

РОССИЙСКОЕ ФИЛОСОФСКОЕ ОБЩЕСТВО
УРАЛЬСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ИМЕНИ А.М. ГОРЬКОГО
ИНСТИТУТ ПО ПЕРЕПОДГОТОВКЕ
И ПОВЫШЕНИЮ КВАЛИФИКАЦИИ ПРЕПОДАВАТЕЛЕЙ
ГУМАНИТАРНЫХ И СОЦИАЛЬНЫХ НАУК
МЕЖВУЗОВСКИЙ ЦЕНТР ПРОБЛЕМ
НЕПРЕРЫВНОГО ГУМАНИТАРНОГО ОБРАЗОВАНИЯ
УРАЛЬСКАЯ АССОЦИАЦИЯ ВЫСШЕГО ГУМАНИТАРНОГО
И СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ

Серия
«Философское образование»
Выпуск 20

ДВАДЦАТЬ ЛЕКЦИЙ ПО ФИЛОСОФИИ

УЧЕБНОЕ ПОСОБИЕ

2-е издание



Екатеринбург
2002

**ПОСВЯЩАЕТСЯ
ВОСПИТАННИКАМ И ПОСЛЕДОВАТЕЛЯМ
УРАЛЬСКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ ШКОЛЫ**

РОССИЙСКОЕ ФИЛОСОФСКОЕ ОБЩЕСТВО

МЕЖВУЗОВСКИЙ ЦЕНТР
ПРОБЛЕМ НЕПРЕРЫВНОГО ГУМАНИТАРНОГО
ОБРАЗОВАНИЯ
ПРИ УРАЛЬСКОМ ГОСУДАРСТВЕННОМ УНИВЕРСИТЕТЕ
ИМ. А.М. ГОРЬКОГО

Серия
«Философское образование»

Редакционный совет серии:

*В.В.Ким (председатель), В.И.Копалов, И.Я.Лойфман,
К.Н.Любутин, Л.А.Мясникова, В.И.Плотников,
В.Д.Толмачев (редактор-координатор), Н.Н.Целищев,
Л.П.Чурина (ученый секретарь)*

УДК 1(075.8)
ББК 87я73
Д22

*Печатается по решению Межвузовского центра
проблем непрерывного гуманитарного образования*

Авторы:

А.В.Грибакин (лекция 11, 17), Ю.Г.Ершов (лекция 14),
В.Е.Кемеров (лекция 12, 13), В.В.Ким (лекция 8),
Л.Н.Коган (лекция 18), В.И.Копалов (лекция 15, 16),
И.Я.Лойфман (лекция 4, 5, 6), К.Н.Любутин (лекция 1, 7),
Л.А.Мясникова (лекция 19), О.В.Охотников (лекция 3),
В.И.Плотников (лекция 2, 20), Н.С.Рыбаков (лекция 8),
В.П.Стадник (лекция 9), Е.Г.Трубина (лекция 10)

Д22 Двадцать лекций по философии: Учеб. пособие / А.В.Грибакин, Ю.Г.Ершов, В.Е.Кемеров и др.; Рос. филос. о-во и др. — 2-е изд. — Екатеринбург: Банк культурной информации, 2002. — 408 с. — (Сер. «Филос. образование» / Ред. совет: В.В.Ким (предс.) и др.; Вып. 20).

ISBN 5—7851—0405—9

В лекционном курсе в соответствии с государственным образовательным стандартом представлены фундаментальные проблемы философии как человековедения. Лекции объединены в шесть смысловых блоков: 1) Природа философии; 2) Человек и мир; 3) Познание мира; 4) Человек и общество; 5) Человек и история; 6) Человек и его судьба.

Для преподавателей, аспирантов, студентов, всех интересующихся мировоззренческими и методологическими проблемами философии.

УДК 1(075.8)
ББК 87я73

Ответственный редактор

доктор философских наук, профессор И.Я.Лойфман

Рецензенты:

кафедра философии Уральской лесотехнической академии;
заведующая кафедрой философии Уральского государственного педагогического университета, доктор философских наук, профессор Л.А.Беляева

© Авторский коллектив, 2002
© А.М.Соколов, рисунок, 2002
© Банк культурной информации,
оформление, серия, 2002

ISBN 5—7851—0405—9

I

ПРИРОДА ФИЛОСОФИИ

**ЧЕЛОВЕК – ЭТО МИР ЧЕЛОВЕКА.
КУЛЬТУРА ДУХА ЕСТЬ ФИЛОСОФИЯ.
СИЛА ФИЛОСОФИИ В ЕЕ РАЗНОРОДНОСТИ.
ПОЗНАЙ САМОГО СЕБЯ.**

II

ЧЕЛОВЕК И МИР

**ТЫ СОЗДАЛ НОЧЬ – Я ЛАМПУ ЗАСВЕТИЛ,
ТЫ СОЗДАЛ ГЛИНУ – ЧАШУ Я СЛЕПИЛ.
ЧЕЛОВЕК ЕСТЬ МЕРА ВСЕХ ВЕЩЕЙ.
ЧЕЛОВЕК ЖИВЕТ ПРИРОДОЙ. ЭТО ЗНАЧИТ,
ЧТО ПРИРОДА ЕСТЬ ЕГО ТЕЛО, С КОТОРЫМ ЧЕЛОВЕК
ДОЛЖЕН ОСТАВАТЬСЯ В ПРОЦЕССЕ ОБЩЕНИЯ,
ЧТОБЫ НЕ УМЕРЕТЬ.**

III

ПОЗНАНИЕ МИРА

**МЫ ПОЗНАЕМ ТОЛЬКО ТО, ЧТО САМИ ЖЕ
ТВОРИМ.
ЧТОБЫ ПОЗНАТЬ ЧАСТЬ, НАДО
РАЗВЕРНУТЬ ВЕСЬ КЛУБОК БЫТИЯ.
ПОНИМАНИЕ БЕЗ ОБЪЯСНЕНИЯ СЛЕПО,
А ОБЪЯСНЕНИЕ БЕЗ ПОНИМАНИЯ ПУСТО.**

РАЗДЕЛ I

ПРИРОДА ФИЛОСОФИИ

Лекция I

ФИЛОСОФИЯ

В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

Человек — это мир человека.
К.Маркс

Современный антропологический поворот в философии, не знающий национальных и государственных границ, как говорится, упрямый факт. И это свидетельствует об осознании человечеством угроз своему бытию и поиске путей спасения той высшей и абсолютной ценности, имя которой — Человек. В сущности, философия прочно становится на ранее скрытый в ней магистральный путь, который на уровне четкой рефлексии был обрисован И.Кантом и получил всестороннюю характеристику у Л.Фейербаха и К.Маркса. «Мы должны знать, какова человеческая природа вообще и как она модифицируется в каждую исторически данную эпоху» [1. Т. 23. С. 623] — такова рекомендация Маркса, очерчивающая сферу его собственно философских интересов. В нашем Отечестве, как ни печально, философия Маркса осталась практически невостребованной. Так называемую марксистскую философию замкнули в сциентистские рамки «Анти-Дюринга». Но в мировом сообществе были мыслители, которые отличались адекватным пониманием философии Маркса. Например, Э.Фромм. Этот выдающийся мыслитель-гуманист, блестяще высветивший антропологическую суть философии Маркса, писал: «Нам нужна Гуманистическая Наука о Человеке как основа Прикладной Науки и Прикладного Искусства Социальной Реконструкции» [2. С. 196]. Проблема человека и человечества — генеральная тема последних Всемирных философских конгрессов: XVIII — «Философское понимание человека» (Брайтон), XIX — «Человечество на переломном этапе: философские перспективы» (Москва), XX — «Paideia: философия в воспитании человечества» (Бостон).

1. О ПЕРЕЛОМНОМ ЭТАПЕ

Английский писатель и ученый Олдос Хаксли в 1959 г. в университете Санта-Барбары (Калифорния) прочитал 16 лекций под общим названием «Человеческая ситуация». Хаксли с пафосом доказывал, что наука, лишенная ценностных ориентиров, бесчеловечна. Он предупреждал: формируется поколение экологически неграмотных людей, в чем повинны университетское образование и современное общество, не способное распространить золотое правило морали на отношение к природе. Если мы хотим, чтобы природа была к нам благосклонна, мы сами должны хорошо относиться к ней. Христианская же традиция несет идею господства человека над природой вместо идеи единства с нею, изображая *homo sapiens* венцом творения и владыкой мира. Но христианство несло и идею прогресса, ибо мыслило историю человечества как отрезок времени между актом творения и Страшным судом. Эта идея оказалась суррогатом религии для интеллектуалов XVIII—XIX вв. В XX в. господствующей мировой религией стал национализм, что таит в себе огромную опасность.

Другой англичанин, Рональд Хиггинс, один из руководителей Лондонской школы экономических исследований, автор книги «Седьмой враг» (1978), причину современного кризиса человечества видит в соединении шести глобальных угроз: демографического взрыва, нехватки продовольствия, истощения ресурсов, загрязнения окружающей среды, злоупотребления ядерной энергией, неуправляемого развития науки и техники. Но главным — седьмым — врагом, по мнению ученого, является неспособность политиков мобилизовать силы общества на борьбу с надвигающейся катастрофой. Поистине «свихнувшийся мир»...

Известный австрийский этолог К.Лоренц, автор книги «Деградация человеческого» (1983), подоплекой деградации считает восемь смертных грехов цивилизованного человечества (книга выдержала семнадцать изданий): перенаселение Земли, загрязнение окружающей среды, бег человечества наперегонки с собой, «размягчение чувств», генетический упадок, отказ от традиций, подвластность идеологическим доктринам, создание ядерного оружия.

Некоторые наши соотечественники, еще недавно певшие гимны «развитому социализму» и «всестороннему развитию личности», в одночасье «прозрели». Например, почтенный доктор Н.Амосов публикует статью «Природа человека против социализма» [3]. Вывод автора столь же не нов, сколь и бессодержателен: биология человека пока еще сильнее разума... Ну, положим, хирургу хирургово. А вот мнение одного из профессиональных философов «развитого социализма» П.Гуревича: «Человека кроили по меркам социальности. Он был объявлен простым

слепок общественных отношений. Хочешь судить об индивиде, вникай в его социальное положение. Каков образ жизни — такова и личность. Меняются общественные условия, автоматически преобразуется и человек. Его лепили по новым лекалам. Сознательность индивида легко отождествлялась с максимумом партзнаний. Сам процесс становления личности во всем богатстве ее сознательных и стихийных устремлений, субъективной уникальности выносился за скобки.

Миф о новом советском человеке раскрылся сразу же, едва началась перестройка. Если он у нас особый и единственный, в ком же тогда исток разрушительности, преступности, психологии застоя, воинствующего цинизма? Нет, как ни толкуй, эти явления персонифицированы. Жестокость, человеконенавистничество, нравственное разложение не анонимны. Процессы возрождения страны тотчас же натолкнулись на эти помехи» [4. С. 54].

Да, жестокость, человеконенавистничество, нравственное разложение не анонимны. Но и не врожденны. Беда в том, что человека кроили по мнимой социальности. Тот же П.Гуревич немало в свое время наговорил по поводу социалистического образа жизни, которого не было и в помине. Никто из серьезных ученых ни о каком автоматическом преобразении человека не помышлял. Подобные идеи П.Гуревич разве что мог найти в сочинениях бывшего партийного идеолога А.Яковлева. Миф действительно рухнул, но именно миф, а не реальный тип личности. Советский человек в массе своей мог быть только таким, какова была сформировавшая его крайне противоречивая государственно-феодалная социалистическая среда. Не надо обращаться к Марксу, дабы убедиться в справедливости арабской пословицы: «Люди больше походят на свое время, чем на своих отцов». А от людей, ежечасно думующих о куске хлеба, трудно ждать духовного совершенства.

Одним словом, в конце второго тысячелетия нашей эры выяснилось, что люди не ведают, кто они, что творят и зачем живут на Земле. Человек разумный, гордившийся собой на протяжении веков, предстал вдруг в качестве источника абсолютного зла, породив глобальные опасности, обобщенно сводящиеся к следующим: военная, экологическая (антропогенное давление на биосферу и технологическое — на генотип человека), нравственная (расщепление души, моральная деградация человека). Эти проблемы — знамение нашего времени — замыкаются на самом человеке, ибо уничтожение человека человеком началось. Как пророчествовал энергичный критик оптимистического рационализма эпохи Просвещения, на горизонте маячит образ омерзительного йеху... И маятник отечественной истории резко качнулся в другую сторону. Немало обществоведов-профессионалов сменило свою ценностную ориентацию на противоположную. Например, при оценке западной философии там, где недавно видели только политическую реакцион-

ность и фальсификацию, ныне узрели прогрессивность и истину, готовы пропагандировать сентенции изданий Библейской Миссии: только Библия может дать полноценный ответ на вопросы: «Откуда я пришел?», «Для чего я живу?», «Куда иду?». Кажется, если бы авторы этих сентенций действительно знали, куда идут, то давно уже были бы там...

...Человек — мера всех вещей. Это изречение должно стать практическим императивом. Все, что несет современная цивилизация, должно подвергаться человеческому измерению, соотнесению с человеком, индивидом, единственной субъективностью. Ответ на вопрос «Кто ты, человек?» приобретает социально-практический характер, а философское знание, сфера которого — человек и мир, мировоззренчески призвано стать духовной основой любой социальной экспертизы.

В западноевропейской философской литературе уже встречаются рассуждения об антропологической революции. Поясняя суть дела, И.Б.Мец (профессор Мюнстерского университета) пишет о том, что «любая революция, которая ставит перед собой социально-экономические задачи и сознательно нацеливает свою стратегию на угнетенные и обездоленные массы, но, будучи наконец осуществлена, не решается стать одновременно и антропологической революцией, либо полагает, что завоеванный или предписанный ею общественный строй сам собой гарантирует, а то и делает излишним выполнение требований антропологической революции, — в конечном итоге приведет лишь к перестановке и обновлению прежней системы угнетения и всяческих опеки» [5. С. 110]. Речь идет о нравственном преображении человека, об изживании «властительски-эксплуататорского самосознания», о борьбе «с лакированным идеалом ненасытного приобретательства, со сверхрегламентацией всей нашей жизни в угоду власти и конкуренции» [5. С. 109]. Все это весьма интересные, теоретически и практически важные обобщения, переплетающиеся с аналогичными идеями русских мыслителей Серебряного века.

2. ФИЛОСОФСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ РЕВОЛЮЦИИ

У Дж.Оруэлла есть любопытное высказывание: «Всегда здравы две точки зрения. Одна: как можно улучшить человеческую натуру, пока не изменена система? Другая: какая польза в изменении системы, пока не улучшена человеческая натура? Каждая из них привлекательна для различных типов личности, и, возможно, обе находятся в постоянном процессе чередования, причем моралистская и революционная все время подрывают друг друга. Маркс взорвал сотни тонн динамита под позициями моралистов, и до сих пор мы живем в отзвуке этого грандиозного взрыва. Но уже там и сям работают саперы, закладывают новый динамит, чтобы рвануть Маркса до небес. Потом Маркс, или похожий

на него, вернется с еще большим количеством взрывчатки — и так будет продолжаться процесс, конец которого предсказать невозможно» [6. С. 100].

Маркс в принципе дал ответ на вопрос, каково соотношение между человеческой природой и системой. Иное дело, что не все основные аспекты были более или менее теоретически проработаны, и, как всякая живая концепция, учение Маркса вовсе не вылилось из единого куска стали, а полно противоречий. Тем не менее всякий, кто размышляет ныне об «антропологической революции», без Маркса в принципе обойтись не может. Следует еще раз подчеркнуть тот факт, что до крайности догматизированная «марксистско-ленинская философия», порожденная государственно-феодальным социалистическим режимом, имела к Марксу весьма отдаленное отношение. Между тем философия Маркса — явление мирового масштаба.

Диалектическая антропология Маркса, или философия практики (практический материализм), покоится на том факте, что «общественная жизнь является по существу *практической*. Все мистерии, которые уводят теорию в мистицизм, находят свое рациональное разрешение в человеческой практике и в понимании этой практики» [1. Т. 3. С.3]. Марксова теория — это антропологическая онтология как философия человеческой практики. Это одновременно гносеология как социология знания. Материальное начало, с которым непосредственно имеет дело философия Маркса, — практическая деятельность людей. Да еще и выступающая в отчужденной форме. Почему же деятельность, породившая человека, готовит ему апокалиптическую участь? Можно ли снять это противоречие? О.Конт заметил, что нельзя видеть самого себя идущим по улице. Маркс полагал, что человек может видеть себя идущим по улице собственной истории.

Маркс издевался над теоретиками, исключавшими из истории отношение людей к природе, т. е. производство и воспроизводство самой материальной жизни. До тех пор, пока существуют люди, считал он, история природы, а именно: то развитие, которое придает ей человек своей деятельностью, и история людей взаимно обуславливают друг друга. В этом смысле человек всегда имеет перед собой историческую природу и природную историю. Единство человека с природой и единство человека с человеком имеют социальное происхождение, хотя на начальных ступенях культуры природа выступает прежде всего как естественный поставщик средств жизнедеятельности. Труд является источником богатства только в единстве с природой — «первоисточником всех средств и предметов труда». Веществу природы человек сам противостоит как сила природы. Труд, созидатель потребительных ценностей, есть независимое от всяких общественных форм условие существования людей. Снятие отчуждения, по Марксу, — ступень развития,

когда человеческая сущность становится природной, а природа — человеческой сущностью.

У философии своя область человековедения. И не кто иной, как Маркс, пояснил, что «общественная история людей есть всегда лишь история их индивидуального развития» [1. Т. 27. С. 402—403]. Маркс свободен от редукционистских крайностей. Иное дело, что он не писал учебников ни по философии, ни по социологии, ни по политической экономии. Его анализ и выводы многоплановы и синтетичны. В «Капитале» он напоминает о том, что рисует фигуры капиталиста и земельного собственника далеко не в розовом цвете. И сразу же поясняет: «Но здесь дело идет о лицах лишь постольку, поскольку они являются олицетворением экономических категорий, носителями определенных классовых отношений и интересов. Я смотрю на развитие экономической общественной формации как на естественноисторический процесс; поэтому с моей точки зрения, меньше чем с какой бы то ни было другой, отдельное лицо можно считать ответственным за те условия, продуктом которых в социальном смысле оно остается, как бы ни возвышалось оно над ними субъективно» [1. Т. 23. С. 10]. Где тут пресловутый «экономический материализм», о котором опять стали болтать идеологи, прежде всего из числа недоучившихся обществоведов псевдомарксистской окраски?

Маркс формулирует цель: исследовать природу человека вообще и выяснить, как она модифицируется в каждую историческую эпоху. «Для того чтобы преобразовать общечеловеческую природу... требуется определенное образование или воспитание» [1. Т. 23. С. 182—183]. Что это за природа? Родовая жизнь человека предполагает переработку предметного мира. Благодаря производству природа оказывается его (человека) произведением: «...человек удваивает себя не только интеллектуально... но и реально, деятельно и созерцает себя самого в созданном им мире» [1. Т. 42. С. 94].

Исходная точка философского анализа Маркса — «действительные индивиды, их деятельность и материальные условия их жизни, как те, которые они находят уже готовыми, так и те, которые созданы их собственной деятельностью» [1. Т. 3. С. 18]. Анализ религии и предшествующих философских концепций для Маркса завершается выводом, что *«человек — высшее существо для человека, завершается, следовательно, категорическим императивом, повелевающим ниспровергнуть все отношения, в которых человек является униженным, поработанным, беспомощным, презренным существом»* [1. Т. 1. С. 422]. Мало кто в тоталитарных условиях цитировал принципиально важное место из «Капитала»: «Философия сначала вырабатывается в пределах религиозной формы сознания и этим, с одной стороны, уничтожает религию как таковую, а с другой стороны, по своему положительному содержанию

сама движется еще только в этой идеализированной, переведенной на язык мыслей религиозной сфере» [1. Т. 26. Ч. 1. С. 23].

К.Маркс выделил практический, теоретический и практически-духовный методы освоения мира [1. Т. 46. Ч. 1. С. 38]. Практически-духовное, художественное, религиозное, политическое, нравственное как раз и есть ценностно-оценочное освоение. Его итог — опыт человеческого бытия, мера освоения мира человеком и мера человечности этого освоения. Марксова философия практически завершила коперниканский кантовский переворот. Фактуальное и оценочное знание и вера с убежденностью предстают в единстве. Воплощенное их единство — философия, теоретическая основа мировоззрения, смыслообразующая антропология, которая замыкается на рациональной вере. Такой, наверное, была вера Кеплера в существование общей закономерности природы. По этому поводу А.Эйнштейн замечал: «Какой глубокой была у него вера в такую закономерность, если, работая в одиночестве, никем не поддерживаемый и мало понятый, он на протяжении многих десятков лет черпал в ней силы для трудного и кропотливого эмпирического исследования движения планет и математических законов этого движения» [7. С. 106].

Синтез научно-рационального, нравственно-волевого, художественно-эмоционального аспектов на почве субъектно-объектного раздвоения порождает философию — теоретическую в основе систему, которую М.Бахтин определил как метаязык всех видов познания и сознания. Фиксирующие субъектно-объектное расщепление парные понятия оказываются не только качественно-количественными абстракциями, но и формами мысли. Философия — это диалог между субъектом и объектом и субъекта с субъектом, вопрошание мира и человека, спор, порождение и разрешение противоречий. Диалектика Маркса — не глобальное онтологическое учение о всеобщих законах как таковых, которые можно зафиксировать вне субъектно-объектного взаимодействия, сектора, «вырубленного» в мире человечеством. Разве можно вне этой «прорези» отнести любой процесс к причине или следствию, к необходимости или случайности, к сущности или явлению?.. Практический характер онтологии Маркса, его «практический материализм» определяют антропологическую окраску понимания Марксом диалектики. Это не только учение о противоречиях рационального познания и стоящих за ними реальных отношений. Это учение о противоречиях чувственной эмпирии, о противоречивой игре эмоций и столкновении воль субъектов разного уровня, о противоречиях интересов и мотивов, отражающих реальные коллизии. Одним словом, это не только Гегель, но и Фейербах, Шопенгауэр, Кьеркегор... Категории философии поэтому не только формы мысли, но и ценностные ориентиры. Короче говоря, на них лежит неискоренимая печать практического происхождения и

поведенческого знания. «Мы видим, — писал Маркс, — что разрешение *теоретических* противоположностей само оказывается возможным *только практическим* путем, только посредством практической энергии людей, и что поэтому их разрешение отнюдь не является задачей только познания, а представляет собой *действительную* жизненную задачу, которую философия не могла разрешить именно потому, что видела в ней *только* теоретическую задачу» [1. Т. 42. С. 123].

Из специфики философского знания с необходимостью вытекает то, что в качестве основы мировоззрения оно завершается выработкой, сотворением смысла жизни. Не поиском смысла, ибо смысл — не грибы, а именно сотворением. Вне человеческой истории, которая есть субъектно-объектное и субъектно-субъектное взаимодействие, нет истины и заблуждения, добра и зла, прекрасного и безобразного. Сотворять смысл жизни — значит формировать индивида как человека, как личность, как субъекта, соавтора человеческой истории.

Философия влияет на жизнь людей гораздо сильнее, чем кажется. Иное дело — *какая* философия, порожденная *какими* социальными силами, *как* связанная с властью имущими и господствующей бюрократией. Нашему времени весьма созвучны мысли, высказанные мудрым лордом Расселом полвека назад: «Учить тому, как жить без уверенности, и в то же время не быть парализованным нерешительностью, — это, пожалуй, главное, что может сделать философия в наш век для тех, кто занимается ею» [8. С. 9].

ИСТОЧНИКИ

1. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд.
2. Фромм Э. Иметь или быть? М., 1986.
3. Вечерняя Москва. 1992. 4 июня.
4. Гуревич П. Вселенная по имени Человек // Свободная мысль. 1991. № 4.
5. Мец И.Б. По ту сторону буржуазной религии. Будущее христианства // Вопр. философии. 1990. № 9
6. Оруэлл Дж. Эссе. Статьи. Рецензии. Пермь, 1992. Т. 2.
7. Эйнштейн А. Физика и реальность. М., 1965.
8. Рассел Б. История западной философии. М., 1959.

Лекция 2

ПРОИСХОЖДЕНИЕ ФИЛОСОФИИ

Культура духа есть философия.
Цицерон

Вопрос о происхождении философии с необходимостью вводит нас в предельно глубокую и всегда актуальную проблему — как в принципе стал возможным феномен самосознания всего человеческого рода в его отношении к тому Миру, внутри которого нам приходится жить. Такая постановка проблемы позволяет с самого начала очертить «узкие» границы ее самодостаточной полноты и избежать обсуждения множества других, сопредельных вопросов, обычно обозначаемых в качестве «широкой» стороны исследуемой темы. Поскольку экстенсивный анализ темы тяготеет к дурной бесконечности и потому эвристически непродуктивен, нашей последующей задачей является поиск глубинных оснований философии.

Многообразие форм бытия современной философии предполагает наличие в далеком прошлом не одного, а некоторого множества ее корней. Но как узнать, имеют ли эти корни непосредственное отношение к тому, что именно возникло на их основе в процессе последующих преобразований? Мало того, возникает настоятельная необходимость соотнесения предполагаемых начал философской формы сознания с теми признаками философии, которые, складываясь на протяжении целых эпох в развитии человечества, сохранялись в ее основании в качестве наиболее важных, придающих философии не только единый (родовой) смысл, но и актуальное (видовое) содержание.

Современная философия является органической частью исторически сложившейся и отличающейся богатым разнообразием духовной культуры. От всех иных форм духовной культуры она отличается, пожалуй, всего лишь одной «странностью», которую чаще всего называют «предельностью». Зримый аналог этой поражающей человеческое воображение странности можно найти в храме Реандзи в Японии. С какой бы статичной позиции не обозревать знаменитый «сад камней» этого храма, один из пятнадцати камней, причудливо разбросанных по его

замкнутому пространству, всегда остается невидимым. И только пристальное внимание, время и последовательное перемещение от одной точки обзора к другой обнаруживают вдруг, вместе с «последним» (всего лишь сосчитанным!) камнем, глубокую мудрость неуловимой целостности наличного бытия. Даже самую малую часть целостной бытийной сферы, в которую люди погружены, они могут постичь только в опыте, опираясь на собственное живое созерцание, и только с помощью мысли, свободной от наличных ограничений. Из этой кажущейся такой простой и такой понятной человеческому уму мудрости и вырастает вся философия.

Никакая метафора не может, конечно, заменить основанного на фактах и теоретическом размышлении точного знания. Нашей целью является поэтому поиск конкретных начал, на основе которых складываются постепенно единый смысл и тяготеющие к нему иные рациональные предпосылки, формирующие тот вид духовного самосознания людей, который мы называем ныне «философией». По словам Н.А.Бердяева, «философское познание есть функция жизни, есть символика духовного опыта и духовного пути... Философствует и познает конкретный человек, а не гносеологический субъект, не отвлеченный универсальный дух» [1. С. 105]. Слова эти справедливы не только для нашего времени, они должны быть осмыслены и для той далекой эпохи, с которой связано возникновение философии.

1. СОВРЕМЕННЫЕ КОНЦЕПЦИИ ПРОИСХОЖДЕНИЯ ФИЛОСОФИИ

Первой задачей на пути к обозначенной цели является гносеологический анализ сложившихся к настоящему времени концептуальных моделей, объясняющих происхождение философии. Если не считать промежуточных и вариативных моделей, то в качестве основных моделей могут быть названы только три — мифогенная, гносеогенная и социогенная.

Сильной стороной мифогенной концепции (а ее сторонниками были такие глубокие мыслители, как Гегель, А.Ф.Лосев, Дж.Томсон и др.) является указание на тот непреложный и многократно подтвержденный современными исследованиями факт, что мифология была единственной универсальной формой духовной жизни людей первобытной эпохи. Все другие представления, входящие в состав духовной жизни этого времени, — зарождающиеся религиозные представления, первобытное искусство, обыденное знание и нравственные нормы — в той или иной степени и мере были пронизаны мифологическим мировосприятием, зависели от него и определялись доверительным отношением всех без исключения людей к мифу как таковому. Если принимать во внимание один лишь этот, исторически «узкий» смысл проблемы —

«из чего исходит» философия как особая, основанная на универсалиях форма духовной культуры становящегося человеческого рода, то вроде бы никакого сомнения в истинности мифогенной концепции и быть не может.

Сомнения возникают с того момента, когда в центре внимания оказывается вопрос о способе, благодаря которому происходит рождение философии и ее высвобождение из цепких объятий мифологического мироотношения. Современная философия немыслима вне рациональной формы. А потому кажется единственно логичным начинать ее путь с того времени, когда происходит перевод мифологических образов и религиозно-мифологических верований на язык понятий и категорий. Гносеогенная концепция с необходимостью вырастает на этом, тоже «исходном», но уже ином, интеллектуально психологическом основании, критическом по отношению к мифу и религии и позитивном по отношению к науке. Наиболее резко эта сциентистская позиция представлена Карлом Поппером. Критическое отношение к широко известной формуле «от Мифа к Логосу» высказывают и другие авторы.

Исторический подход к проблеме происхождения философии сближает мифогенную и гносеогенную позиции, но в концептуальном отношении оказывается двусмысленным. Как правило, явные и неявные сторонники гносеогенной концепции, например, А.Н.Чанышев, Ф.Х.Кесиди, А.В.Семушкин, Г.Франкфорт и другие, не отвергают и мифологическое основание. Актуальное отношение мифогенного и гносеогенного оснований соединяется в этом случае с помощью исторических представлений о «предфилософии», о «дофилософской духовной культуре», об «освобождении мысли от мифа» и т.д. В этой интенции на поиск переходных форм в становлении Логоса, а также способов органической связи психики людей с вырастающими на ее основе видами обыденного, научного и религиозного сознания кроется подлинная сила гносеогенной концепции происхождения философии. При этом одни исследователи (например, М.Вартофски) делают акцент на обыденном знании, другие (например, И.Н.Лосева) — на решающей роли теоретического знания, а третьи (например, Ф.Корнфорд) настаивают на приоритете религии.

Но слабости есть и у гносеогенной концепции. Главная из них заключается в концептуальном непонимании тех объективных сдвигов в социальной жизни людей, которыми определялись изменения в их психологии. Специфика первобытного мифомышления заключается в неотчлененности чувственного и рационального, веры и знания, индивидуального и общинного. Этот синкретизм был обусловлен исторически: родовая жизнь людей еще не освободилась от многих, чисто природных зависимостей. Механизм родового сознания зависел поэтому не столько от становящихся социальных норм (табу), сколько от внутренних бес-

сознательных побуждений и импульсов. Не был закончен и переход от изначальной, инкорпорированной стадии становления языка к его конечной, номинативной стадии, что, кстати говоря, и объясняет феномен мифологического «оборотничества», то есть мысленной способности превращать что угодно во что угодно. Именно отсюда проистекает характерное для мифологии доверчивое отношение к любым рассказам о происхождении природных явлений (например, Солнца или Луны), предметов культуры и самого человека.

Психологическое основание, в пределах которого представляются возможными все и всяческие трансформации как внутри мифомышления, так и вне его, оставалось устойчивым до тех пор, пока воедино сливались индивидуальное и коллективное отношение к миру. А потому кризис этого ядра мифологического синкретизма в конечном счете приводит к расчленению и других его сторон — чувственности и рассудка, религиозного и научного сознания и т.д. и т.п. Естественно возникает вопрос, на каком еще более глубоком «исходном основании» происходят все эти многочисленные трансформации в психологии людей? Вопрос такого рода требует выхода за пределы гносеологии в сферу онтологии и обращения к такой реальности, которая позволяла бы понять органическое отношение объективного и субъективного. Серьезным и весьма продуктивным подступом к решению этой проблемы и стала социогенная концепция.

Ж.-П.Вернан, один из авторов этой концепции, связывает возникновение таких высших психических функций, как произвольное запоминание, активное внимание и отвлеченное мышление, с судьбами древнегреческих социальных структур, в первую очередь — с возникновением полиса (города-государства) и его бурной политической жизнью. Становление демократии с ее установкой на индивидуальную состязательность, борьбу мнений и свободу критики позволяет понять, каким образом единое может возникать из множественного, а множественное из единого. Закономерным следствием этих радикальных перемен становится, по мнению Ж.-П.Вернана, становление греческой теоретической мысли, а на ее основе не только философии, но еще и математики, астрономии и других форм и типов рациональности.

Такова та ступень, на которой современное научное знание остановилось в объяснении исторических корней и концептуальных моделей происхождения философии.

В какой-то степени эта приостановка понятна. Внимательный анализ той последовательности, которая связывает все три сложившиеся к настоящему времени концептуальные модели, свидетельствует не только о нарастающем историзме в самом подходе к проблеме происхождения философии, но и о кажущейся логической убедительности переходов от одних уровней обоснования к другим, более глубоким и емким.

Но, с другой стороны, столь же закономерно нарастает впечатление о принципиальной незавершенности и логики обоснования, и самого историзма. Даже самый «узкий» аспект этой проблемы — «из чего (из мифа или из знания) исходит философия»? — до сих пор требует, по мнению Л.А.Ляховецкого, дополнительного прояснения, поскольку «ничего равноценного мифогенной концепции» до сих пор не выработано и не противопоставлено. Совсем недавно, поставив перед философской общественностью вопрос: «Существует ли концепция происхождения философии?», он отвечает: «И есть она, и нет ее; скорее — нет, чем да» [17. С. 172]. И он безусловно прав. Никакая логика не в состоянии объяснить механизм превращения мифологического образа, основанного на доверии и потому абсолютно нечувствительного к его внутренним противоречиям, в познавательный образ, с его изначальной ориентацией на различение веры и знания. Соглашаясь с Л.А.Ляховецким, выделим те четыре наиважнейших вопроса, входящих в состав этой сложной проблемы, которые до сих пор остаются не только без ответа, но и без какого-либо должного концептуального внимания и понимания.

Во-первых, все обозначенные выше модели происхождения философии разработаны на материале западноевропейской или в лучшем случае еще и ближневосточной духовной традиции. Но, как известно, философия, кроме античной Греции, возникает еще в двух существенно обособленных друг от друга регионах — Древнем Китае и Древней Индии. Какие же всеобщие закономерности вызвали к жизни феномен существенно усложнившейся духовной культуры человечества, внутри которой одни формы (мифология, в частности) уходят на периферию, другие (например, искусство и религия) обретают независимость, а третьи (в том числе наука и философия) складываются заново?

Во-вторых, во всех трех регионах философия возникает практически одновременно — в VI—V веках до нашей эры*. Возникает вопрос, какие сходные исторические условия в одних и притом крайне отдаленных друг от друга регионах приводят к возникновению философии, а в других (например, в Месопотамии) не приводят, несмотря на наличие в них предфилософской традиции и географическую близость к центрам возникновения философии (в частности, к античной Греции)? На теоретическом языке первый и второй вопросы требуют ясного понимания той изначальной формы и того всеобщего основания, внутри которых по истечении некоторого времени происходит зарождение и становление философии.

В-третьих, как свидетельствуют факты, на вариативность возникающей философии Древней Индии, Китая и Греции непосредственный

* Далее все даты — до н.э., кроме специально оговоренных случаев.

отпечаток наложило не только своеобразие путей социально-исторического развития этих стран. Не менее значимыми были и особенности становления духовной жизни людей, включая этнические стереотипы мышления, способы преодоления мифологии, отношение к науке и религии и, что особенно важно, язык. Но в таком случае становится неизбежным вопрос: каким было то непосредственное основание, на котором философия зарождается независимо от места ее возникновения?

И, наконец, в-четвертых, в процессе исторического развития философия не только воспроизводила свою самодостаточную целостность, расширяла степень своего воздействия на реальную жизнь людей и умножала формы и способы актуального философствования. В критические периоды своего существования она еще и обновлялась, возвращаясь к своему достаточному (всеобщему) основанию и начиная заново свой восходящий путь к предзаданной ей когда-то конечной цели. Возникает вопрос: каково это всеобщее основание, создающее эффект ее самодостаточности?

Таковы те вопросы, без которых немислимо современное понимание происхождения философии.

2. ОБЩЕИСТОРИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ ПРОИСХОЖДЕНИЯ ФИЛОСОФИИ. ФЕНОМЕН ИНТУИЦИИ

Тот факт, что философия возникает одновременно в трех практически изолированных друг от друга регионах Старого Света, со всей непреложностью свидетельствует о наличии некоторых общих закономерностей, породивших этот феномен. Более того, ни у кого в настоящее время нет сомнений и в том, что эти закономерности связаны с переходом от первобытности к цивилизации, от экономики присваивающего типа к производящей экономике, породившей радикальные перемены в социальной, этнокультурной и духовной жизни людей. Трудность, и притом весьма значительная, до сих пор не поддающаяся корректному решению, заключается в непонимании того, что именно пронизывает всю эту цепочку следующих друг за другом изменений, начиная с перемен в хозяйственной, сугубо материальной жизни людей и кончая самыми отвлеченными от них, собственно духовными сдвигами, на вершине которых мы и находим философию.

Факты свидетельствуют, что в Древней Индии, Китае и Греции первые сдвиги в переходе от собирательства к земледелию и от охоты к скотоводству начинаются примерно в VII—VI тысячелетиях. Эти хронологические границы являются «средними» и в каком-то еще неясном смысле оптимальными, поскольку в других регионах Старого Света аналогичные сдвиги начинаются либо значительно раньше, в X—VIII тысячелетиях, либо значительно позже, затягиваясь вплоть до первого

тысячелетия новой эры. Но сама по себе эта хронологическая разность не является принципиальной, поскольку речь идет о поиске всеобщих закономерностей, определяющих начальную фазу перехода от первобытности к цивилизации. Гораздо важнее другой факт, а именно то обстоятельство, что этот первый период был еще «догородским». Появлением городов как центров административного управления, ремесла и торговли эта первая стадия становления цивилизации и заканчивается. В тех трех регионах, которые являются предметом нашего особого внимания, переход ко второй, «городской» стадии происходит в III—II тысячелетиях. В работах, посвященных анализу проблемы происхождения философии, о догородской стадии, длящейся около четырех тысяч лет, упоминается крайне редко, а концептуальный смысл этого периода вообще нигде и никогда не рассматривался.

На первый взгляд характер изменений, происходящих в это время, какого-то особого внимания философов и не заслуживает. В лучшем случае об этих переменах может свидетельствовать палеоботаника и археология, демография и этнография (находки первых продуктов земледелия и следов одомашнивания животных, подсчет их доли в рационе питания, анализ орудий, племенных трансформаций и степени перехода к оседлому образу жизни). Об изменениях в духовной сфере в этих условиях, казалось бы, приходится только гадать, да и то лишь в контексте обыденных знаний, религиозно-мифологических верований и социальных норм, никакого отношения к философии не имеющих. Но в действительности это далеко не так.

В распоряжении аналитики, исследующей именно данную стадию становления цивилизации, есть три рода фактов, имеющих концептуальную значимость для проблемы происхождения философии. Первым из них является факт повсеместного перехода первобытных племен к оседлому или полuosедлому образу жизни, вызванного обстоятельствами, независимыми от сознания и воли самих людей. Примерно к десятому тысячелетию до н.э. все пригодные для охоты, собирательства и рыболовства места обитания оказались заселенными по всей ойкумене. В этих условиях переход к интенсивным способам хозяйствования, забота о создании запасов растительной или животной пищи на случай голодных времен, зависимость от резко усилившегося территориального принципа межплеменных взаимоотношений и другие изменения такого же рода стали жестокой необходимостью. До поры до времени все эти изменения оставались частичными и еще не затрагивали сколько-нибудь серьезно внутреннюю, субъективную сферу человеческой жизнедеятельности. Сам стихийный жизненный опыт убеждал людей, что сохранять в виде запасов на будущее лучше всего зерновые (для чего понадобилась керамическая посуда) и животных, поддающихся одомашниванию (ради чего приходилось переходить к их стой-

ловому содержанию). Но за определенным порогом, далеко не сразу и не везде, произошел перелом и в сознании.

Смысл так называемой неолитической революции заключается, на наш взгляд, не только и даже не столько в материальной жизни людей, сколько в сфере их субъективного отношения к ней. В первобытности окружающая людей среда изменялась главным образом в силу присвоения ими готовых продуктов природы. Субъективная сфера жизни людей была ориентирована поэтому на повторение традиционного образа жизни, уходящего своими корнями в глубокое прошлое и ставшего привычным предметом их внимания, сознания и воли. Теперь всю сферу внимания и воли приходилось переключать еще и на сферу ожидаемого будущего. Со времени начала цивилизационных перемен человек впервые берет на себя функцию более активного творца той предметной среды (материальной культуры), в которой он живет.

Второй факт, жестко связанный с первым, относится к тому времени, когда «полуземледельческий, полупастушеский» способ хозяйствования (так его характеризует известный отечественный археолог С.А. Семенов) уже определился в качестве ведущего и собственно переходного. В этих новых условиях определяющим в актуальном отношении становится защита всей зоны, на которой располагались поля и огороды, домашний скот и запасы продуктов, жилища и сами люди. Пролонгированное ожидание будущего урожая и забота о будущем приплоде с необходимостью требовали «огораживания» как такового, то есть обособления от всей иной, первобытной периферии и создания своей особой, огражденной со всех сторон хозяйственной среды. Предметом заботы теперь становится уже не «добавка» к традиционным и основным продуктам питания, способом получения которых поначалу еще оставались охота и собирательство, а единое целое — «г о р о д и щ е», основанное на экономике производящего типа. В социальном смысле это городище было уже не первобытной, а малой «деревенской» общиной, локальной и далее неделимой ячейкой зарождающейся цивилизации. В этнокультурном смысле эта «ячейка» становится, если пользоваться терминологией выдающегося французского археолога и этнографа А.Леруа-Гурана, «одомашненной частью пространства». Внутри этого спонтанно обособившегося пространства начинает формироваться его уникальный носитель — локальный этнос с его особым языком, бытом и субъективной жизнью.

Третий факт является для нас особо значимым. Внутри некоторого множества маленьких, но внутренне единых земледельческих «островков», пространственно обособленных как от всей первобытной родоплеменной ойкумены, так и друг от друга, начинает складываться п р и н ц и п и а л ь н о новый духовный мир индивидов.

По мнению Леруа-Гурана, есть два главных типа восприятия про-

странства. Один тип — динамический и «маршрутный». Человек в этом случае воспринимает пространство как бы двигаясь через него, и лишь в процессе этого движения упорядочивает мир, давая имена разным существам и запоминая места, в которых он находит природный материал для своих орудий. Такой способ восприятия характерен для бродячих охотников и собирателей: пространство для них — это и есть в первую очередь путь. Другой тип Леруа-Гуран называет статическим и радиальным. Оседлый земледелец находится как бы в центре пространства, воспринимая его как серию концентрических кругов, затухающих к периферии. Таким же «концентрическим» способом земледелец и расширяет границы своего «очеловеченного микрокосма», своего целостного Мира. К исключительно интересным, относящимся к сфере человеческой чувственности и основанным на фактах суждениям Леруа-Гурана добавим и другие факты, относящиеся к способности выхода за пределы живого созерцания.

Духовный мир земледельца отличается не только типом восприятия, но еще и особым типом интеллекта. Под интеллектом в данном случае понимается основанная на памяти субъективная способность находить выход из жизненных затруднительных ситуаций и формировать благодаря этому, однажды найденному решению обновленный алгоритм поведения и самой памяти. Например, так называемый животный интеллект, которым обладают высшие антропоидные обезьяны, дельфины и некоторые другие животные, основан на механизмах «инсайта», то есть внезапного озарения («ага-реакции»), на первый взгляд сходного с эффектом пробуждающегося, но тут же угасающего сознания. Интеллект первобытного охотника или собирателя является уже принципиально иным, собственно человеческим. Он основан на родовой памяти, предполагающей, кроме нейродинамических механизмов мозга, наличие общего языка как особой знаковой системы, сохраняющей родовую информацию. Способность добиваться очередного группового эффекта предполагает здесь регулярность ритуальных процедур, пробуждающих индивидуальную память и активизирующих воспоминание о том пути, который обычно обеспечивал совместный успех в прошлом и потому казался (и был!) гарантией предстоящего, ожидаемого успеха. Этот ритуализированный стереотип непрерывно обогащался за счет перипетий реального жизненного опыта и в зависимости от остроты сопереживания всех остальных соплеменников. Центральную роль в организации этого типа интеллектуальной способности индивидов и выполняла мифология. Передавая родовую информацию от одного поколения другому, миф сохранял память о связи природы с началом родовой жизни, актуального опыта с родовой традицией и т.д. Любой вновь рождающийся индивид изначально оказывался погруженным в эту духовную атмосферу, жил в ней и мыслил, как мыслили все

другие индивиды, не отделяя реальное от воображаемого, а самого себя от рода.

Интеллект оседлого земледельца с самого начала существенно отличался от интеллекта первобытного охотника и собирателя по своему конкретному механизму. Непосредственно он основывается уже на индивидуальной памяти, предполагающей, кроме общего языка, ориентированного на целостный предметный мир деревенской общины, еще и особую организацию языка. Настоятельной потребностью общения в локальной земледельческой общине становится номинативная функция языка, организующая внутренний мир деревенской общины и внутренний мир индивида посредством отделения частей речи и их логического соединения вокруг предмета жизненных потребностей. Характерный для первобытной эпохи «инкорпорированный» строй языка и мышления напрочь привязывал каждого индивида к своему локальному (общинному) миру, делая его внутренне закрытым и консервативным. Возникающий в условиях оседлого земледелия номинативный строй языка и мышления, напротив, создавал принципиальную возможность для относительной свободы индивида и его открытости по отношению к внешнему («периферийному») миру. Способность добиваться решения очередных жизненных проблем становится теперь зависимой в первую очередь от индивидуальной (и семейной) активности и лишь во вторую — от взаимопомощи со стороны общины. Непременным условием такой взаимопомощи становится уже не ритуал, а основанное на правилах и нормах участие в совместных делах общины — защита от нападений извне, борьба с природными стихиями (пожарами и наводнениями) и организация совместных работ. Индивидуальная активность основывается теперь на личной способности к живому созерцанию своего одомашненного Мира, на непосредственном знании его составных элементов и последовательности тех действий, которые обеспечивают его нормальное функционирование. Обогащение этой способности к живому созерцанию происходит уже в процессе обнаружения скрытых возможностей интенсивного хозяйствования на основе собственной догадки или обмена опытом внутри общины. Связывать все со всем (спонтанные природные процессы с заботой о домашнем хозяйстве, индивидуальную активность с общественной обязанностью, обмен опытом с поиском новых возможностей) приходится уже не с помощью мифа, а на основе и с помощью интуиции.

Интуиция и мифология тождественны по признаку универсальности каждой из них по отношению к своему собственному Миру, но диаметрально противоположны, во-первых, по исходному основанию и направленности. Исходным основанием мифологии является целостность родовой жизни, а ее направленность детерминирована необходи-

мостью безраздельного воздействия на частную жизнь любого индивида. Для интуиции, напротив, исходным основанием является частная жизнь индивида, а ее направленность продиктована необходимостью осознания предельной целостности своего, поначалу очень малого Мира. Они противоположны, во-вторых, еще и по способу существования, и по форме актуализации. Мифология сама «встроена» в целостный мир первобытного бытия, а ее форма на любом этапе своей актуализации остается принципиально нерелексивной. Интуиция, напротив, рождается с момента овладения языком и с пробуждением сознания каждого индивида, а формой ее конкретной актуализации всегда является обратная связь, или, говоря иначе, р е ф л е к с и я. Интуиция, правда, характеризуется еще минимальной рефлексией, представленной всего лишь в виде мгновенного озарения, догадки. Она еще неустойчива как форма постижения действительности, оставаясь живым созерцанием, максимально приблизившимся к форме знания, но еще не ставшим таковым. Знание, как известно, всегда опосредствовано абстракцией, отвлечением от всякой чувственности, создающим эффект дистанцирования от «здесь и теперь» постигаемой реальности. Именно этого дистанцирования от объективной реальности и недостает интуиции, которая соединяет внутри себя живое созерцание и непосредственное знание.

Подведем итог тем общеисторическим преобразованиям, которые происходят во взаимосвязанном процессе неолитической революции, возникновения первых поселений «полупастушеского, полупастушеского» типа и соответствующих этой новой реальности сдвигов в духовной жизни людей. Поскольку нас интересуют лишь те сдвиги, которые имеют непосредственное отношение к происхождению философии, то итог этот может быть выражен предельно кратким образом. Самый глубокий исток философии находится не внутри мифологии, а во внешней для нее и дополнительной по отношению к ней форме постижения мира. Он находится в интуиции, рожденной самой реальной жизнью людей, их обновленными потребностями, их новой чувственностью и интеллектом.

Интуицию от философского самосознания отделяет еще такой же долгий путь, какой отделяет брошенное в землю зерно «дикого» злака от богатого урожая окончательно «окультуренного» растения. Но почему именно в интуиции скрывается начало тех духовных трансформаций, которые в конечном итоге с необходимостью приводят к возникновению философского самосознания? Дело здесь не только в том, что интуиция, еще не являясь знанием как таковым, уже непосредственно приближается к нему. Еще важнее тот факт, что чувственность и интеллект образуют в интуиции единое простран-

ство человеческой субъективности, находящееся в неразрывном соответствии с объективной целостностью преобразуемого людьми того Мира, в котором они непосредственно живут. Исключительно важен и тот факт, что данная в интуиции целостность субъективно-объективного бытия людей так и остается навсегда неопределенной и в этом смысле принципиально неуловимой в контексте будущего. Говоря иначе, интуиция создает лишь принципиальную возможность для последующих трансформаций, направленных в сторону рационального знания, но не больше. Этот факт имеет для нас как ближайшее, так и отдаленное значение. Ближайшим значением ситуации неопределенности, связанной с интуицией, является необходимость поиска и нахождения новых, дополнительных оснований для понимания того, как происходит дальнейшее становление и усложнение духовной жизни людей. Логически из интуиции нельзя вывести даже элементарную абстракцию, поскольку живое созерцание и непосредственное знание неотделимы так же, как неотделимы верх и низ, правое и левое и все иные бинарные оппозиции. Отсюда вытекает целая совокупность новых поисковых задач, требующих учета времени и обнаружения дополнительных перемен, связанных с дальнейшим становлением цивилизации.

Вывод об интуиции как о том исходном основании, на котором в конечном итоге вырастает философия, в первую очередь должен быть обоснован и осмыслен исторически.

3. КОНКРЕТНО-ИСТОРИЧЕСКИЕ УСЛОВИЯ ВОЗНИКНОВЕНИЯ ФИЛОСОФИИ. ФЕНОМЕН ВЕРЫ

Нашей задачей становится теперь ответ на вопрос: имеется ли какая-то единая последовательность исторических событий, которая к VI веку до новой эры приводит к возникновению философии? Чтобы понять эту единую закономерность, попытаемся обособить историю становления цивилизаций в тех регионах Старого Света (в Индии, Китае и Греции), где эта цепочка оказалась успешно реализованной, и полностью абстрагируемся от тех случаев, когда эти процессы оказались либо надолго затянувшимися, либо прерванными, например, на стадии возникновения «предфилософских» идей.

Сколь искусственным и формальным ни казался бы на первый взгляд такой исследовательский прием, он сразу же обнаруживает весьма любопытные исторические совпадения.

В IV—II тысячелетиях во всех этих трех регионах начинается вторая, теперь уже городская стадия становления цивилизаций. В Индии в долине Инда возникает высокоразвитая городская культура, названная историками цивилизацией Хараппы. По территории она превосходила аналогичные цивилизации Древнего Египта и Двуречья и ничуть не

уступала им по своему развитию. Об этом свидетельствуют такие признаки, как плановая застройка городов, наличие двух- и даже трехэтажных зданий, развитое ремесленное производство и торговля, наличие искусства и письменности. На Балканском полуострове в III—II тысячелетиях складывается сначала Минойская цивилизация (на Крите), а затем и Микенская — на других островах и в материковой части Греции. Минойская и Микенская цивилизации отличаются множеством дворцовых хозяйств и мощными цитаделями, развитым бюрократическим аппаратом и письменностью, ремеслом и богатым искусством. Раскопки обнаруживают здесь, например, на острове Тире, мощные улицы и трехэтажные здания с богатыми росписями. Все земли обычно делились на две категории, одна из которых находилась в частном владении, а другая — в общинном. Примерно в это же время складываются первые протогородские цивилизации и в Китае. Особое место среди них занимал раскопанный в Хэнани «великий город Шан», как его именуют древнейшие «гадательные надписи», найденные там же. Во всех трех регионах государственное устройство имело сходные черты. Это сходство выражалось в наличии более или менее деспотической царской власти, частых конфликтах и практиках временных объединений, а также в стремлении нарождавшейся знати поставить под свой контроль остальных граждан, в роли которых выступали свободные земледельцы — главы патриархальных семей.

В течение второго и на переходе к первому тысячелетию все эти первые городские цивилизации погибают. Начало упадка в хараппской культуре относится к XX—XIX векам, и к XVI веку упадок обнаруживается уже в весьма выраженных формах. В Греции начало упадка микенской культуры относится к XIII веку, а последний дворец погибает в конце XII века. Цитадели разрушаются. Крупные монументальные постройки исчезают. Замирает городская жизнь, и ослабляется государственный контроль, хиреет торговля, и, наконец, исчезает даже письменность. На рубеже II и I тысячелетий погибает и государство Шан в Китае. На его месте поначалу складывается сравнительно большое, хотя и непрочное государственное образование, которое носит название Западного Чжоу, но и его история в VIII веке завершается, и на том же месте возникает множество самостоятельных государств.

Поначалу историки чуть ли не единодушно объясняли этот факт внешними причинами, в первую очередь нашествием чуждых племен — арийских племен в Индии, вторжением в Грецию с севера Балканского полуострова дорийских племен и мощным давлением варварской периферии на территорию Западного Чжоу в Китае. Но к настоящему времени у археологов и историков складывается все более твердое убеждение в том, что среди причин и обстоятельств, вызвавших во всех этих регионах упадок культуры, на первом месте (и по времени, и по суще-

ству) стоят внутренние процессы. Внешние климатические и тектонические катастрофы, конфликты с соседями и миграционные волны лишь накладываются на внутренние слабости, истощая внутренние резервы и придавая всей совокупной ситуации трагически неотвратимый характер и смысл.

Первые цивилизации оказались неустойчивыми по многим причинам. Очаги производящей экономики нуждались в защите от внешних, разрушительных воздействий, какой бы конкретный характер они ни носили. Но сложившаяся власть при всей ее кажущейся централизации была слишком слабой, чтобы консолидировать внутренние силы как для противодействия природным стихиям, так и для защиты от натиска чуждых племен и тем более мощных межплеменных союзов. Деревенские общины были внутренне едины, но кроме начинающейся кооперации, вызванной зарождением ремесла и обмена, прочных связей между собой еще не имели. Тем более слабыми были «неформальные» связи между индивидами, принадлежащими к разным деревенским общинам. Все это в совокупности и определило постепенное ослабление и конечную гибель первых цивилизаций.

Что же касается так называемого «вторжения» чуждых племен и «завоевания» ими тех территорий, на которых располагались первые цивилизации, то, как нам представляется, подлинный смысл этих событий по сути дела еще не осмыслен. Первый шаг в приближении к пониманию общей картины перемен был сделан археологами. Какое-то время тому назад значение «завоеваний» и «вторжений» явно преувеличивалось, поскольку им отводилась решающая роль как в разрушении старых цивилизаций, так и в последующем возрождении и принципиальном обновлении тех цивилизаций, которые пришли им на смену. Факты заставили внести существенные коррективы в эту картину. В первую очередь обнаружилось, что наиболее интенсивные миграционные процессы происходят во всех трех регионах слишком поздно, чтобы приписать им решающую роль в гибели первых цивилизаций, но слишком рано, чтобы отвести им такую же решающую роль в непосредственном рождении тех цивилизаций, в недрах которых и возникает философия. Проникновение дорийских племен на территорию Греции начинается в XIII веке. Окончание миграционных процессов внутри греческого мира и установление межплеменной стабильности приходится на X век. А новый цивилизационный подъем начинается только в VIII веке. Вполне сопоставимы с этим хронологические вехи проникновения арийских племен в Индию (XII—X века) и становления Магадхско-Маурийской эпохи (середина первого тысячелетия). Временные границы наиболее интенсивного варварского давления в Древнем Китае более размыты, но и здесь временной интервал между гибелью Западного Чжоу (VIII век) и особо интересующей нас эпохой Чжаньго (VI—IV века) ос-

тается весьма значительным. Хронологические уточнения позволяют сделать вывод, что содержанием этого относительно самостоятельного периода в истории Древней Индии, Греции и Китая являются не столько демографические катаклизмы (бурные миграционные процессы), сколько крайне медленные и постепенные этнические преобразования, имеющие исключительно важный социальный смысл — переход к новому этапу стабильных взаимоотношений в общественной жизни людей. Таковы факты, установленные современной наукой и положившие конец упрощенным представлениям о возникновении цивилизаций второй волны. Но есть еще две особенности у этого переходного по сути дела периода, последствия которых концептуально еще не оценены.

Характеризуя этнические трансформации, исследовательская мысль практически совсем не задумывается над тем, что этнические взаимодействия всегда и з б р а т е л ь н ы. Очаги цивилизаций первой волны были окружены первобытными племенами. И поскольку сложившаяся хозяйственная жизнь деревенской общины была в принципе несовместимой с жизнью первобытной общины, постольку их этническое взаимодействие носило исключительно внешний, либо силовой, либо основанный на взаимном интересе случайный (например, обменный) характер. Но дорийцы, арии и цюаньжуны, а также племена ди, принадлежащие к «скифскому миру», были преимущественно скотоводческими по характеру своей хозяйственной жизни, сочетающими пастушеский образ жизни с относительно (временной) оседлостью, собирательством, а иногда и с земледелием. Для коренного населения ослабленных и угасающих цивилизаций первой волны они, конечно же, были «чужеродными пришельцами», «варварами» и поначалу наиболее страшной угрозой. Но не забудем, что само коренное население вело «полуземледельческий, полупастушеский» образ жизни, в принципе вполне совместимый с образом жизни пришельцев. Различие между коренным населением и пришлыми племенами было различием между двумя типами цивилизационного становления, способными к внутрихозяйственному взаимодействию и на этой основе сначала к этнокультурному, а затем и к социально-политическому единению. Если с этой точки зрения посмотреть на так называемые «темные века» и кажущиеся хаотическими процессы «смутного времени», то общая картина всего переходного периода приобретает закономерный и позитивный смысл — смысл стихийной и глубинной подготовки нового цивилизационного подъема. Именно в этот период, по крайней мере, в тех трех регионах, о которых у нас идет речь, закладываются объективные и субъективные предпосылки цивилизаций иного, радикально обновленного типа.

Цивилизации первой волны были еще внутренне гомогенны: они вырастали на едином хозяйственном (земледельческом) основании, по отношению к которому пастушество, а точнее говоря, стойловое содержание скота, всегда оставалось вспомогательным, спонтанно вырастающим видом хозяйствования. Столь же спонтанно, по мере нарастающей необходимости, складывалось ремесленное производство, возникала торговля, а по всей вероятности, и система так называемой царской власти. И, наконец, в качестве субъективного основания в это время повсеместно выступает один и тот же интеллект оседлого земледельца и интуиция как способ его непрерывного обновления.

В процессе переходного периода столь же стихийно начинает складываться новое внутреннее, но уже гетерогенное основание, на котором в дальнейшем и начинают бурно развиваться цивилизации второй волны. Исходным элементом этого основания становится разнородность хозяйственной жизни нового этнического целого. «Пришельцы» принесли с собой столь же длительно и спонтанно складывавшиеся навыки и опыт кочевого скотоводства, выросшего из пастушеского способа жизнедеятельности. Перекочевав в местность, экологически выгодную для земледелия, пришельцы встали перед необходимостью либо перенимать опыт оседлого земледелия, либо искать новые экологические ниши, более благоприятные для сочетания земледелия со скотоводством, но уже не кочевого, а полупастушеского типа. Оптимум и был найден в переходе к более интенсивным способам земледелия (например, с использованием тяглового скота и железного плуга) в сочетании, например, с овцеводством. Вторым элементом этого же основания становятся ремесло и торговля. Разнородность хозяйственной жизни делает их специализированными формами личностного бытия, ориентированными на организацию элементарного и эквивалентного обмена между продуктами пастушества и земледелия. И, наконец, еще одним элементом складывающегося единого основания становится новый тип власти, внутренне разнородной по своему существу и потому возможной только через стихийно складывающуюся согласованность действий разных людей, живущих рядом друг с другом, заинтересованных друг в друге, но принадлежащих к существенно отличающимся друг от друга социальным общностям.

Второй особенностью интересующего нас переходного периода являются изменения в сфере субъективного отношения к тем переменам, которые произошли в реальной жизни людей.

Духовный мир кочевника, перешедшего к пастушескому образу жизни, отличался от духовного мира оседлого земледельца целой совокупностью черт, порожденных той средой его природного обитания и созданной его далекими предками культуры, в которую индивид был

постоянно погружен. Если последовать за типологией восприятий, разработанной Леруа-Гураном, то способ восприятия пространства кочевником-скотоводом придется отнести к промежуточному типу. Это был «статический» и одновременно «маршрутный» тип. С первых и до последних дней своей жизни скотовод находил себя внутри одного и того же циклически повторяющегося и в этом смысле неизменного Мира, — посреди бескрайней степи, над которой простиралось безбрежное небо. Но этот кажущийся вечным и бесконечным Мир не был для него внешним и чуждым: вслед за своим стадом передвигался и сам кочевник, ощущая себя составной частью этого мира и одновременно прокладывая по своему выбору и разумению путь от одного пастбища к другому.

Своеобразным был и интеллект кочевника-скотовода. В своих главных чертах он тоже занимал промежуточное место между интеллектом первобытного охотника и интеллектом оседлого земледельца. С первым его соединяла зависимость от жизни рода и родовой памяти, со вторым — сезонная оседлость и индивидуальная (семейная) активность пастушеского периода жизни. Но устойчивость родовой жизни скреплялась уже не только ритуалом, но еще и необходимостью периодических массовых перекочевов и связанной с этим организованностью и суровой дисциплиной. Спонтанная готовность соблюдать внутреннюю дисциплину поведения диктовалась и другими жизненными обстоятельствами (например, длительной засухой или падежом скота), оставлявшими в качестве единственной возможности для выживания всего рода набег на соседние оседлые народы и насильственный захват созданных ими благ. Такой способ существования постепенно и неуклонно выковывал не только стихийную дисциплину мышления, его внутреннюю логику, но и способность принимать на веру родовые представления о началах жизни рода и пределах космического бытия. Опора на веру и обусловленная жизнью рода внутренняя дисциплина («родовая логика») индивидуального мышления отличают этот тип интеллекта и от мифомышления (с его опорой на доверие и «логику» воображения), и от интеллекта оседлого земледельца.

Не бывает, конечно, ни «чистого» мифомышления, ни таких же «чистых» типов интеллекта оседлого земледельца или кочевника-скотовода. В реальной жизни между ними всегда остается множество переплетений и переходов. Эти переходы и сплетения всегда были и будут, поскольку принципиальная возможность для них исторически предзадана в едином для всего человеческого рода устойчиво сохраняющемся алгоритме «знак — совместное переживание — предмет культуры — память». Именно эта, ставшая обязательной и универсальной структурообразующая связь создает ситуацию свободы в ее социально обус-

ловленных трансформациях и в разнообразии вариантов чувственности и мышления. Но эта свобода всегда ограничена, будучи обусловленной массовым взаимодействием людей, характером их жизнедеятельности, региональными (в том числе экологическими) условиями и, наконец, длительностью того времени, в течение которого все эти факторы воздействуют друг на друга. Об этом приходится помнить, и это приходится понимать, поскольку феномен веры в его генезисе до сих пор в достаточной мере не осмыслен. На наш взгляд, теоретически феномен веры следует столь же строго отличать от феномена доверия, характерного для мифомышления, сколь строго в концептуальном смысле приходится различать религию и мифологию. Но в практическом отношении субъективный мир кочевника остается в полном смысле этого слова религиозно-мифологическим.

Суть и смысл всего переходного периода в Древней Индии, Греции и Китае заключается именно в том, что там сложились объективные и субъективные предпосылки для интенсивного и длительного по времени формирования новых этнических общностей. Активную роль при этом пришлось играть индивидам с самым разнородным жизненным опытом, с существенно разным интеллектом и весьма различающимися способами восприятия...прежних Миров. Но отныне, здесь и сейчас, приходилось жить вместе, жить в одном и том же существенно усложнившемся Мире и искать для этого Мира совершенно новые ориентиры.

4. СТАНОВЛЕНИЕ ГЕТЕРОГЕННОГО ТИПА ДУХОВНОЙ ЖИЗНИ ЛЮДЕЙ. ФЕНОМЕН ЗНАНИЯ

Нашей новой задачей становится обнаружение того всеобщего основания, на котором некоторые региональные варианты духовного поиска обретают один и тот же инвариантный смысл, независимо от различий, которые неизбежны в условиях исторической и географической изоляции исследуемых регионов. Дело в том, что отмеченная выше синхронность исторических преобразований во всех трех регионах отнюдь не может стать решающим аргументом по отношению к нашей конечной цели — пониманию того, как стал возможным в принципе феномен философской формы духовной жизни людей. Прогресс исторического знания может внести, а можно сказать, даже навёрняка внесет в эту картину множество уточнений. Единственное, в чем заключался смысл нашего исторического анализа, это установление определенного сходства в глубинных закономерностях развития и в основных тенденциях целостного развития этих регионов. В том, что такое сходство есть, у нас нет никакого сомнения. Отсюда возникает

новый вопрос, имеются ли соответствия (и если имеются, то какие конкретно) между изменениями в материальной жизни людей и теми сдвигами, которые происходят в их внутреннем, субъективном мире, в их духовной жизни накануне возникновения философии.

Чтобы разобраться в этих трудностях, необходимо довести до конца анализ исторических предпосылок и условий, которые тоже предшествуют возникновению философии, но уже совершенно иначе, чем прежде, поскольку теперь они непосредственно входят в само содержание процесса возникновения, становясь его уникальной внутренней формой.

Два исторически значимых факта должны стать теперь предметом нашего особого внимания.

1. В VIII—VII веках во всех этих регионах начинаются новые цивилизационные преобразования. Будучи поначалу совершенно неприметной, вторая цивилизационная волна поднимается затем с нарастающим ускорением. Этот процесс непрерывного усиления и расширения, поражающий воображение современных исследователей, продолжается примерно два столетия.

2. К VI—V векам в каждом из этих регионов завершается становление самобытной и богатой духовной культуры, внутри которой в конечном счете и возникает философия.

Начало новых цивилизационных преобразований, если судить о них с археологической точки зрения, кажется совершенно неуловимым и непонятым. В Греции, например, как накануне VIII века, так поначалу и в течение всего этого столетия, люди жили и продолжали жить в мире небольших хозяйственно автономных деревенских общин. Основную часть населения и раньше, и в VIII веке составляло крестьянство. Аристократическая часть греческого общества мало чем отличалась по образу жизни от крестьян. Рабов было еще очень мало. Практически не было больших общественных зданий, храмов и тем более театров. И все-таки в VIII веке начинается какое-то странное оживление всей жизни людей. Начинается, например, колониционный процесс, но никакой сколько-нибудь заметный демографический подъем ему не предшествует. Появляется новая форма человеческих объединений — полис, но основным признаком его возникновения остается всего лишь так называемый синойкизм, то есть совместное поселение нескольких ранее обособленных деревенских общин. Возникает и письменность, но никакого сходства с письменностью Микенской эпохи она уже не имеет. Теперь это уже алфавитная письменность, дошедшая и до нашего времени.

Аналогичные процессы происходили и в Индии, с тем отличием, что здесь они сплетаются с процессом проникновения индоарийских племен в долину Ганга и складыванием системы варн (сословий). Хронологически весь этот период был еще более растянутым и постепенным.

Единственное, о чем научные данные говорят со всей определенностью, так это о том, что эти процессы намечаются еще в X веке, а завершаются, как и в Греции, к середине первого тысячелетия. Но к этому времени мы находим в долине Ганга, на том месте, где когда-то были сплошные джунгли, большие города с развитым ремеслом, торговлей и политической жизнью. В какой конкретно момент времени происходит перелом от эпохи «смутных» по своему характеру и значимости перемен к эпохе становления новой цивилизации, археология сказать, по крайней мере в настоящее время, просто не в состоянии.

И, наконец, в Китае в первой половине VIII века происходит, казалось бы, тоже рядовое для эпохи межплеменных столкновений и этнического противоборства событие — столица Западного Чжоу переносится далеко на восток, а на прежнем месте некоторое время спустя постепенно складывается устойчивый комплекс так называемых срединных царств. Срединные царства находились в постоянных контактах с этнически разнородными малыми и крупными социально-политическими общностями. В отдельные периоды число этих государств доходило до двухсот, от которых к середине первого тысячелетия, когда происходит пышный расцвет китайской цивилизации, остается менее тридцати.

Неспособность археологии зафиксировать момент перелома от конца переходной эпохи к началу нового этапа преобразований, знаменующих собой зарождение цивилизаций второй волны, связана с тем обстоятельством, что никаких материальных изменений феномен «перелома» фактически и не требует. Множество «элементов», в роли которых выступают общины самого разного типа, начинают устанавливать между собой внутреннюю связь. Их старые, ранее обособленные «функции», в свою очередь, утрачивают стихийный характер и, притираясь, начинают обретать общую «структурную» взаимообусловленность. С п с и х о л о г и ч е с к о й точки зрения этот «перелом» потребовал всего лишь массового осознания того факта, что форма силового разрешения всех жизненных проблем, связанных с расселением и претензией на единовластное владение всей территорией, губительна для всех. С э т н и ч е с к о й точки зрения этот же «перелом» означал, что за время долгого соперничества племенная структура продолжала распадаться, поскольку общины, принадлежащие к разным родам, вынуждены были селиться рядом, обмениваться друг с другом продуктами своего труда и вступать в брачные отношения, постепенно складываясь в новый этнос. И, наконец, с п о л и т и ч е с к о й точки зрения этот же «перелом» свидетельствовал о начале договорных отношений нового типа между прежними носителями власти, в роли которых могли выступать и мелкие царьки, и вожди племен, и родовая знать, и выборные представители отдельных общин. Содержанием всех этих договорных отношений «нового типа», удовлетворяющим всех людей, уставших от бесконеч-

ных раздоров, могло быть только одно — признание принципов естественного права на владение той территорией, которая на момент договора некоторой общиной оказалась уже занятой.

Все эти психологические, этнические и политические перемены имели один и тот же итоговый смысл, но двоякую — объективную и субъективную — значимость. Для повседневной жизни людей особо значимым был тот факт, что время стихийного передела территорий, порожденного миграционными процессами и противоборством разнотипных этносов, в основном закончилось, и наступило время стабильности. Именно этой, новой и желанной ситуацией объясняются и начавшееся оживление реальной жизни, и его «странные» проявления. Греческая колонизация создает новые возможности для той части населения, которая недовольна стабилизацией, и одновременно устраняет эту наиболее беспокойную часть из метрополии. Стягивая население окрестных деревенских общин под защиту крепостных стен, практика синойкизма создавала гарантию для нормализации повседневного бытия. Вместе с тем открывались новые возможности для развития ремесла и торговли, а в дальнейшем и для превращения зарождающегося полиса в политически оформленную целостность. Внутри полиса его население практически с самого начала оказывается разделенным на три сословия — родовую знать, крестьян и ремесленников, с их особыми интересами и политическими ориентациями. И, наконец, письменность, создаваемая по алфавитному принципу, новому для всех без исключения этнически разнотипных частей городского населения, создавала реальные условия не только для экстенсивного развития общегреческой цивилизации, но и для радикальной трансформации ее духовной культуры.

К VI—V векам во всех трех регионах происходят радикальные сдвиги, и наиболее значимым из них стал расцвет цивилизации. В Греции, например, на месте прежнего деревенского мира появляется множество городов-государств с местными рынками, развитым ремеслом и разнообразной политической жизнью. Внутри каждого города появляются прекрасные общественные здания, храмы, театры и стадионы. Греческие колонии занимают уже чуть ли не все берега Средиземноморья, а торговые связи и денежные отношения более или менее прочно связывают их друг с другом, с местным (негреческим) населением и с метрополией. Аналогичные перемены происходят к этому времени в Китае и Индии.

В то же самое время во всех трех регионах впервые проявляются и чем дальше, тем основательнее нарастают существенные различия в темпах, формах и путях развития цивилизационных преобразований. Наиболее архаичными остаются цивилизационные сдвиги в Индии. Слово «арья» теперь уже утрачивает прежний узкоэтнический смысл,

поскольку индоарийские пастушеские племена стали составной частью нового этноса, но следы его преимущественной значимости сохранились и в сословных различиях, и в культах, и в консервативности политической организации социума. Свобода общения и обмена деятельностью ограничивается еще и тем обстоятельством, что на базе ведийского языка и местных диалектов складывается не единый язык, а разные виды индоарийских языков, в том числе эпический санскрит. Хотя в результате роста городов и оживленной торговли в Индии возникает денежное обращение, главным богатством индийца все же остается скот — быки, которые были тягловой силой, и коровы, дававшие важнейшие продукты питания.

Основой процветания цивилизации в Древнем Китае становится земледелие. К середине первого тысячелетия здесь происходят кардинальные изменения, связанные с освоением плавки железа и созданием гидротехнических сооружений. Распространение железных орудий и ирригация позволили существенно расширить площади обрабатываемых земель и перейти к интенсивной системе земледелия, что и определило расцвет цивилизации в течение двухвекового периода Чжаньго. Родовые отношения в Китае были поэтому разрушены наиболее радикально.

Что же касается Греции, то здесь на первый план выходят ремесло и торговля. Недостаток и относительная бедность земли на материковой части Греции, с одной стороны, и «великая греческая колонизация», с другой — сделали Грецию очагом наиболее продвинутого, бурно развивающегося типа цивилизационных перемен. Таким образом, расцвет цивилизации в Индии, Китае и Греции достигается на основе тождественных этнокультурных процессов (и потому примерно совпадает во времени), но при существенно различающихся экономических условиях.

Другой, не менее существенный по масштабам и последствиям сдвиг происходит в социальной сфере: межплеменные и межобщинные отношения повсеместно вытесняются политическим противоборством сословий внутри государств. Возникновение городов и образование в долине Ганга государств Древней Магадхи сопровождается разделением всего населения на три сословия (варны) — брахманов («знающих священные тексты»), кшатриев (военную знать) и вайшьев (свободных общинников — главным образом земледельцев и скотоводов). Несколько позднее складывается и четвертая варна — шудра, в которую включалось все неравноправное население, в том числе разорившиеся соплеменники и... ремесленники.

В Китае трансформация социальной структуры развернулась в другом направлении. Основное противоборство происходит здесь между правителями, не желающими мириться с номинальным смыслом цен-

тральной власти, и наследственной аристократией, отстаивающей свои потомственные привилегии. В ходе этого противоборства число соперничающих царств в Китае постепенно сокращается, а сильнейшие из них медленно эволюционируют в сторону военно-бюрократических деспотий. Кроме двух указанных соперничающих сил, китайское общество включало еще и свободных земледельцев-общинников, среди которых все более возрастало имущественное неравенство и долговое рабство. Ремесленники и торговцы в Китае какой-то самостоятельной политической силой не были и, как правило, поддерживали правителей в их борьбе с наследственной знатью.

Сопоставление структурных социальных изменений по одному и тому же параметру — месту и роли сословия ремесленников — приводит к выводу, что наиболее архаичными эти изменения были в Индии, а наиболее продвинутыми — в Греции. В социальной структуре греческого полиса сословие демиургов (ремесленников), хотя и считалось низким (по отношению к родовой знати и земледельцам), было одним из наиболее активных. К многочисленному сословию демиургов в Греции относились не только мелкие ремесленники, но и матросы, строители, торговцы, врачи, художники, поденщики и т.д.

Еще более неравномерной во всех трех регионах была социальная значимость торговли и социокультурная роль людей, деятельность которых постоянно соприкасалась со сферой *эквивалентного обмена*. В Греции торговля, и в особенности морская торговля, содержала в себе значительные потенции как для сближения и внутренней консолидации демоса внутри каждого отдельного полиса, так и для складывающегося самосознания нового общегреческого этноса. Из метрополии на колониальную периферию к этому времени (VI—V вв.) шел мощный поток изделий ремесленного производства, а также продуктов специализированного сельского хозяйства — вино и масло. Столь же мощным был и обратный поток из колоний в метрополию — поток сырья, массовых продуктов питания, особенно товарного хлеба, и рабов. Оживленная торговля была характерна для рассматриваемой эпохи и в Китае, и в Индии. На пересечениях сухопутных и речных торговых путей возникали многолюдные города, которые становились центрами бурной политической, хозяйственной и духовной жизни, но сравниться с аналогичными процессами в Греции ни по масштабам, ни по интенсивности они, конечно, не могли.

Почему приходится судить о степени и мере опережения или отставания той или иной региональной цивилизации в зависимости от места и роли в жизни социума не земледельческого сословия и уж тем более не родовой знати, а именно сословия демиургов? Прежде всего, потому что жизненное благосостояние этого сословия целиком и без остатка зависит от *обмена* результатов его труда на продукты земледелия

и скотоводства. Ремесленник объективно заинтересован в благосостоянии, основанном на всемерном развитии всех разновидностей продуктивного хозяйства. Кроме того, труд демиурга по своему внутреннему существу является т в о р ч е с т в о м. В смысловом спектре древнегреческого слова «демиург» значится не только ремесленник, но и мастер, строитель, творец. И это не случайно. Земледелец и скотовод имеют дело с природой. Наблюдательный земледелец целиком зависит от живого созерцания природных превращений. Лишь в непосредственном знании их циклически повторяющегося единства он ищет и находит все более хитроумные способы извлечь из природы свой собственный, медленно возрастающий продукт. У природы вынужден учиться и скотовод. От ее милостей, в которые приходится только верить, зависит не только желанный приплод, но и его собственное благополучие. Напротив, вся жизнь и все благополучие людей третьего сословия зависят совсем от иных условий и обстоятельств, делающих это сословие социально единым при всем бесконечном многообразии видов и типов их практической деятельности. В Греции демиургом называли гражданина, занимающегося какой-либо деятельностью за вознаграждение. Изделие демиурга и в качестве своем, и по количеству, и по времени изготовления зависит не от сезонных циклов и не от милостей природы, а от собственного умения и совершенства орудий. Ремесло, таким образом, не просто связывает все прежние типы деятельности — земледелие и пастушеское скотоводство, поскольку непосредственно (и круглогодично) обслуживает их, но и становится в н у т р е н н е обусловленным. Демиург вынужден непрерывно проигрывать в уме проблемные ситуации, конкретное содержание которых зависит от наличия и качества сырья, орудий труда, собственной смекалки и, что особенно важно, от знания того, как могут быть использованы другими людьми создаваемые им изделия, например, плуг или седло. В деятельности ремесленника знание впервые становится опосредствованным знанием, знанием как таковым, в отличие от интуиции земледельца и веры скотовода. Именно знание и сближает как самого «творца» с его «творением», так и все три разновидности продуктивной деятельности. Феномен знания возникает, таким образом, на принципиально новом основании, дополнительном по отношению не только к мифологии, но и к интуиции, и к вере. Субъективная сфера нового складывающегося этноса становится одновременно и внутренне разнородной, и тяготеющей к единству.

Указание на факт разнородности субъективной сферы, складывающейся в процессе становления цивилизаций второй волны, останется непродуктивным до тех пор, пока мы не различим в этом сложном и динамичном конгломерате его ведущие тенденции. Таких тенденций

поначалу было три. Одна из них — психологическая — складывается на основе непосредственного речевого общения индивидов, всегда и во всех обстоятельствах оставаясь предельно изменчивым сплавом бессознательных, подсознательных и частично осознаваемых влечений, мотивов и умонастроений.

Вторая тенденция — рефлексивная — формируется на основе внутренних, глубинных процессов, детерминированных рождением нового, сложного по своему составу этноса, части которого долгое время остаются носителями разных способов восприятия пространства, типов интеллекта, а теперь еще и форм знания. Лишь в конечном счете все они соединяются в целостный способ мышления, основанный на динамике прямых и обратных связей.

Начало и внутренний смысл этой наметившейся тенденции уже рассмотрены. Нам остается осмыслить лишь те вторичные процессы, которые становятся катализаторами, ускоряющими процесс соединения обособленного и разнородного во внутренне связанное и единое. Таких катализаторов было поначалу два — один стихийный, спонтанно вырастающий благодаря развитию торговли, а второй — осознанный, формирующийся в процессе становления политических интересов и политического самосознания.

Ни торговля как таковая, ни сам торговец нас, конечно, не интересуют. Но без идеи эквивалентности, с которой органически связан этот род деятельности, немыслимы ни сама производящая экономика в ее самодостаточной целостности, ни тот способ мышления, который делает эту самодостаточность внутренне возможной. Реальная встреча земледельца, пастуха и ремесленника происходит на «рынке», и только там, в процессе общения и обмена мнениями, происходит «глубинное» согласование различающихся интересов и тех видов знания, которыми индивиды непосредственно обладают. Проникая во все поры общественной жизни людей, торговля несет с собой смысл соотносительности не только трудовых усилий и не только равенства или неравенства собственной доли индивида в совместной жизни полиса, но еще и значимости самих идей. Немаловажен и непосредственный опыт торговой деятельности индивида. Деньги требуют не только счета, но и расчетливости, умения быстро соотносить между собой разные по качеству и количеству вещи, ценить время и сводить к звонкой монете, казалось бы, совершенно неосязаемые услуги. Мышление и есть основанная на прямой и обратной связи способность абстрагироваться от своих собственных, интуитивных представлений, находить необходимые для общения чувственные образы, речевые аналоги или метафоры, и с их помощью временно переходить на «точку зрения» другого человека,

с иным типом восприятия пространства, иным интеллектом и иной формой знания.

Значимость политического противоборства для становления самосознания людей этой эпохи и его роль во внутренней жизни полиса прекрасно описана в исследованиях Ж.-П.Вернана и не нуждается поэтому в каких-либо дополнениях. Зато становлению третьей — духовной — тенденции в становлении целостной субъективной сферы этого времени должен быть уделен максимум внимания, поскольку именно она является особенно важной для понимания тождества и региональных особенностей процесса происхождения философии.

Феномен духовной, но еще не рефлексивной культуры возникает уже в условиях первобытности, где он существует в форме мифологии. В те времена люди представляют Дух в качестве внешней и чужеродной силы, скрытой за реальными вещами и стихиями и обладающей необъяснимым подобием самому человеку как живому и мыслящему существу. Уверенность в существовании этой чужеродной одухотворенности основывалась на фактах присутствия вокруг людей множества явлений, обладающих собственной потенцией и потому кажущихся людям олицетворенными. Олицетворялись не только неорганические стихии и живые существа, но и непонятные по происхождению социальные феномены (в античной мифологии, например, Посейдон, дриады, музы, судьба — Ананке и т.д.). Причиной олицетворения был сам человек, который с помощью имен обозначал те явления и вещи, которые встречались на его пути. Но с того момента, когда некоторая чужеродная вещь или явление получали имя, последнее становилось тенью самой этой вещи, сопровождая каждый ее контакт с человеком. Сталкиваясь, например, с бушующей морской стихией, имеющей ее «собственное» имя и вызывающей целую гамму чувств и фантастических образов в собственной душе индивида, архаический человек неизбежно одухотворял и олицетворял само море. Поскольку единственно универсальным способом олицетворения в этот период являлся основанный на доверии миф, постольку вся духовная культура первобытной эпохи всегда оставалась гомогенной.

Духовная культура земледельцев, характерная для цивилизаций первой волны, была тоже гомогенной, но основанной уже не на мифе, а на интуиции. И только теперь, начиная с VIII—VI веков, накануне и в период расцвета цивилизаций второй волны, духовная культура впервые становится гетерогенной. Она складывается на этнически разнородном, хотя и тяготеющем к внутреннему единству, сознании. Политическое сознание в свою очередь, с одной стороны, формирует у всего свободного населения всеобщие гражданские идеи и чувства, а с другой — выступает гарантом независимости каждого частного домохозяйства («ойкоса») как основной экономической и социальной едини-

цы внутри полиса. Кроме этнического и политического сознания, духовная культура формирующейся цивилизации включала и мифологическое сознание как пережиток древнего родового отношения к миру, и языческое сознание, основанное на той вере, с которой появились на данной территории пришедшие с севера пастушеские племена. Поскольку знание становится в принципе возможным, зарождаются первые научные представления, особенно математические и астрономические. И наконец, в процессе становления гражданского самосознания полиса во внутреннюю структуру всей субъективной сферы входит еще и идея «логоса» как той еще весьма неопределенной речевой основы, которая становилась формой объективации всех тяготеющих друг к другу интенций. В VI—V веках существительное «логос» имело в греческом языке более двадцати различных значений, в том числе «слово», «рассказ», «повествование» и др. [25. С. 19].

Становление духовной тенденции, неудержимо разрастающейся в своем многообразии, остро нуждается в принципиально новой форме закрепления, открытой для приращения и изначально готовой для соединения каких угодно мысленных модификаций. Такой формой и становится п и с ь м е н н ы й т е к с т, основной единицей которого становится уже не органически сплавленный с индивидом знак (жест, мимика, устное слово), а знак, отъединенный от индивида и потому способный к относительно независимому существованию в виде представителя абстракции, символа или метафоры. Именно текст и исторически складывающаяся на его основе духовность и становится универсальным для всей культуры способом соединения разнородных устремлений, их устойчивого сохранения во времени и последующей трансформации.

Первым зеркальным выражением духовных трансформаций стали древнейшие, стихийно сложившиеся эпические тексты — «Махабхарата», «Илиада» и «Шицзин». Всем этим текстам, записанным в VIII—VI веках, предшествовала еще более продолжительная традиция речевого (у с т н о г о) взаимодействия множества индивидов, представляющих самые разнообразные жизненные позиции. Сближение и сплетение разных культур и этнических стереотипов происходило в процессе непосредственного общения, но завершается этот процесс появлением текстов, аккумулирующих в себе множество прежде обособленных культов и трансформирующих их в существенно иную, нежели миф, устойчивую во времени языковую форму — эпос. Рождение новых этнических общностей стало, таким образом, потребностью времени, воплощаясь в особой форме — сначала в песне, требующей музыкального сопровождения, и в людях (певцах и поэтах), способных к передаче складывающейся устной традиции от одного поколения к другому, а затем и

в целостных письменных сводах, знаменующих собой возникновение новой духовной традиции.

Эпос непосредственно завершает «смутные» времена и создает возможность для движения к новым ориентирам. «Ригведа», например, еще вся пропитана целостным религиозно-мифологическим мироотношением, оставаясь собранием ритуальных гимнов. В отличие от нее «Махабхарата» представляет собой огромный свод, состоящий отчасти из обновленных версий древних мифов; отчасти из сказаний, излагающих доктрину об «аватарах» — нисхождениях на землю в разных воплощениях Вишну (хранителя вселенной и основного божества индуистской религии), а отчасти становится уже формой своеобразного поэтико-исторического повествования. В сюжетном центре «Махабхараты» находится символическое повествование о расколе когда-то единого племени и долгое противоборство двух героических кланов за власть в одной стране.

Еще дальше уходит от глобального мифологизма «Илиада». Героями здесь становятся не только полумифические существа, наподобие Ахиллеса с его единственно уязвимым местом — знаменитой пятой, но и простые смертные люди, способные, однако, бросить отважный вызов самим богам. В «Илиаде», кроме того, появляется еще один «герой» — внутренний мир человеческих чувств, нравственных переживаний и душевных страданий. Даже в Ахиллесе, этом мифическом получеловеке-полубоге, человеческое, страдающее начало постоянно берет верх над божественным бесстрашием. Вместе с «Илиадой» впервые появляется и феномен авторства. И дело здесь не только в том, что историческая память сохранила для потомков имя Гомера. У «Илиады» действительно есть творец, композиционно оформивший поэму и сумевший выразить собственное, личностное отношение и к богам, и к героям. Авторские симпатии уже не на стороне богов, мотивами поступков которых являются злоба, зависть и коварство, а на стороне героев, вынужденных по прихоти бессмертных богов убивать друг друга. Тенденция, намеченная «Илиадой», закрепляется и еще более четко обозначается в VII веке у Гесиода в его поэме «Труды и дни». В центре внимания здесь уже не героика, а обыденный труд земледельца. И успех в состязании между людьми зависит уже не от избирательного покровительства враждующих между собой богов, а от собственной рачительности и рациональной организации своего хозяйства. И личная авторская позиция Гесиода выражена со всей определенностью: автор — зажиточный земледелец, использующий во время сезонных работ наемный труд, а за пределами этих работ озабоченный снаряжением своего корабля и продажей готовой продукции. А потому он осуждает и презирает бедность, устремлен к богатству и готов приносить жертвы богам лишь ради жизненного преуспевания.

Свидетельства наиболее перспективной формы преодоления безраздельного господства мифологического мировосприятия мы находим в Китае, в частности, в самом древнем эпическом тексте, каким является «Шицзин». По существу все песни этого древнего текста предполагают личностное отношение ко всему, что образует сложный и многообразный Мир, окружающий человека. Даже культовые гимны, например, «верховному владыке неба», и многочисленные гимны царям пропитаны этим эмоциональным отношением — лирическим чувством, благоговением и рационально осмысленной признательностью. Фигура царя находилась в полном соответствии с этим новым мировосприятием: царь стоял в центре вселенского круговорота — он правил по «небесному мандату»; он был «Единственный», поскольку только он являлся носителем мистической животворящей силы, которую в Китае обозначали термином «дэ»; царь, наконец, считался одновременно властителем, святым и мудрецом. Неудивительно, что в духовной культуре Китая чем дальше, тем основательнее секуляризируется не только мифология, но и религия.

Анализ актуального содержания и исторически обусловленных различий эпоса в каждом из трех регионов, ставших предметом нашего внимания, важен не сам по себе, а для понимания тождества и различий процесса зарождения того всеобщего основания, на котором философия непосредственно возникает. Представленная в текстах новая духовная культура становится местом «сборки» не только разнородных этнических культур, но и тех предельных мысленных образов, вырастающих из существенно отличающихся друг от друга типов интеллекта и способов восприятия пространства. Статическая и динамическая установка; интуиция и вера; живое созерцание и воображение, основанное на логике родового мышления; непосредственное знание и знание, опирающееся на текст, — все эти начала обречены теперь на превращение в разнородные формы единого отношения к миру. Внутри этого этнически единого, но множественного, а отчасти и разнородного по своим духовным интенциям основания в конечном итоге и возникает философия.

Анализ конкретно-исторических условий и обнаружение того всеобщего основания, на котором некоторые варианты духовного поиска обретают один и тот же инвариантный смысл, позволяет понять и те случаи регионального становления новой духовной культуры, которые трагически обрываются на стадии складывающейся предфилософии. В Месопотамии, например, где возникают самые древние на Земле цивилизации, их эволюция тоже приводит к разнообразной ду-

ховной культуре. Возникает и эпос, а вместе с ним зарождается и философский поиск. В «Эпосе о Гильгамеше» повествуется, например, о поисках бессмертия и впервые ставится вопрос о смысле человеческого существования. Для завершения этой наметившейся тенденции не хватило одного лишь, но исключительно важного условия — стабильности. Бесконечные войны и нашествия все новых и новых племен, стихийные изменения русел рек и многие другие обстоятельства подобного же рода привели к тому, что в Месопотамии так и не сложился ни единый этнос, ни единый язык. Легенда о великом Вавилонском столпотворении имеет, таким образом, не только религиозный, но и глубокий философский смысл. Завершающий удар по наметившейся тенденции нанесли походы Александра Македонского и последовавшее за этим господство более высокой греческой, а также иранской духовной культуры. Необходимость в самобытной философии в этом регионе так и не появилась.

5. ВОЗНИКНОВЕНИЕ ФИЛОСОФИИ. ФЕНОМЕН МУДРОСТИ И РЕФЛЕКСИЯ НАД НЕЙ

Не разобравшись в предпосылках и условиях происхождения философии, нельзя понять, как ее появление стало возможным в принципе. Но никакие предпосылки и условия не в состоянии объяснить сам способ, каким философия непосредственно возникает. Главным вопросом становится поэтому вопрос о способе превращения некоторого множества исторически сложившихся субъективных и духовных инноваций в ту наличную и целостную форму мышления, которая впоследствии была названа философией.

Наше особое внимание необходимо перенести теперь на тот феномен, который непосредственно предшествует появлению философии, походит на нее до такой степени, что многие нынешние исследователи называют этот феномен «предфилософией», но назвать философией все-таки не решаются. Чтобы разобраться в том, тождественны ли эти два феномена и насколько существенны различия между ними, следует, по крайней мере, на время, отказаться от самого термина «предфилософия», который запутывает суть дела и создает лишь видимость некоторого решения. Для обозначения того феномена, который предшествует философии, предпочтительнее термин «мудрость». И сам этот термин, и люди, которых называли мудрецами, и те идеи, которые действительно заслуживают такой оценки, возникли, появились и сложились задолго до появления философии как таковой.

Непосредственной социально-исторической причиной, породившей целую волну последствий, включая и возникновение мудрости, стало нарастающее имущественное неравенство внутри каждого сословия.

В условиях развитой цивилизации в единой сфере человеческого бытия впервые появляется возможность реализовать в материальном

достатке свое естественное право на частную собственность. К тому же в непосредственный быт людей вторгается феномен разнообразия предметной культуры, в том числе чужеземной и потому особенно привлекательной. В этих условиях индивид начинает испытывать множество безотчетных влечений. Сам чувственный мир индивидов, их желания и страсти, цели и программы действий, мотивы и наклонности становятся разнообразными. Но стартовые условия для реализации человеческих вожелений были (и остаются поныне) весьма неодинаковыми даже для свободных тружеников, не говоря уже о родовой знати или о власти имущих. На этой основе существенно возрастает разрыв между бедностью и богатством внутри сословий свободных земледельцев и ремесленников. Возникает долговое рабство, а вместе с ним — чувство глубочайшего унижения и осознание несправедливости таких трагических перемен. Разрыв возникает и внутри относительно единого прежде сословия родовой знати: нежелание делить крупные земельные угодья или власть приводит к тому, что младшим братьям в родовых кланах или в семействах правителей приходится самим пробивать себе жизненные пути. У одних представителей этой части родовой знати внутренние переживания и зависть порождают склонность к авантюризму, у других, обладающих достаточными знаниями и некоторым достатком, возникает стремление поправить свое положение в иной сфере бытия — в политической карьере, торговле, занятиях наукой, а то и просто в свободных размышлениях над судьбами людей.

В совместную жизнь людей все более основательно входят новые реалии, как субъективные, так и объективные. Более того, именно субъективные перемены выходят теперь на первый план, становясь непосредственной движущей силой социальных волнений. Личностные страдания и переживания, порождаемые амбивалентностью внутренних чувств, влечений и страстей, становятся побудителями социального поведения индивидов. Социальные волнения и массовые смуты, вызванные недовольством людей, в свою очередь, вынуждают временных (выборных) или постоянных (наследственных) правителей искать более или менее оптимальный выход из сложившихся трудностей. В то же время сами объективные условия, в том числе регионально детерминированные, существенно ограничивали основные направления мысленного поиска желанных перемен. Критическое отношение к устаревшим обычаям и традициям и желание либо восстановить былые, естественные права, либо перестроить жизнь на иных, обновленных началах и принципах все более сплетались с сознанием безуспешности индивидуальных действий и необходимостью сохранения уже достигнутого уровня культуры. Ни интуиция, взятая сама по себе, ни вера, запечатленная в священных текстах, ни эмпирическое знание уже не могли помочь в осмыслении всех этих сложных сплетений и взаимо-

зависимостей. Феномен мудрости в этих условиях стал социально востребованной необходимостью.

Общая атмосфера брожения умов и появления мудрецов на исторической сцене Древней Индии, Греции и Китая накануне VI—V веков хорошо описана в современной литературе и не нуждается в подробных описаниях. Нам остается выявить лишь и с х о д н ы е региональные особенности этого процесса, поскольку именно этот стартовый момент в достаточной степени не осознан и поныне. Только с учетом этой специфики возможны и конечные обобщающие вывод как о феномене мудрости, так и о философии.

В Индии исходное недовольство вызывал институт варн, духовное засилье жреческого сословия (брахманов) и явное несоответствие содержания и забытого смысла древних ведийских ритуалов реалиям новой эпохи. Феномен мудрости был вызван к жизни этим нарастающим недовольством и в своем развитии прошел через три стадии. Первые мудрецы были выходцами из брахманов, и все их усилия воплотились в создании системы, в соответствии с которой жизненный онтогенез каждого члена трех высших варн должен был делиться на четыре социально-возрастных периода (ашрамы): в первом он был учеником, во втором — домохозяином, в третьем — лесным отшельником, в четвертом — бродячим аскетом. Все поведение индивида должно было строго соответствовать периодически сменяющим друг друга стереотипам (идеальным образцам, стандартам), принятым для каждой стадии. Такая система, с одной стороны, сделала веды ядром всей духовной жизни (знание вед было долгом ученика и конечной целью ученичества), но с другой — непрерывно сталкивала жизненный опыт людей старшего возраста, живущих в двух последних ашрамах, с теми смыслами ведийских гимнов и ритуалов, которыми они овладевали на стадии ученичества в доме своих учителей (гуру).

Следующее поколение мудрецов было выходцами, главным образом, из варны кшатриев. К этому времени относится создание так называемых араньяков, специальных ведийских текстов, предназначенных для лесных отшельников. В этих текстах одной из центральных тем становится тема человека и впервые формируется понятие Атмана, в образе которого выражена символическая эволюция вселенной — от стихий через растительный и животный мир к человеку.

И, наконец, непосредственно в VII—VI веках возникают тексты так называемых упанишад (в буквальном переводе — «у ног учителя»). Значительное число упанишад уже являются авторскими, и имена целого ряда их создателей-мудрецов дошли до нашего времени. Упанишад создаются для тех лесных отшельников, которые готовятся перейти на стадию аскезы, а потому центральной идеей этого периода жизни становится состояние «мокши», то есть о с в о б о ж д е н и я от беско-

нечного цикла перерождений. Продолжая традицию осмысления ведийского «знания» и ритуала, наиболее видные из авторов упанишад (например, Уддалака) ставят вопросы безусловно философского характера, относящиеся к сущности человека, к бытию природы в целом, исключающему участие богов и сверхъестественных сил в организации мироздания.

От всех этих стихийно становящихся разновидностей индийского типа мудрости начинает существенно отличаться учительская деятельность так называемых шраманов (буквально бродяг). Шрама́ны были выходцами из аскетов, то есть тех людей, которые сумели освободиться (абстрагироваться!) не только от любви к своему домашнему кругу и к тому месту, где они вели жизнь лесных отшельников, но и от всех земных желаний и привязанностей. Скитания по стране и размышления над предельными для них самих, а в принципе и для всех других людей, вопросами бытия и небытия приводили шраманов к отказу от авторитета вед и к критике норм традиционного варнового уклада жизни. От всех прежних мудрецов, включая и мудрецов упанишад, шрама́ны отличались тем, что к представлениям о космическом миропорядке они шли, отталкиваясь от опыта индивидуальной жизни людей, а не наоборот. Именно этим обстоятельством объясняется, с одной стороны, повышенное внимание шраманов к вопросам этики, логики и предсказаний, а с другой — обостренный интерес к их учениям со стороны всех недовольных мирской жизнью и даже правителей, заинтересованных в преодолении племенной раздробленности. Вокруг множества шраманов, среди которых выделяются такие выдающиеся философы, как Госала (основатель учения адживиков), складываются общины их постоянных учеников; между зарождающимися школами начинается соперничество за влияние на духовную жизнь страны, и возникают новые философские школы, в частности джайнов и буддистов. Начатая шраманами тенденция получает теперь более четкие очертания. Буддизм, например, хотя и признает целый ряд традиционных представлений (закон кармы, доктрину перерождения и др.), на первое место ставит нравственные заслуги каждого индивида, а сам общечеловеческий путь спасения («благородные истины») связывает с возможностью преодоления страданий и самопознанием.

В Китае история появления и развития мудрости была существенно иной, нежели в Индии. Ее истоки, как уже отмечалось ранее, скрываются в институте царской власти. Но в VIII веке чжоуские правители утратили реальную власть над срединными царствами, а вместе с этим и свой престиж мудрецов. В условиях смены этнического соперничества новым, социально-политическим типом соперничества между много-

численными царствами в духовной культуре Древнего Китая возникает стремление понять те перемены в жизни и судьбах людей, которые зависят не от мелких и ничтожных прихотей множества отдельных правителей, а от мощных и неизменных по своей природе космических сил. В постижении гармонии наличного бытия людей и природных сил были в первую очередь заинтересованы земледельцы, на мировоззренческие традиции которых и опирается новое поколение так называемых совершенномудрых.

Концентрированным и притом весьма необычным воплощением мудрости, сложившейся в Китае накануне эпохи Чжаньго, является текст знаменитой «Книги перемен» — «Ицзин». Складываясь поначалу в качестве гадательной книги, «Ицзин» становится в дальнейшем своеобразной моделью всей совокупности изменений, происходящих в Мире и в самих людях. Центральным понятием книги является понятие «И», в котором совместились сразу три по видимости исключаящие друг друга идеи: идея изменчивости, идея неизменности и идея их единства. В первых восьми триграммах представлены три мировые силы: Земля — Человек — Небо, во всех последующих триграммах и гексаграммах прослеживается полный цикл превращений природных вещей, духовных образов и речевых знаков. Весь этот духовно-телесный космос состоит из чередования ситуаций, порождаемых взаимодействием двух начал — и н ь (темного, земного) и я н (светлого, небесного), что и создает возможность для предсказаний.

«Книгу перемен» до настоящего времени называют величайшей тайной, средоточием всей восточной мудрости, «Библией Востока», системой предфилософских взглядов, а иногда и началом древнекитайской философии. Ю.К.Шуцкий, один из самых талантливых переводчиков и исследователей «Ицзина», выделяет четыре наиболее загадочных характеристики этого текста: время возникновения (исследователи называют даты от неолита до начала новой эры); неизвестность, «с чего все началось»; кругообразность символов неба и соотнесенность «принципов пространственного расположения» гексаграмм по окружности и через центр; а также тот факт, что целостный комплекс 64 гексаграмм предстает полной матрицей символов календарного цикла. «Остается без ответа древний вопрос, — пишет он, — что это — игра ума с любопытными результатами математического жонглирования или прикосновение к великой тайне мироздания?» [33. С. 531]. На наш взгляд, все эти загадки становятся принципиально объяснимыми при условии понимания специфики восприятия пространства оседлым земледельцем и особенностей его интеллекта, основанного на интуиции. Находясь как бы в центре пространства и воспринимая его как серию концентрических кругов, затухающих к периферии, оседлый земледелец по мере развития земледелия и присвоения результатов коллективного опыта

интуитивно раздвигает границы своего Мира и в конечном счете доходит до таких мыслимых пределов, о практической значимости которых приходилось только гадать. Мудрец доводит эту исходную интуицию до ее мыслимого (в опыте) предела. Становятся понятными и «странности» датировки «Ицзина». Ранние даты связаны с возникновением в Китае цивилизации земледельческого типа и началом гадательной практики, VIII—VII века — с возникновением цивилизации второй волны и зачатками иероглифического письма, а VI—V века — с пробуждением интереса к этому древнему тексту со стороны уже сложившейся философии и началом создания комментирующей части «Ицзина».

Возникновение и усиление имущественного неравенства в эпоху Чжаньго привело, с одной стороны, к отмене общинных переделов земли, к захвату плодородных земель и к волнениям земледельцев, а с другой — к резкому падению нравов и внутренним междоусобицам, порожденным алчностью и корыстолюбием представителей наследственной аристократии. Чтобы противостоять коварству и лицемерию знати и успокоить народ, правители стали привлекать на службу, в том числе в качестве первых советников, многочисленных потомков обедневших ветвей аристократических семейств, составляющих особый социальный слой, — ши. Внутри этого слоя и появляются люди, обладавшие «профессиональным» знанием не только искусства управления, но и ритуалов, музыки, искусства гадания и других видов духовной культуры. Одни из них были странствующими учеными, которых время от времени привлекали на государственную службу, другие открывали частные школы, где они обучали необходимому знанию своих многочисленных учеников. Одним из многих частных учителей был и Конфуций. В его школе учили не столько ритуалам и искусству управления, сколько самой способности различать поведение цзюнь-цзы («благородного мужа», «совершенномудрого») от поведения сяо жэнь («людишек»), то есть тех индивидов, которые в своих поступках руководствуются низкой выгодой. Эпоху Чжаньго называют «Золотым веком» китайской философии, временем соперничества «ста школ», среди которых были и конфуцианство, и моизм, и даосизм, и легизм. Все эти основные философские школы вышли из слоя частных (свободных!) учителей, все испытывали острую боль за политическую смуту той поры и все искали праведный путь (Дао—Путь), соединяющий жизненную правду каждого индивида и всеобщий порядок мироздания. Именно эта рефлексия над самой мудростью как идеальным образцом поведения индивида в любой сфере его жизнедеятельности и отличает философию от спонтанно и интуитивно складывающейся мудрости.

Феномен античной мудрости заметно отличался от китайской и индийской своей рационалистичностью и зависимостью от складывав-

шихся форм общественного сознания. Накануне VI—V веков в Греции начинает складываться целый ряд особенных форм, среди которых наиболее отчетливо выделяются политическое сознание и античная наука. В зависимости от них осознаются нравственность и религиозное сознание, формируется художественное и обыденное сознание. Специфика формирования этих видов сознания по сравнению с аналогичными процессами в Индии и Китае заключается в раннем появлении некоторого множества особенных, но претендующих на универсальность образцов (эталонов), на которые начинают ориентироваться разные по своим наклонностям индивиды. Обыденному сознанию с его ориентацией на здравый смысл начинает противостоять политическое сознание с его эталоном власти как таковой, способной существовать и в форме тирании, и в формах олигархии или демократии. Складываются наука с ее эталоном — преклонением перед точным и истинным знанием, религия с ее ориентацией на веру, нравственность и ее эталон всеобщего блага и т.д. Свобода выбора некоторого эталона каждым из индивидов была, конечно, исторически ограниченной, но все же несопоставимой с тем, что имело место в Индии и Китае.

На исторически своеобразной духовной почве Эллады формируется античный тип мудрости, ориентированный либо на предельную любознательность, либо на деятельное преодоление крайностей как внутри каждой формы общественного сознания, так и между ними. Блестящий пример житейской мудрости представляет гомеровский Одиссей, сочетающий в своем поведении жажду новизны, предприимчивость, умение найти выход из любого трудного положения и внутреннее мужество. В сфере социальной жизнедеятельности людей подлинным образцом становится политическая мудрость Солона. Выходец из знатного рода, поэт и купец, человек высокой культуры Солон был наделен властными полномочиями в самый критический момент истории Афин. В своих реформах он сумел найти такой путь гражданского компромисса между требованиями демоса и знати, который обеспечил расцвет афинского полиса. Кроме Солона, в знаменитом каноне семи мудрецов называются и другие политики, и каждый раз ореол мудрости связывается народной молвой с утверждением принципа «золотой середины», реализуемой либо в добровольном отказе от абсолютной власти, либо в законотворчестве, утверждающем благо для всех граждан. Религиозная мудрость находит свое выражение в веротерпимости, и на этом фоне особо выделяются теокосмогонические фантазии поэтов Орфея и Мусея, а также выраженные в прозе мифопоэтические попытки Ферекида отыскать единые основания для универсальной религии.

От всех этих специфических разновидностей мудрости античную философию отличает рационалистическая рефлекс-

сия над самим мышлением, создающим эффект мудрости как таковой.

Как известно, древнегреческая философия началась не в самой Греции, а в Ионии. И этот факт далеко не случаен. Здесь на заселенном греками побережье Малой Азии за крепостными стенами, отделяющими поселенцев от этнически чуждого им окружения, раньше всего начинается интенсивная городская жизнь и налаживается морская торговля. Еще в первой половине VII века бурно развивающиеся города Ионии Милет и Эфес стали пионерами чеканки монет из золота и серебра и притом большого достоинства, будучи предназначены, очевидно, для крупных обменных операций. Не мудрено, что именно здесь, в ностальгическом отдалении от метрополии впервые пробуждается дух общегреческого единства. Фалес, Анаксимандр и Анаксимен были гражданами Милета. Гераклит был родом из Эфеса. Выходцами из Ионии были Пифагор и Ксенофан. Из итальянской школы пифагорейцев вышел и Парменид. Но главное было в том, что всех этих философов объединяла фактически одна и та же поисковая цель — найти непреходящую основу бытия; понять, из чего все возникает и куда вновь возвращается; осмыслить, на что все обменивается в своих бесконечных превращениях. «Вода» Фалеса и «воздух» Анаксимена, «огонь» и «логос» Гераклита, «числа» Пифагора и «бытие» Парменида — были первыми мысленными аналогами и символами, метафорами и понятиями, с помощью которых философия начинает ставить и решать свои собственные проблемы. Мысль Гераклита о том, что «все обменивается на огонь и огонь на все подобно тому, как все вещи обмениваются на золото и золото на все вещи» [25. С. 22], и идея Парменида о том, что только бытие может быть мыслимо, — предельно близки друг другу и столь же предельно далеки от первобытной мифологии.

Размышления над мудростью как таковой доводит до теоретически осмысленных пределов Сократ. Предметом его бесконечных разговоров с учениками и простыми гражданами являются знание, искусство, добродетель, вера, справедливость, мужество — практически все, чем живут люди свободного города-государства. И примеры свои Сократ черпает из опыта demiургов, перенося творческий смысл их повседневной работы на все остальные виды человеческой жизнедеятельности. Но Сократ не только вопрошает, он все время добивается ясности в понимании очередного предмета обсуждения и размышления. Он извлекает конечный смысл из стремления понять знание как таковое, и таковым является истина. В нравственности его привлекает добро как внутренний смысл блага. В религии он учит ценить не культ, а божественное начало в собственной душе; в искусстве — прекрасное как таковое и т.д. Тот же самый путь Сократ избирает и в понимании мудрости. Его отношение к ней

предельно четко выражает формула: философ — это не мудрец, это — всего лишь искатель мудрости.

Итак, во всех трех регионах — в Древней Индии, Китае и Греции основным способом становления философии становится рефлексия над мудростью как таковой, а говоря проще, умение соотнести между собой самые важные для жизни людей ориентиры и на этом пути сформулировать ответ на предельные вопросы человеческого бытия. Такое умение характерно и для стихийно складывающейся мудрости, но последняя всегда сплавлена с частной жизнедеятельностью людей, погружена в их повседневное бытие и отличается от сознания всех других индивидов только более высокой культурой мышления. Философия же доводит культуру мышления, свойственную мудрости, до ее исторически обусловленного необходимого индивидам уровня, основными признаками которого становятся сознание свободы, возведение мысли в форму всеобщности и предельная рефлексивность.

6. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Общий итог поиска тех предпосылок, условий и оснований, которые имеют прямое отношение к исследуемой теме, может быть сведен к предельно краткой формуле: от интуиции к рефлексии над мудростью — таков путь происхождения философии как особой формы духовной культуры человечества. В отличие от прежней формулы («от Мифа к Логосу») новая формула ориентирована на понимание конкретного механизма и внутренней логики исторического становления и обновления философии. Такая ориентация обязывает назвать изложенную концепцию происхождения философии софийной и хотя бы кратко обозначить тот минимум признаков, совокупность которых придает философии ее неповторимую форму и предметную самостоятельность.

Первым формообразующим признаком философии является универсальность ее отношения к Миру. На универсальность претендуют и другие формы духовной культуры, в частности, мифология, религия и естествознание, но те средства и способы, с помощью которых они конструируют свои Миры, а именно: фантазия, вера и научные понятия, не в состоянии выразить или обосновать целостность Универсума в его отношении к индивиду. Эти способы были выработаны философией, на долю которой всегда доставалась роль особой силы, призванной интегрировать разнонаправленные тенденции в историческом развитии форм общественного сознания. Эту основную функцию философия стремится осуществить и в настоящее время с помощью своих категорий, принципов и концептуально организованных универсалий.

Вторым основным формообразующим признаком философии является ее историчность, последовательно проведенная через взаимосвязанное отношение бытия и мышления.

Существо третьего формообразующего признака философии прекрасно выразил В.Зеньковский: «Философия есть там, где есть искание единства духовной жизни на путях ее рационализации» [18. С. 382]. Реализовать этот поиск может, конечно, не каждый человек, поскольку для этого приходится овладевать некоторым минимумом теоретически оформленного знания. Но этого недостаточно, поскольку предметной областью философии является не знание как таковое, а сама реальная жизнь, жизнь всего множества людей, внутренний мир которых включает не только знание, но и веру, и подсознательные влечения, и богатую чувственность. Духовная жизнь людей питается всеми этими источниками, и чтобы понять ее единство, философская мысль ищет и находит точки совпадения интересов всех людей.

И, наконец, четвертым формообразующим признаком философии является учет человеческой индивидуальности, вне отношения к которой немыслима ни исходная позиция философствования, ни какие бы то ни было другие его границы. Реальную жизнь людей изучает, конечно, и наука, но сферой компетенции любой науки является «особенное» или, говоря иначе, отношение общего и единичного. В отличие от любой науки, границы предметной сферы философского постижения действительности определяются отношением уникального к универсальному и обратно. Применительно к реальной жизни людей в роли «универсального» выступает исторически развивающийся Мир человеческого бытия, а в роли «уникального», то есть «единственного в своем роде», — принципиально неповторимая жизнь человеческой личности и осознание ею смысла своей жизни.

ИСТОЧНИКИ

1. Бердяев Н.А. Самопознание. М., 1991.
2. Бонгард-Левин Г.М., Герасимов А.В. Мудрецы и философы Древней Индии. М., 1975.
3. Васильев Л.С. Проблемы генезиса китайской мысли. М., 1989.
4. Васильева Т.В. Афинская школа философии. М., 1985.
5. Вернан Ж.-П. Происхождение древнегреческой мысли. М., 1988.
6. Голосовкер Я.Э. Логика мифа. М., 1987.
7. Григорьева Т.П. Дао и логос (встреча культур). М., 1992.
8. Древнеиндийская философия. Начальный период. М., 1963.
9. Древние цивилизации. М., 1989.
10. Зайцев А.И. Культурный переворот в Древней Греции VIII—V вв. до н. э. Л., 1985.
11. Из книг мудрецов. Проза Древнего Китая. М., 1987.
12. Кессиди Ф.Х. От Мифа к Логосу. М., 1972.
13. Leroi-Gourhan A. Le geste et la parole. Paris, 1964—1965.

14. *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Ранняя классика. М., 1963.
15. *Лосева И.Н.* Проблемы генезиса науки. Ростов н/Д, 1979.
16. *Лукьянов А.Е.* Становление философии на Востоке (Древний Китай и Индия). М., 1989.
17. *Ляховецкий Л.А.* Существует ли концепция происхождения философии? // *Вопр. философии.* 1994. № 4.
18. О России и русской философской культуре. М., 1990.
19. *Переломов Л.С.* Конфуций: жизнь, учение, судьба. М., 1993.
20. *Поппер К.* Логика и рост научного знания. М., 1983.
21. *Реале Дж., Антисери Д.* Западная философия от истоков до наших дней. Античность. СПб., 1994.
22. *Семушкин А.В.* У истоков европейской рациональности. М., 1996.
23. *Томсон Дж.* Исследования по истории древнегреческого общества. Первые философы. М., 1959.
24. *Тэрнер В.* Символ и ритуал. М., 1983.
25. Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. М., 1989.
26. *Франкфорт Г.* и др. В преддверии философии. М., 1984.
27. *Фролов Э.Д.* Рождение греческого полиса. Л., 1988.
28. *Фэн Ю-лань.* Краткая история китайской философии. СПб., 1998.
29. *Чанышев А.Н.* Начало философии. М., 1982.
30. *Чаттерджи С., Датта Д.* Индийская философия. М., 1994.
31. *Шейнман-Топштейн С.Я.* Платон и ведийская философия. М., 1978.
32. *Шицзин.* Книга песен и гимнов. М., 1987.
33. *Шуцкий Ю.К.* Китайская классическая «Книга Перемен» (Ицзин). Ростов-на-Дону, 1998.

Лекция 3

**МЕТОДОЛОГИЯ СРАВНЕНИЯ
РАЗЛИЧНЫХ ФОРМ ФИЛОСОФСТВОВАНИЯ**

Сила философии в ее разнородности.
В.И.Вернадский

1. ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМЫ

При всей поливариантности мнений о том, что такое философия, очевидно обнаруживается нечто общее, а именно: философия принадлежит сфере интеллектуального, причем предметом имеет само же интеллектуальное. Это сомнение и в то же время наблюдение за сомневающимся (если выражаться картезианским языком); это продуцирование сознания и одновременно конституирование его в продуктах деятельности (если говорить языком Шеллинга); это выработка мировоззренческих установок и одновременно вопрошание о том, при каких условиях возможно мировоззрение вообще (говоря языком марксизма). Всякая «практическая философия» сама есть теория, всякое действие, направленное на внешний мир, есть следствие этой теории. Такое понимание философии снимает ставшее популярным после Гегеля среди западных мыслителей мнение о том, что философии на Востоке нет; что экстраполировать чисто европейское понятие «философия» на «особый тип мировоззрения Востока» — значит исказить действительность. Известный в нашей стране специалист по истории индийской философии В.К.Шохин, подытоживая свои возражения подобным взглядам, пишет: «Теоретическая деятельность по определению — исследовательская. Любая же исследовательская деятельность предполагает работу с общезначимыми формами мышления — суждениями и понятиями, независимо от того, каково наполнение этих форм. Поэтому любая теоретическая рефлексия предполагает критику определенных суждений и систематизацию определенных понятий. Философская же рефлексия отличается от «обычной научной» тем, что ее объектами являются проблемы познания, а также целей и ценностей человеческого существования и соответствующие им понятийные ряды. Таковыми были предметы и первых философов Индии» [1. С. 12].

Сама проблематичность возможности сравнения вообще, тем более в такой совершенно неочевидной области, как история философии, уже при ближайшем рассмотрении рождает целый круг вопросов — от методологической обоснованности этой операции до выяснения национальных особенностей и типологизации форм мысли. Возникновение компаративистских исследований в применении к историко-философскому материалу исторически начиналось с фиксации своеобразия философии Востока и Запада, что и обусловило основное поле рассматриваемых проблем и основные методологические разработки велись на этом материале, хотя в дальнейшем круг интересов компаративистских исследований расширился до осознания специфичности русской философии, латиноамериканской философии и т.д. и т.п.. Интересующимся историей восточной философии в свете компаративистского подхода можно порекомендовать разработки в этой области В.К.Шохина [1; 2]. По истории философии Древнего Китая существует много замечательных исследований на русском языке, но общее представление об этом типе философствования дает антология древнекитайской философии, составитель которой Ян Хин-Шун во вступительной статье выявляет специфику стиля и содержания мышления мыслителей Древнего Китая [3]. История современной философии стран Азии и Африки в компаративистском изложении хорошо освещена в коллективной монографии кафедры современной зарубежной философии Санкт-Петербургского госуниверситета под общей редакцией М.Я.Корнеева [4]. Мы же в рамках этой лекции сосредоточимся на двух моментах: общая теория сравнения как базисной логической операции рассудка и история западноевропейской философии в свете компаративистского подхода.

2. ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКАЯ КОМПАРАТИВИСТИКА: МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

Компаративистика (от лат. *comparatio* — равное соотношение, соразмерность, сравнение) может пониматься, по крайней мере, в двух смыслах. Во-первых, это общее название совокупности сравнительных методов в различных областях гуманитарного знания (правоведение, литературоведение, языкознание, история и религиоведение). Во-вторых, это философская теория сравнения как базисной логической операции рассудка.

Выделение сравнительной методологии в отдельную отрасль гуманитарного знания и закрепление за ней термина «компаративистика» связано, во-первых, с тенденцией к специализации и конкретизации предметов исследования внутри гуманитарных наук; во-вторых, с отказом от попыток создания всеобъемлющих, универсальных систем знания; в-третьих, с ростом национального самосознания и осознания роли национального фактора в социальной истории и истории культуры.

Появление нового круга вопросов, связанных с осмыслением природы многообразия и уникальности (культурной, языковой, правовой и т.д.), с одной стороны, и попытки обнаружения сходства в рамках этого многообразия, с другой стороны, привели к необходимости осознания *сравнения как метода*. Однако практически одновременно с оформлением таких отраслей гуманитарного знания, как сравнительное литературоведение, сравнительное языкознание, происходит отказ от методологического поиска в рамках этих конкретных наук. Таким образом, поиск методологического основания компаративистских исследований и анализ сравнения становятся приоритетом философии.

Термин «компаративистика» в отношении историко-философских исследований, т.е. как «сравнительная философия», был введен в конце XIX века индийскими исследователями и изначально понимался в узкоспециальном смысле как сравнение индийской и европейской традиций мышления. Но постепенно этот узко понимаемый предмет исследования все более расширялся до исследования типов философствования Востока и Запада, с одной стороны, и общей методологии сравнения, с другой стороны.

С 1936 г. в Гавайском университете (Гонолулу) и с 50-х гг. в других университетах ведутся исследования в области истории и теории сравнительного анализа под общим названием «философская компаративистика».

Этот анализ имеет два основных направления. Первое, — его условно можно обозначить как горизонтальное, — культурно-географическое. Исходной точкой исследования в этом случае становится фиксация в определенных пространственно-временных характеристиках неких культурно-исторических образований. Именно они в данном случае становятся «единицами сравнения». Основопологающим тезисом этого направления стали слова М.Бубера о необходимости диалога культур Востока и Запада. Задача этого направления — методологическое прояснение основных концептов «Восток», «Запад», «Север», «Юг» как культурных феноменов, осознание их уникальности и поиск путей возможного диалога.

Второе направление, — его также условно обозначим как вертикальное, — историко-философское. Исходной посылкой здесь становится вопрос о том, насколько вообще возможно в истории философии выделение различных школ, направлений, объединение разноплановых и, несомненно, оригинальных мыслителей в общие тенденции. В предельном виде это вопрос о том, как возможна история философии, т.е. как мы можем концептуально описать движение философской мысли во времени и каковы необходимые условия для этого. Поэтому задача этого направления двояка. С одной стороны, проследить эволюцию формирования сравнительного метода в истории философии, а также выя-

вить структуру сравнительной операции, что и есть собственно методологическая основа любой историко-философской концепции. С другой стороны, дать анализ проблемы сравнимости философии Востока и Запада с исторической точки зрения.

В истории западной философии осмысление проблемы сравнения эволюционировало от метафизического представления о соразмерности космоса в античности до логического понимания сравнения как базисной операции рассудка в философии Нового времени. Эта эволюция происходила в рамках двух традиций, так как основным вопросом в пределах данной проблематики был и остается вопрос обнаружения основания для сравнения. В зависимости от того, признавали ли философы существование объективного и универсального основания для сравнения или нет, они оставались либо в рамках *пространственно-метафизического*, либо *интуитивно-релятивистского* подхода к описанию механизма сравнения.

Первая традиция в осмыслении проблемы сравнимости была задана пифагорейцами, у которых мы уже можем реконструировать элементы теории сравнения. Признавая основным критерием меры то, что она должна быть меньше измеряемого, пифагорейцы тем самым ограничили область рационального (то, что подпадает под одну меру) числами, так как для чисел универсальная и объективная мера (наименьшее) обнаружима (монада). Для величин же, которые в плане делимости принадлежат принципу бесконечности, таковой универсальной меры нет, что говорит о несовершенстве мира. Следовательно, для величин мера выбирается и устанавливается субъективно и реализуется как критерий сравнения. Кроме того, пифагорейское представление о соразмерности космоса обуславливало поиск и установление числовых соотношений, что повлекло за собой акцентирование внимания на внешних, пространственных характеристиках предметов. Признание невозможности обнаружения объективной универсальной меры, опоры на внешние характеристики предметов, представление о космосе как о пропорциональности и уравновешенности характеризуют заданную пифагорейцами *пространственно-метафизическую традицию* в понимании сравнения.

Элементы теории сравнения обнаруживаются и у Платона в его концепции познания как припоминания. Припоминание в теории Платона есть обнаружение сходства, схватывание его интуитивно (то есть непосредственно). С другой стороны, сама операция сравнения может быть описана как соотношение в сознании предметов сравнения с идеей-эталоном, которая, в свою очередь, самотождественна, устойчива и рационально неопределима. Эти идеи-эталонны выступают как объективное основание для сравнения, но осуществляются как признаки вещей, то есть воплощаются как критерии сравнения. Отсюда результаты

сравнения относительны, так как существование вещей — стремление к более полному уподоблению идеям, которые, будучи воплощенными в вещах, теряют свою абсолютность и устойчивость. Результаты сравнения — констатация этого стремления. Сама операция сравнения, по Платону, имеет две фазы: стремление к установлению равенства (констатация принадлежности идее) и выявление специфики, отличий (констатация несовершенного воплощения идей и разной степени его выражения в сравниваемых предметах). В отличие от пространственного сравнения пифагорейцев *интуитивно-релятивистское сравнение* Платона претендует на выявление сущностных черт предметов сравнения. Сравнение пифагорейцев описывается термином «сопоставление», а сравнение в понимании Платона термином «соотнесение» [5].

Однако уже Аристотель, обращаясь к анализу понятия «соотнесенное», выступает с критикой Платона. Нет «большого самого по себе» и «меньшего самого по себе», как нет соотнесенного вообще. Соотнесенное — не сущность, по Аристотелю, но один из родов сущего. Соотнесенное вторично по отношению к количеству и качеству, оно есть нечто последующее по сравнению с ними. Соотнесенное есть некоторое видоизменение количества: мы устанавливаем равенство или неравенство, когда фиксируем это видоизменение. Все отношения, схватываемые в понятии «соотнесенное» (тождество, различие, сходство, равенство), по Аристотелю, касаются чисел, эти отношения — свойства чисел. Цель этих отношений для Аристотеля — конструирование вывода по аналогии [6].

Для Николая Кузанского способность познавать есть приоритет разума, так как чувства фиксируют лишь нерасчлененное различие внешнего мира. Основная функция разума — сравнение. Познание, по Кузанскому, есть сравнение (различие и соразмерение) и последующее соединение. Поскольку разум движется путем уподоблений в познании, сам он есть лишь подобие божественного разума, а также поскольку познание интеллектом «затемнено» чувственным модусом, знание, получаемое путем сравнения, недостоверно и может быть выражено только в предположениях. Наличие разума уже есть основание для сравнения, но это сравнение относительно, так как наш разум — только подобие универсальной меры, о которой, кроме того, что она существует, мы ничего сказать не можем. Но она существует с необходимостью, так как это единственное основание бытия чувственно воспринимаемого мира [7].

С учения Николая Кузанского, в рамках *интуитивно-релятивистской* традиции, заданной Платоном, началась тенденция к абсолютизации сравнения в познании, которая в философии Нового времени нашла наиболее полное выражение.

Описывая механизм истинной индукции, Ф.Бэкон декларировал необходимость разработки сравнительного метода, так как предлагаемый им метод исследования природы целиком и полностью опирается на возможность и необходимость сравнения. Для Ф.Бэкона сравнение — установление мыслимого отношения между сравниваемыми единицами по внешним признакам. В общем и целом бэконовское представление о механизме сравнения продолжает *пространственно-метафизическую* традицию, идущую от пифагорейского союза. Но в отличие от пифагорейцев для Бэкона мера не субстанциональна. Основанием в бэконовском понимании сравнения становится субъективно предзаданное положение — цель исследования. Только внешний опыт, по Бэкону, дает нам критерии сравнения, то есть признаки предметов [8].

Продолжая *интуитивно-релятивистскую* традицию, Р.Декарт утверждает возможность сравнения только для «полных» сущностей (величин), так как они принадлежат какой-либо природе и непостоянны в отличие от умопостигаемых сущностей. Только они могут быть описаны в оппозициях компаративов («больше» — «меньше», «выше» — «ниже» и т.п.). Различие, по Декарту, есть необходимое, но недостаточное условие возможности сравнения. Декарт выделяет два вида различения: формальное (модальное) и реальное. Первый вид относится к умопостигаемым сущностям, второй — к величинам. Сама операция сравнения подразделяется Декартом на два вида по степени сложности предварительной подготовки: простое сравнение и сложное, причем цель простого сравнения — сведение к очевидности, а сложного — к простому [9].

Определяя познание как «восприятие соответствия или несоответствия двух идей», Дж. Локк отводит сравнению ведущую роль. Он не просто описывает какую-либо сторону механизма сравнения, не просто констатирует его важность и необходимость, но и впервые в истории западной философии представляет сравнение как метод, по сути сводя к нему всю теорию познания. Локк отбросил попытки нахождения универсального основания для сравнения. Одним из основных следствий его теории является положение о том, что сравнимость абсолютна, а основанием для сравнения может стать любая идея, так как английский философ отождествляет (в некотором отношении) идеи и качества вещи. Поэтому именно с Дж. Локка началось отождествление критерия сравнения и основания. Еще одно следствие эмпиризма классика английской философии — четкие критерии разграничения рационализма и иррационализма. Основанием для подобного рода разграничения становится опять-таки локковское понимание сравнения. По его теории интуиция — непосредственное сравнение, а рациональное, понятийное рассуждение — сравнение опосредованное. Традиция пространственного подхода к сравнению, ведущая свое начало от пифагорейцев,

в локковской теории познания доходит до своего апогея. Все моменты, характеризующие этот подход к описанию механизма сравнения: отказ от поиска универсального основания, сравнение величин только по внешним признакам-критериям, а также выделение особых «единиц сравнения» — Локк выражает наиболее полно и недвусмысленно. Однако в отличие от всего античного понимания сравнения в теории Локка оно трактуется не метафизически, как онтологически присущее миру свойство, а логически, как некое мыслимое отношение [10].

На ошибочность абсолютизации сравнения, на несводимость процесса познания только к познанию отношений, а последних только к отношениям соответствия, указал уже Лейбниц. По Лейбницу, отношение является чем-то более общим, нежели сравнение, и охватывает еще и отношения связи и функциональной зависимости. Кроме того, основа любого отношения коренится в вещах, и здесь Лейбниц согласен с Локком, но реальность отношения исходит из разума, что делает отношения реальностью логической [11].

Наиболее полное выражение в классической философии эта традиция получила в теории рефлексии Канта. Кант выделяет две формы рефлексии: логическую и трансцендентальную. Логическая рефлексия определяется им как «простое сравнение», то есть установление общего. Трансцендентальная рефлексия — «соотнесение сравнения представлений вообще с познавательной способностью, производящей его». Основанием (всеобщим и необходимым) для простого сравнения становится «первоначально-синтетическое единство апперцепции» как высший принцип основоположений рассудка, а для трансцендентального знания — трансцендентальное единство самопознания [12].

Таким образом, Кант свел воедино, в одну «схему» основные структурные элементы механизма сравнения, т.е. необходимые условия возможности сравнения: 1) различение единиц сравнения; 2) сопоставление; 3) обнаружение и выяснение критериев; 4) соотнесение на этом основании и по этим критериям. Кантовское представление о «единстве сознания» как универсальном основании компарации в дальнейшем было интерпретировано не только как единство сознания индивида, по отношению к которому определен мир, но и как единство сознания человеческого рода, что позволяет искать в этом основу для сравнения культур Востока и Запада.

Серьезная попытка придать сравнению форму и существенные черты аподиктической достоверности принадлежит О.Шпенглеру. Он обозначил свой метод сравнения как «морфологию истории», что означает отказ от линейного рассмотрения мировой истории и признание ее поливариантности. О.Шпенглер обращает внимание на два видообразующих феномена: уникальность каждой из культур и сходство (даже единство) процессов, проходящих внутри этих культур. Это де-

монстрирует и возможности сравнительной операции как техники исследования: констатируется различие и фиксируется сходство. Кроме того, очевидная заслуга Шпенглера в самой постановке задачи, а именно: довести сравнительную операцию до уровня техники в применении к историческому знанию, что как следствие и означает концептуальный взгляд на историю как на зарождение, расцвет и умирание автономных культур. Только подобного рода взгляд на историю, по мнению Шпенглера, и дает реальное общезначимое основание для сравнения исторических явлений различных времен и народов [13].

В современной теории компаративистики методологическая проработка сравнения как теоретико-познавательной основы всякого рационального знания ведется в направлении уточнения и приведения в систему предшествующего опыта, с одной стороны, и разработки новых концептуальных подходов к истории философии, с другой стороны.

В рамках сравнительной методологии возможны различные классификации. По масштабности предмета исследования выделяют микро- и макрокомпаративистику. По содержательности предмета — формальный и содержательный уровни исследования. Выбор предмета исследования с необходимостью диктует подход к сравнению. Выделяется текстуальный подход, если за единицу сравнения принимается текст. При функциональном подходе предмет сравнения рассматривается с точки зрения той функциональной нагрузки, которую он несет как элемент системы. При ценностном подходе основной критерий — ценность, весомость и значимость влияния предмета исследования (например, в исторической концепции Г.Риккерта). Кроме того, возможна классификация сравнительных методов по их характеру: описательное сравнение (цель его — получить наглядное представление о предмете, первое приближение к нему), диагностическое сравнение (цель — проверка гипотезы), проблемное сравнение (цель — методологический поиск).

По степени общности получаемого результата выделяют сопоставительно-типологический метод (этот метод позволяет получить результаты достаточно общие по объему и потому в значительной степени приближенные; отсюда и описательность результатов, например: тип культуры, тип философствования и т. д.); сравнительно-исторический метод (результатом этого типа сравнительной методологии становится рассмотрение предмета в его генетическом историческом развитии). В рамках последнего выделяют несколько видов сравнения: парадигматическое сравнение, сравнение по аналогии и индивидуализирующий метод сравнения. Парадигматическое сравнение стремится во что бы то ни стало установить тождество явлений, принимаемое за всеобщий закон. Когда О.Шпенглер критиковал концепцию линейного построения истории, он имел в виду именно этот вид сравнения. Сравнение по

анalogии исходя из известного стремится сделать вывод о неизвестном; как и сравнение парадигматическое, оно основывается на представлении о тождестве как общезначимой форме. Таким образом, сравнение по аналогии без всяких переходов становится обобщающим сравнением, когда на основании одной обнаруженной аналогии между отдельными конкретными случаями делают вывод об аналогии во всех остальных случаях. Например, сравнение в исторической концепции А. Тойнби — главное методологическое средство, так как вся она основывается на формальном законе аналогии, а каждая отдельная аналогия подтверждает закон целого.

Индивидуализирующий метод сравнения предполагает сравнение индивидуальностей; индивидуальность понимается в самом широком смысле как особенность. Суть этого вида сравнения сводится к восхождению от особенного к общему путем сравнения различных форм особенного. Основной тип суждения связан с компаративом «отличен». По мысли историка Л. Ранке, отправляясь от особенного, мы можем смело и обдуманно подняться до всеобщего. От всеобщих же теорий нет пути к созданию особенного. Индивидуализирующий метод сравнения был разработан прежде всего неокантианцами Г. Риккертом и В. Дильтеем. Они применили его при сравнении исторических индивидуальностей. М. Вебер пошел дальше, призвав к воспроизведению не только конкретной особенной индивидуальности в истории, но и к созданию «индивидуальных целостностей», воспроизведению их в качестве «тотальностей высшего порядка» (в истории это, например, «великие державы», в философии — «философская культура»).

В современной ситуации в основе всех компаративистских исследований прослеживается влияние тезиса о том, что сравнимость абсолютна, несравнимость относительна. Это совершенно справедливо тогда, когда мы имеем дело с конечными, определенными в пространстве или во времени явлениями. Однако если попытаться упростить с точки зрения бесконечного, то не менее справедливым оказывается антитезис: абсолютна несравнимость, сравнимость относительна. В плену этой антиномии, собственно, и остается «метафизика сравнения», если позволительно такое выражение. Однако для нашего исследования обсуждение этой антиномии и путей ее возможного разрешения было бы слишком большим отвлечением. Здесь достаточно указать на ее существование. Для нас сейчас важно другое: поскольку мы имеем дело с некоторым историко-философским материалом, то возможность сравнения очевидна, но так же очевидна необходимость основания для такого сравнения.

Первым фундаментальным основанием для сравнения различных форм философствования в истории необходимым образом становится то, что Кант обозначил как «единство сознания», понимаемое как един-

ство сознания рода человеческого. По сути, это означает, что вне зависимости от национальной и культурной принадлежности и, более того, вне зависимости от исторического времени люди задаются теми же вопросами и пытаются теоретически исследовать мировоззренческие основы, тем самым конструируя их. Признание общезначимости форм мышления влечет за собой признание сравнимости продуктов мысли.

Вторым необходимым условием сравнения можно считать констатацию различности, специфичности интеллектуальной деятельности в определенных исторических периодах и культурных традициях. Констатация поливариантности результатов философского умопостижения никоим образом не противоречит признанию общезначимости механизмов мышления, так как речь идет о способности сознания продуцировать самого себя, с одной стороны, и о специфичных и уникальных формах проявления этого продуцирования, с другой.

Третьим необходимым условием возможности сравнения должны стать критерии, по которым, собственно, и происходит сама процедура сравнения. Выделение этих критериев — наиболее спорный момент во всей теории и практике компаративистики. Если первые два условия сравнения признаются всеми (осознанно или неосознанно), то выделение критериев сравнения есть результат субъективной мотивации исследователя, и вся основная полемика в современной компаративистике происходит именно по этому вопросу [см. об этом: 14]. Например, когда предметом сравнения (как в нашем случае) становятся формы бытия философии, то поиск критериев наталкивается все на тот же вопрос: *есть ли общая логика движения философской мысли в истории?* Попробуем дать свою версию ответа на него.

3. ОБЩАЯ КОНЦЕПЦИЯ ИСТОРИИ ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ В СВЕТЕ КОМПАРАТИВИСТСКОГО ПОДХОДА

Исходя из тезиса, что *интеллектуальное есть превращенная форма социального*, история западной философии может быть представлена как смена *классических и неклассических* эпох философствования.

Классическая эпоха философствования со стороны социального определяется тем, что в это время в обществе присутствует понятие нормы, то есть некоего инварианта социально-политической жизни, этического и религиозного инварианта, единства способа производства в экономической сфере. Сама по себе эта нормативность может и не осознаваться и не формулироваться, но тем не менее именно она в конечном итоге объективно определяет способ философствования.

Со стороны субъективных творческих потенций человека *классическая* эпоха философствования определяется тем, что И.Витаньи,

анализируя творчество вообще, обозначает как конструктивно-инновативная творческая способность [15. С.72—74], то есть способность создавать радикально новое. Именно в классические эпохи философствования возникают универсальные, всеобъемлющие философские системы, определяющие дальнейший ход развития философской мысли. В это время оформляются силовые линии проблем и способов их разрешения, которые в дальнейшем будут определять предмет и стиль мышления философов неклассической эпохи.

С точки зрения формы проявления классической мысли эта философия принципиально, сознательно системна. С точки зрения содержания классической мысли можно сказать, что неосознаваемая (как таковая) нормативность, царящая в обществе, порождает в умах интеллектуалов представление о достижимости абсолютно истинного знания. Сама истина может пониматься как угодно, но представление о том, что она одна и достижима, всеобща. Это и влечет за собой внутреннюю потребность в отыскании ее, следствием чего и становятся классические системы философии как результат мыслетворчества особо талантливых личностей. В классической философии в силу универсальности систем естественным образом сочетаются все разделы структуры философского знания, однако основной акцент, основная тяжесть мысли все-таки переносится на метафизику.

Неклассическая эпоха философствования со стороны социального определяется размыванием границ нормативности. Инвариантность социально-политической жизни, религиозные и этические нормы уступают место поливариантности, что психологически порождает состояние неуверенности, болотистости. Это то состояние, которое М.Бубер описывает как состояние «бездомности» человека. В интеллектуальной сфере это приводит к отказу от представления о достижимости абсолютно-истинного знания. Его (это представление) сменяет убежденность в относительности всякой претензии на истинность, что в свою очередь влечет отказ от классического системосозидательства. Философы неклассических эпох оказываются в состоянии «интеллектуальной опустошенности». Внутренняя потребность в отыскании истины сменяется разочарованием и уверенностью в невозможности этого отыскания. Интеллектуальный голод и естественная убежденность в том, что те, кто жил до нас, мудрее, гонит мыслителей этого времени к истокам, к философии классической. Это в свою очередь приводит к многообразию интерпретаций классических систем. Интерпретаторство уже созданного в классическую эпоху — одна из сущностных черт неклассического способа философствования. Важная сторона самого интерпретаторства — «черновая» историко-философская работа: отбор материала, его упорядочение, установление авторства и подлинности текстов, «очищение» их от позднейших привнесений и т.д. Поэтому

му на передний план выходят проблемы языка, понимания и смыслообразования. Во всякую неклассическую эпоху философствования философия языка занимает важнейшее место: сам язык становится предметом философского анализа. Однако в силу отсутствия строгой концептуальности (о причинах которого сказано выше) историко-философское знание в неклассическую эпоху философствования существует как доксография.

С точки зрения содержания философии этого периода нетрудно заметить сдвиг акцентов в классической структуре философского знания с области метафизики на этику. Во время, когда главенствует плюрализм нравственности (что само по себе безнравственно) и религиозных взглядов, когда вместо осознанного поведения и анализа своих поступков превалируют иррационалистические доктрины всякого рода предсказателей и странствующих психологов, мыслящий человек пытается найти почву под ногами в разумном обосновании своих поступков. Но этика — всегда следствие определенной метафизики. Поэтому мыслители неклассических эпох обращаются к уже наработанному в классическую эпоху философствования. Зачастую это приводит к *эклeктизмy*, исходный тезис которого следующий: *все уже сказано, зерна истины рассыпаны в многочисленных и разнообразных философских системах, их надо только отыскать*. Но поиск-то ведется со своим субъективным представлением об истинности, что и определяет многообразие эклектических конструкций. С точки зрения творческих способностей мыслящего неклассическую эпоху философствования можно обозначить, говоря словами все того же И.Витаньи, как эпоху продуктивно-репродуктивной творческой способности, которая охарактеризована как воспроизводство из элементов и правил, которые не меняются (или меняются незначительно), неограниченного числа одних и тех же объективаций. В конечном итоге разочарование в результатах интеллектуального поиска приводит к тотальному скептицизму. Логика движения мысли в неклассическую эпоху философствования с необходимостью порождает скептицизм.

Здесь необходимо отметить, что скептицизм имманентен и классической эпохе философствования, однако функционально он играет другую роль, а именно: скептицизм классической философии объективно указывает на необходимость смены парадигмы, тем самым как бы расчищая место для возникновения новой традиции в рамках все той же классической философии. Скептицизм неклассической эпохи философии — результат интеллектуальной усталости, основной тезис которого как бы дополняет исходный тезис эклектизма: *все уже сказано, но ничто не обладает истинностью, так как все опровержимо*. Поэтому некорректно сравнивать скептицизм софистов, с одной стороны, и скептицизм пирронистов, с другой. Или скептицизм Д.Юма и скепти-

цизм М.Монтеня. Первые принадлежат классической эпохе философии, вторые — неклассической эпохе.

Общая характеристика классических и неклассических эпох философствования базируется на понимании того, что всякая философия формируется, живет и дышит в поле культуры — в то время, когда возможно и необходимо продуцирование принципиально новых форм во всех областях человеческой деятельности. Сам феномен философии, как и другие феномены духовной культуры, осуществляется как таковой благодаря существованию социально-этических нормативов, которые, в свою очередь, есть следствие непосредственности, естественности отношения человек — природа. Однако в рамках культурной традиции эти инварианты могут либо превалировать и осознаваться, либо отходить на второй план и терять свою определенность. Это очень большая иллюзия, что отсутствие нормативов, инвариантов приводит к активнейшему продуцированию нового. Наоборот, именно незримое присутствие инвариантности порождает уверенность в собственных силах, дает почву, опору мысли и творческим потенциям. Беспочвенность мышления, так же как беспочвенность вообще, заставляет тратить силы на обретение этой почвы, причем так, что это требует всех сил и ни на что другое, кроме тиражирования и трансляции уже созданного культурой, их не остается. Это состояние беспочвенности, ненормативности, когда между человеком и природой вырастает им же созданный посредник — искусность, технология, когда теряется свежесть удивления перед творениями природы и место его занимает ощущение подавленности своими же собственными творениями, это состояние общества и порождает неклассический тип философствования. Очень хорошо такую смену осознания и неосознания инвариантности в социально-историческом процессе иллюстрирует отношение к понятию «свобода» — фундаментальному понятию всякой метафизики и мучительному вопросу всякого мыслящего человека.

В истории философии от мыслителя к мыслителю циркулируют две рационально аргументированные концепции свободы. Свобода как свобода выбора и свобода как осознанная необходимость. Говоря о свободе как необходимом условии всякого творчества, необходимо помнить, что понимается под свободой в различные временные периоды, какая концепция превалирует и в этике, и в творчестве. В эпохи классического философствования превалирует концепция свободы как осознанной необходимости. Эта формула Гегеля нагружается различными смыслами, если ее экстраполировать на предшествующие эпохи, в зависимости от того, как понималась необходимость. Свобода как условие творчества в культуре — это всегда свобода в рамках предзаданной необходимости осознания ее. В периоды потери ощущения нормативности доминирует концепция свободы как свободы выбора, что само

по себе уже предполагает психологическую неуверенность и сомнение в необходимости любого шага, что в конечном итоге приводит к отказу от поступков в этике и к умолчанию в метафизике.

Теперь, когда мы таким образом охарактеризовали классические и неклассические эпохи философствования в истории западноевропейской мысли, можно дать периодизацию истории западной философии.

Первая классическая эпоха философии — классическая философия античности (от Фалеса до Аристотеля включительно). Конечно, существуют сильные аргументы против того, чтобы ионийских мудрецов называть философами: скудность фрагментов их текстов, дошедших до нас, отсутствие философской рефлексии и само восприятие их современниками как мудрецов, а не как любителей мудрости. Однако все эти аргументы оборачиваемы против тех, кто их выдвигает: фрагментарность дошедших до нас текстов свидетельствует о невозможности реконструировать рефлексивный ход мысли, но не об его отсутствии. Вопрос о начале европейской философии проблематичен, однако уже никто не отрицает, что ко времени элейской школы философия уже оформилась как особый род деятельности, и к началу IV века до н.э. сложились классические системы философии, основные философские школы и представление о самой структуре философии как некой системы знания.

Затем после войн Александра Македонского, когда мощный поток варварской культуры растворил в себе концентрированную каплю греческой культуры, когда границы полиса размываются и олимпийская идеология теряет авторитет, начинается первая неклассическая эпоха философствования — философия эпохи эллинизма. Понятно, указать четкие временные границы этих эпох невозможно, так как предлагаемая схема всего лишь схема, реальная история гораздо богаче. Однако процессы, описанные выше, с необходимостью приводят к тому, что греческую культуру начинают тиражировать, с одной стороны, поклоняясь ей, с другой стороны, не находя оснований для формирования собственного интеллектуального поля, теряя уверенность. Это большой по времени исторический период, когда в интеллектуальной сфере наблюдается абсолютная растерянность.

Начиная с IV века уже нашей эры можно констатировать оформление второй классической эпохи философствования — это классическая философия средневековья. Появляется новый инвариант: к этому времени сформулирована религиозная доктрина христианства (в 325 г. н.э. выработан «символ веры»). IV век — век «отцов церкви», которые и задали философское поле средневековья как синтез христианского мировоззрения и античной философии. Позднее классическая философия средневековья дала великолепные образцы умопостижения в вере, анализа понятий в схоластической философии и системности мышления.

Однако в XIV веке начинает ощущаться падение авторитета церкви и слишком большая отвлеченность философско-теологических построений докторов схоластики. Эпоха Возрождения — вторая неклассическая эпоха философствования, т.е. своего рода второй эллинизм. Эстетизм и фрагментарность мысли, интерпретаторство и эклектизм, гуманистический идеал образованности вместо стремления к мудрости — характерные черты этого стиля мышления. Скептицизм М.Монтеня ставит логическую точку в интеллектуальной игре гуманистов.

Еще в XVI веке отмечается небывалый всплеск интереса к исследованиям природы, естественнонаучные дисциплины дают все больше и больше материала для размышлений. Потребность в теоретическом осмыслении возможностей и способностей науки все возрастает. С начала XVII века можно констатировать формирование новой классической эпохи философствования. Такова классическая философия Нового времени. Формируется представление об истине как результате научных исследований, и одновременно складывается эйфория от успехов естествознания до такой степени, что реальность природы подменяется реальностью науки с ее требованиями рациональности и доказательности. Системосозидательство этого периода — научное системосозидательство, во всяком случае, оно объявлялось таковым.

Последний классический философ Нового времени — Гегель. С его кончиной и разложением гегелевской школы философствования эйфория от научности постепенно начинает спадать. Все большую силу и влияние на умы начинают приобретать иррационалистические доктрины, происходит отказ от стремления к постижению абсолютно истинного знания. Так начинается современная эпоха философствования, эпоха неклассическая, или *третий эллинизм*. В этом свете сегодняшняя постмодернистская ситуация может рассматриваться как еще одна форма эклектизма и скептицизма.

В заключение скажем, предвосхищая упрек в схематизме выдвигаемой концепции, что теоретическая значимость ее как основы для ответа на важные историко-философские вопросы (о месте, роли, значении в истории философии того или иного мыслителя, школы, направления; о самой возможности объединения в такие школы и направления разноплановых философов; об общей связи постановки и решения проблем в тот или иной период и, в конце концов, национальных особенностях философской рефлексии) дополняется значимостью прикладной, и вот здесь-то схема важна как никогда. Обычно, говоря о схематизме того или иного умозрительного построения, акцентируют внимание на его условности, забывая при этом другую сторону такого оформления мысли. Поясним: преподавание, то есть трансляция и тиражирование знаний, неизбежно схематично в любой области. Школьная философия — всегда схоластика (это, в сущности, тавтология). Негативное отношение

к схоластике, составлявшее основной пафос на протяжении эпохи Возрождения и Нового времени, продуцировалось людьми, которые сами в совершенстве владели всеми схоластическими приемами, то есть за плечами которых была ШКОЛА. Инновация возможна, когда есть традиция. Поэтому предлагаемая историко-философская концепция в прикладном плане, в плане преподавания истории философии, служит обратной рабочей схемой, на которую возможно нанизать эмпирический материал.

ИСТОЧНИКИ

1. *Шохин В.К.* Первые философы Индии. М., 1997.
2. *Шохин В.К.* Брахманистская философия. Начальный и раннеклассический периоды. М., 1994.
3. *Ян Хин-Шун.* Философия Древнего Китая // Древнекитайская философия: В 2 т. М., 1994. Т. 1. С. 5—77.
4. История современной зарубежной философии: компаративистский подход. СПб., 1997.
5. *Платон.* Соч.: В 4 т. М., 1993.
6. *Аристотель.* Соч.: В 4 т. М., 1978.
7. *Николай Кузанский.* Об ученом незнании // Соч.: В 2 т. М., 1979. Т. 1.
8. *Бэкон Ф.* Новый Органон // Соч. В 2 т. М., 1977. Т. 1.
9. *Декарт Р.* Рассуждение о методе // Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 1.
10. *Локк Дж.* Опыты о человеческом разуме Соч.: В 3 т. М., 1985. Т. 1, 2.
11. *Лейбниц Г.* Новые опыты о человеческом разумении автора системы предустановленной гармонии // Соч.: В 4 т. М., 1983. Т. 2.
12. *Кант И.* Критика чистого разума. СПб., 1993.
13. *Шпенглер О.* Закат Европы. Новосибирск, 1993.
14. *Охотников О.В.* Историко-философская компаративистика: методологический аспект. Автореф. канд. дисс. Екатеринбург, 1995.
15. *Витаньи И.* Общество, культура, социология. М., 1984.

Лекция 4

МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКАЯ СУЩНОСТЬ ФИЛОСОФИИ

Познай самого себя.

Старинная эллинская мудрость

1. НАЧАЛО ФИЛОСОФИИ

В древнегреческом городе Дельфы при входе в храм Аполлона на колонне было высечено изречение «Познай самого себя» в качестве призыва бога-целителя и прорицателя к каждому входящему. Тот же призыв начертан и у входа в философию, которая возникла 25 веков назад как разрешение противоречия между старым, мифологическим, мировоззренческим знанием и новым, положительным, элементарно-научным [1. С. 209]. Познай, кто ты есть, и стань им, наставлял своих учеников Сократ, явивший собой пример «олицетворенной философии» (К.Маркс), которая не вещает, а убеждает. С достаточным основанием древнюю максиму, служащую эпиграфом к данной лекции, можно считать историческим и логическим началом философии как мировоззренческого осознания бытия. При этом мировоззрение понимается как система взглядов человека (личности, социальной группы и класса, общества в целом) о мире и своем месте в мире, которая выражает потребности и интересы человека, определяет смысл его существования и ориентирует, направляет, организует его деятельность.

Являясь началом, элементарной формой философии, максима «Познай самого себя» закономерно воспроизводится в историко-философском процессе, на различных этапах она переосмысливается и вызывает все более глубокое осознание противоречивости человеческого существования в соответствии с конкретно-историческим решением вечных вопросов «Что есть человек?» и «Как должно жить?».

Так, в древней философии преобладало познание человека в качестве телесного существа в мире Космоса; с этих позиций трактовались проблемы «Человек — космос — боги», «Постижение истины», «Добродетель или наслаждение?», «Судьба и человек».

В философии средних веков и эпохи Возрождения превалировало познание человека как духовного существа в мире, созданном Богом. С этих позиций трактовались проблемы «Бог — человек — мир», «Вера и разум», «Предназначение человека», «Надежды и упования».

В философии XVI — XIX вв. на первое место вышло познание чело-

века как деятельного существа в мире, который преобразуется на основе Науки. С этих позиций трактовались проблемы «Что такое человек?», «Что я могу знать?», «Что я должен делать?», «На что я смею надеяться?» (Основные мировоззренческие вопросы даны в формулировке И.Канта).

Наконец, в философии XX в. доминирует познание человека как исторического существа в мире Культуры, и с этих позиций трактуются проблемы «Человек-в-мире», «Разум — наука — культура», «Деятельность и ее смысл», «Свобода и перспективы человека».

В указанном историческом движении философской проблематики можно увидеть и обновление представлений о предмете, способах и целях философского познания, и преемственность в смене этих представлений. Единство преемственности и обновления есть определяющая черта и общая закономерность исторического процесса. Казалось бы, между русской религиозной философией конца XIX — начала XX вв. и диалектико-материалистической философией в советской России полностью отсутствует преемственность. Однако при ближайшем рассмотрении обнаруживаются весьма существенные моменты их единства, обусловленные культурно-исторически: онтологизм (первичность онтологического отношения человека к миру), гносеологический реализм (сопричастность человека познаваемому миру и единство теории с практикой), социальная ориентация («Мы-философия» в противовес «Я-философии» Запада) и др. [2. С. 509—512; 3. С. 217—220]. Вообще при всем многообразии философских учений и школ существует предметное, методическое и функциональное единство данных школ как философских по своему характеру. Об этом единстве многообразного и пойдет речь далее.

2. ГЕНЕРАЛЬНЫЙ ПРЕДМЕТ ФИЛОСОФСКОГО ПОЗНАНИЯ

Познать самого себя можно не иначе как через отношение к миру. Там, где человек определяет свое место в мире, там философия начинается предметно.

Философское познание человека есть познание человека в его отношении к миру, а философское познание мира есть познание мира в его отношении к человеку. Философское знание можно определить как знание об отношении человека, субъекта, субъективной реальности к миру, объекту, объективной реальности. Это мировоззренческое отношение обладает сложной конкретно-исторической структурой, с развитием человеческой деятельности оно дифференцируется, обогащается и усложняется и в качестве основного и вечного вопроса философии дифференцирует и интегрирует философское знание [4].

Противоречивость бытия человека в мире осознается в философии как отношение мысли к предмету мысли, языку, действию, жизни; от-

ношение духа и природы; души и тела; реальности и идеала; сущего и должного; необходимости и свободы; отношение общественного сознания и общественного бытия и т.д. Противоположности в рамках указанных отношений зависят друг от друга, переходят друг в друга, однако они неравноправны. Мировоззренческое осмысление этого неравноправия позволило сформулировать кардинально различающиеся принципы философского познания человека и мира человека. Мы имеем в виду материализм и идеализм как мировоззренческие установки: материализм первоосновой мира и человеческого бытия считает материальное начало (линия Демокрита), идеализм — духовное (линия Платона). В России классиками научно-материалистической мысли являются М.В. Ломоносов, И.М. Сеченов, В.И. Вернадский, А.И. Герцен, Н.Г. Чернышевский, Г.В. Плеханов, В.И. Ленин; крупнейшими представителями религиозно-философской мысли были В.С. Соловьев, Н.Ф. Федоров, П.А. Флоренский, И.А. Ильин, С.Л. Франк, Н.А. Бердяев. В противоречивом взаимодействии линий Демокрита и Платона рождаются разнообразные материалистические и идеалистические доктрины, разворачивается бесконечная миропознающая деятельность человечества.

В ходе исторического развития система философского знания дифференцируется на общие и особенные формы, разрабатываемые в рамках различных философских дисциплин и учений. Это и ядро философии — учение о предельных основаниях бытия и познания, или метафизика*, и традиционно примыкающие к метафизике общее учение о бытии (онтология) и общее учение о познании (гносеология), а также общее учение о ценностях (аксиология); это и многообразие особенных форм бытия философии: философия природы и философия техники, социальная философия и философия истории, философия политики и философия права, философия морали и философия искусства, философия религии и философия науки и т.д. Как видно, отношение человека, субъекта, субъективной реальности к миру, объекту, объективной реальности является для философского знания предмето- и структурообразующим. Каждый оттенок основного вопроса философии вырастает в целое, в особые концепции и теории, где общее существует в многократной расчлененности, в неразрывной связи с особыми формами проявления.

3. ОСНОВНЫЕ СПОСОБЫ ФИЛОСОФСТВОВАНИЯ

Феномен бытия человека в мире, являющийся генеральным предметом философского познания, описывается в метафизике категори-

* В отличие от гегелевской трактовки метафизики как антидиалектики мы употребляем этот термин в традиционном для мировой философии аристотелевском смысле «первой» философии, которая была учением о целостности мира и человека как его важнейшего элемента.

альной триадой «объективность — субъективность — интересубъективность». При этом бытие человека выступает в трех ипостасях — как объективно-субъективно-интерсубъективное, а мир человека — как реальность объективная, субъективная (внутренний мир человека) и интересубъективная, или культурно-историческая (мир человеческой деятельности, соединяющий внутренний и внешний миры человека). Уместно отметить, что данная категориальная триада сопряжена с аналогичными, но более конкретными метафизическими триадами «тело — душа — дух», «это — я — ты» и рядом других.

Сущность бытия человека в мире вскрывается на уровне предельных оснований цельности, смысла человеческой жизни. В истории философского познания в роли подобных оснований выступают природа, Бог (в материалистической трактовке Бог есть воплощение человечности, общечеловеческих духовных ценностей), общество, индивид (уникальное Я). В зависимости от принятого основания формируется тот или иной способ философствования со своей предметной областью исследования феномена бытия человека в мире, своим способом получения знания, своей трактовкой потребностей человека, смысла человеческого существования и назначения философии. Таковы зародившиеся в древнегреческой философии и широко представленные в современной философии натурализм, теоцентризм, социоцентризм, антропологизм.

Для приверженцев натурализма (Ф.Ницше, А.Бергсон, У.Джемс, З.Фрейд, О.Шпенглер, А.Н.Уайтхед и др.) человек — это творение природы, все в нем от природы и для природы создано. Предельной основой познания выступает поведение, которое неотделимо от знания и является критерием истины, того, что полезно для достижения той или иной цели; культура витальна, ее субстанцией является жизненный порыв. Согласно Ф.Ницше, человек — «самое больное и уродливое среди животных, он опасно отклонился от своих инстинктов жизни»; «вера в тело фундаментальнее веры в душу»; «существенно: исходить из *тела* и пользоваться им как руководящей нитью»; «необходимо уничтожить мораль, чтобы освободить жизнь» [5. С. 28; 6. С. 229, 247, 149].

С точки зрения теоцентризма (П.А.Флоренский, Ж.Маритен, Э.Мунье, Р.Гвардини, К.Барт, П.Тиллих и др.) человек есть творение Бога, создан по образу и подобию Божию, все через Него и для Него создано. Предельной основой познания выступает вера, которая неотделима от знания и является критерием истины; культура сакральна, ее субстанцией является религия. «Все-все, что ни видит взор, — писал П.А.Флоренский, — все имеет свое тайное значение, двойное существование и иную заэмпирическую сущность. Все причастно иному миру; во всем иной мир отображает свой оттиск»; «существовать — это значит быть *мыслимым* Богом» [7. С. 106; 8. С. 327].

Социоцентризм (К.Маркс, Э.Дюркгейм, Э.Кассирер, К.Левистрос, Х.Гадамер, А.Ф.Лосев и др.) считает человека творением социальной среды*, все в человеке от общества и для общества создано; предельной основой познания выступает совместная деятельность людей (общение или практика), которая неотделима от знания и является критерием истины; культура социальна, ее субстанцией является труд или язык. Согласно К.Марксу, «сущность «особой личности» составляет не ее борода, не ее кровь, не ее абстрактная физическая природа, а ее социальное качество»; «сознание...уже с самого начала есть общественный продукт и остается им, пока вообще существуют люди», «мое собственное бытие *есть* общественная деятельность; а потому и то, что я делаю из моей особы, я делаю из себя для общества» [9. Т. 1. С. 242; Т. 3. С. 29; 10. С. 590].

Для антропологизма (Ж.-П.Сартр, Г.Марсель, Х.Ортега-и-Гассет, М.Шелер, Й.Хейзинга, Н.А.Бердяев и др.) человек — продукт самосозидания, он самоценен и самодостаточен, все в нем и вокруг него — его «индивидуальное предприятие», суверенный выбор; предельным основанием познания выступает переживание, которое неотделимо от знания и служит критерием истины, ее очевидным оправданием; культура элитарна, ее субстанцией является творческий дух индивида. Согласно Ж.-П.Сартру, «нет никакой природы человека, как нет и бога, который бы ее задумал»; «человек — это прежде всего проект, который переживается субъективно, а не мох, не плесень и не цветная капуста. Ничто не существует до этого проекта, нет ничего на умопостигаемом небе, и человек станет таким, каков его проект бытия»; «человек — это свобода» [11. С. 323, 327].

Сопоставление и сравнение основных способов философствования показывает, что их многообразие — результат многогранности отношений человека к миру, а также различных целей исследования. Обращаясь к разным сторонам сущности человека, они раскрывают реальность человеческого бытия в том или ином модусе. Каждый способ порождает частично-истинные концепции бытия человека в мире, которые ограничивают и дополняют друг друга на пути к абсолютной истине. Можно сказать, что многоголосие — характерная черта философии. Мир философии полифоничен.

4. ГЕНЕРАЛЬНЫЙ МЕТОД ФИЛОСОФСКОГО ПОЗНАНИЯ

Противоречивое единство человека и мира — фундаментальная методологическая идея философского познания. Вот некоторые формулировки этой идеи, различные по форме и содержанию, но близкие по сути, первосмыслу.

* Точнее говоря, человек — творение социума как устойчивой социальной общности, характеризующейся единством условий жизнедеятельности людей (в каких-то существенных отношениях) и вследствие этого общностью культуры.

«Человек есть мера всех вещей, — существующих, что они существуют, и не существующих, что они не существуют» (Протагор, 480—410 гг. до н.э.) [12. С. 316].

«Как при желании увидеть свое лицо мы смотримся в зеркало и видим его, так при желании познать самих себя мы можем познать себя, глядя на друга» (Аристотель, 384—322 гг. до н. э.) [13. С. 373].

«Находите все в себе и себя во всем» (И.Экхарт, 1260—1327 гг.) [14. С. XXXIX].

«Выйти из себя и себе самому раскрыться в другом, найти и познать себя во всем через себя» (Г.Гегель, 1770—1831 гг.) [15. Т. 3. С. 199].

«Человек есть сумма Мира, сокращенный конспект его; Мир есть раскрытие человека, проекция его» (П.А.Флоренский, 1882—1937гг.) [16. С. 168].

«В физике общепринято, что живое тело должно рассматриваться так же, как и другие области физического мира. Это здравая аксиома, но у нее две стороны. Ибо она предполагает также и обратное заключение, а именно, что и другие области Вселенной мы должны рассматривать в соответствии с тем, что нам известно о человеческом теле» (А.Н.Уайтхед, 1861—1947 гг.) [17. С. 44].

«Философствуют, исходя из объемлющего» (К.Ясперс, 1883—1969 гг.) [18. С. 495].

Познать самого себя можно не иначе, как через соединение противоположностей частного и общего, относительного и абсолютного, индивидуального и родового. Там, где бытие человека в мире, конкретное и временное, постигается всеобщим образом, с точки зрения вечности, там философия начинается методически.

Философскому познанию полагается быть диалектическим, коль скоро диалектика понимается как соединение противоположностей, а постичь отношение между человеком и миром, субъектом и объектом, субъективной и объективной реальностью, что является главным предметом и главной задачей всякой философии, — это значит в той или иной форме соединить названные противоположности. По характеристике А.Ф.Лосева, диалектика как логика противоречия является единственно допустимой формой философствования; это глаза, которыми философ может видеть жизнь [19. С. 19, 21, 29]. Отметим три особенности этого видения.

Во-первых, философ видит все сущее как единство противоположностей *р е ф л е к т и в н о*. По Гегелю, «*рефлексирование* вообще есть восхождение ко многим определениям предмета и осуществляющееся благодаря этому сведение их в некотором единстве» [20. С. 130]. Следует особо подчеркнуть, что сведение наблюдаемого многообразия явлений к единому основанию служит предпосылкой выведения их из этого основания. В диалектическом подходе к предмету сведение — не меха-

нистическая редукция, но отправляющийся от явления процесс проникновения в сущность объекта; так же и выведение — не формально-логическая дедукция, но развитие уже выявленной сущности и вместе с тем конкретизация ее в совокупности многообразных явлений. Будучи органическим единством интуиции и логики, философская рефлексия продуцирует аналитико-синтетическим путем рационально обоснованные мировоззренческие обобщения и восходит в них к сущности бытия человека в мире.

Во-вторых, философ видит все сущее как единство противоположностей экзистенциально и субстанциально. Это значит, что в отношении человека к миру каждую из взаимоисключающих противоположностей философская рефлексия представляет сперва как «другое», а затем как «свое другое». На экзистенциальном уровне посредством категориального ряда «связь — движение — развитие» отношение противоположностей постигается как их взаимоотношение, т.е. взаимозависимость, взаимодействие и взаимопереход. На уровне субстанциальном с помощью категориального ряда «в-себе-бытие — бытие-для-другого — для-себя-бытие» отношение противоположностей постигается как их самоотношение, т.е. сохранение, упразднение (завершение) и возвышение друг в друге [21; 22].

В-третьих, философ видит все сущее как единство противоположностей в с е о б щ и м о б р а з о м, оперируя категориальными определениями противоположностей, т.е. такими мыслительными формами, которые отражают родовые свойства бытия (род — сущность многого и различного). По степени абстракции следует различать три вида категориальных определений всеобщего: категориальные представления на уровне повседневно-практического сознания, категориальные понятия на уровне теоретического сознания, категориальные символы на уровне духовно-практического (художественного, мифологического, религиозного) сознания. Указанные определения служат одновременно для различения трех сфер бытия философии, тесно между собой связанных.

Дотеоретическая, житейская философия в своих мировоззренческих обобщениях, в частности пословицах, соединяет противоположные категориальные представления. К примеру, в пословицах «Лучше синица в руке, чем журавль в небе», «Заработанный ломоть лучше, чем краденый каравай» представлена попарная игра эмоционального, прагматического и этического начал: привлекательное — отталкивающее; свое — чужое; внушительное — незначительное; полезное — бесполезное; богатство — бедность; честь — бесчестье; благородство — низость. Соединяя противоположности, практический разум продуцирует философские правила отношения человека к миру.

Мировоззренческие обобщения (в том числе в принципах) теоретической философии соединяют противоположные категориальные понятия. Так, в принципе материализма проблема отношения человека к миру последовательно раскрывается в целостной системе категориальных форм «материя — сознание», « практика — познание», «необходимость — свобода». Соединяя противоположности, теоретический разум продуцирует философские системы, выражающие закономерности бытия и познания.

Нетеоретическая, духовно-практическая философия в мировоззренческих обобщениях, в типологических образах соединяет противоположные категориальные символы. Так, в «Маленьких трагедиях» А.С.Пушкина в одном структурном ряду оказываются Барон, Моцарт, Дон Гуан, Вальсингам, а в другом — их антагонисты Альбер, Сальери, Статуя командора, Священник. Причем предметом антагонизма оказываются «богатство», «искусство», «любовь». Соединяя противоположности, поэтический разум продуцирует философские модели отношения человека к миру [23].

Таким образом, диалектика — это присущий философии генеральный путь освоения действительности, фундаментальная структура философствования и всеобщая форма существования философского знания. По характеристике Гегеля, метод философии есть осознание формы внутреннего самодвижения ее содержания [15. Т. 1. С. 107]. Поскольку философские школы различаются по своим мировоззренческим установкам, по предельным основаниям исследования бытия человека в мире и способам получения знания, постольку существует множество различных типов диалектики: материалистическая и идеалистическая, объективная и субъективная, натуралистическая и теоцентрическая, социоцентрическая и антропологическая, спекулятивная и экзистенциальная, рациональная и иррациональная, положительная и негативная, истинная и неистинная (софистика и эклектика) и др. [24. С. 3—10; 25]. Следует сказать, что диалектика, которую называют неистинной, пустой, абсолютно разделяет или абсолютно отождествляет противоположности и, в сущности, является вырождением диалектики, антидиалектикой.

5. ГЕНЕРАЛЬНАЯ ФУНКЦИЯ ФИЛОСОФСКОГО ПОЗНАНИЯ

Познать самого себя можно не иначе, как через осмысление своей деятельности, своего пути в жизни народа и истории человечества. Там, где происходит поиск человеком своего жизненного призвания, поиск смысла своего существования поверх всех частных целей в мире, там философия начинается функционально. Полифункциональность философии, как и морали, искусства, религии, науки несомненна, но столь же несомненны их целостность, сохранение ими в процессе функцио-

нирования субстанциальной определенности, своей основной, генеральной функции. Так, генеральная функция морали — регулирование индивидуально-массового поведения людей (регулятивная функция); искусства — целостное духовное возвышение личности (эстетическая функция); религии — духовная компенсация социального отчуждения и социальной несправедливости (иллюзорно-практическая функция); науки — производство объективно-истинного знания о законах действительности (познавательная функция).

Определяя функциональную специфику философского сознания, отметим, прежде всего, что его мировоззренческая сущность позволяет считать мировоззренческую функцию генеральной функцией философии. Указание мировоззренческой функции в одном ряду с другими функциями философии является поэтому весьма условным. Различным модификациям и аспектам философского сознания соответствуют и различные функции, однако множество функций данной формы духовной жизни, ее вклад в формирование духовных потребностей и общей культуры личности, ее профессиональной компетентности и социальной зрелости имеет мировоззренческую направленность.

В драме своей жизни человек — актер, зритель и режиссер. Это значит, что он относится к миру практически, теоретически и духовно-практически. Три ипостаси человеческого бытия воспроизводятся в ядре духовного мира личности, в ее мировоззрении.

Практический уровень мировоззрения образуют мировоззренческие убеждения. Они определяют жизненную позицию личности, выступают как установки и стереотипы действия и характеризуют способность и умение человека реализовать свое отношение к миру в повседневной деятельности, осуществляя единую линию поведения.

Теоретический уровень мировоззрения образован мировоззренческими принципами, которые определяют концепцию жизни человека, понимание природно-социального мира и его законов, служат построению идеалов деятельности и формированию убеждений личности.

Духовно-практический уровень мировоззрения составляют мировоззренческие идеалы. Они обуславливают жизненную программу человека, воплощают предельные смыслы его жизнедеятельности, желаемый и должный образ жизни.

Мировоззренческие убеждения, принципы и идеалы — это основные координаты духовного мира личности. По характеристике К.Маркса, «это узы, из которых нельзя вырваться, не разорвав своего сердца» [9. Т. 1. С. 118]. Являясь руководством к тому, как вести себя в отношении мира, жить достойно и по-человечески, философия в той или иной форме (мировоззренческое поучение, мировоззренческое учение, мировоззренческая медитация) участвует в мировоззренческом самоопределении лич-

ности, развитии ее духовной свободы. Философия призвана формировать мировоззренческий тип личности, ее ценностную ориентацию — научно-материалистическую или религиозно-идеалистическую, коллективистскую или индивидуалистическую, прогрессивную или реакционную.

Как уже говорилось, предлагая свое решение проблемы «Что есть человек», приверженцы различных философских течений расходятся в трактовке назначения философии и по-разному отвечают на вопрос «Как должно жить?». Ф.Ницше утверждал, что познавший самого себя — собственный палач; масштабом жизни должна быть воля к власти как самоповышение и усиление, при этом функцией философии является поддержка человека, народа в его жизненной борьбе, в подъеме жизни на новую высоту. По мысли П.А.Флоренского, философия высока и ценна не сама по себе, а как указующий перст на Христа и для жизни во Христе; назначение философии состоит в содействии реальному соединению нашего духа с Абсолютом. Согласно К.Марксу, корнем для человека является другой человек, руководителем при выборе профессии должно быть благо человечества; задача философии не в созерцании мира, а в его изменении; базируясь на осмыслении человеческой истории, философия призвана определять перспективы и пути развития общества. Ж.-П.Сартр считал, что реализовать себя по-человечески можно не путем погружения в самого себя, но в поиске цели вовне, будь то освобождение или еще какое-нибудь конкретное самоосуществление; философия должна быть теорией свободы и содействовать самореализации индивида сообразно его потребностям.

Следует обратить внимание на единство различных философских течений в понимании изначального предназначения философии. Это осмысление личной ответственности человека за свою судьбу и судьбу других. Это утверждение и улучшение жизни, утверждение гуманизма как парадигма подлинно человеческого бытия, смысл которого оформляется как Истина, Добро и Красота. Только на этом пути философия как «зрелый разум» (Гете) и «способность выносить напряжение противоречия» (Гегель) становится мудростью и выступает основой рационального действия. Уместно отметить, что в античных определениях философии как любви к мудрости, как науки наук и искусства искусств фиксируется именно ранг философского знания, его особое место в системе человеческого знания. Такого же рода определениями по преимуществу являются известные характеристики философии по месту в системе культуры: философия есть самосознание культуры и в этом смысле — ее вершина, ее живая душа.

ИСТОЧНИКИ

1. Чанышев А.Н. Эгейская предфилософия. М., 1970.
2. Лосев А.Ф. Основные особенности русской философии // Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. М., 1991.

3. *Алексеева И.Ю.* Философия в современной России и русская философия // Философы России XIX — XX столетий (Биографии. Идеи. Труды.). М., 1995. С. 735—739.
4. *Желнов М.В.* Предмет философии в истории философии. М., 1981.
5. *Ницше Ф.* Антихристианин // Сумерки богов. М., 1989.
6. *Ницше Ф.* Воля к власти: опыт переоценки всех ценностей. М., 1994.
7. *Флоренский П.А.* Общечеловеческие корни идеализма // Филос. науки. 1991. № 1.
8. *Флоренский П.А.* Столп и утверждение истины // Соч.: В 2 т. М., 1990. Т.1. Ч.1.
9. *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд.
10. *Маркс К., Энгельс Ф.* Из ранних произведений. М., 1956.
11. *Сартр Ж.-П.* Экзистенциализм — это гуманизм // Сумерки богов.
12. *Антология мировой философии.* М., 1969. Т.1. Ч.1.
13. *Аристотель.* Большая этика // Соч.: В 4 т. М., 1984. Т.4.
14. *Экхарт И.* Духовные проповеди и рассуждения. М., 1991.
15. *Гегель Г.* Наука логики: В 3 т. М., 1972.
16. *Флоренский П.А.* У водоразделов мысли. Новосибирск, 1991.
17. *Уайтхед А.Н.* Избранные работы по философии. М., 1990.
18. *Ясперс К.* Философская вера // *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. М., 1994.
19. *Лосев А.Ф.* Философия имени. М., 1990.
20. *Гегель Г.* Философская пропедевтика // Работы разных лет: В 2 т. М., 1971. Т.2.
21. *Тождество противоположностей как методологическая проблема.* Свердловск, 1987.
22. *Руткевич М.Н., Лойфман И.Я.* Диалектика и теория познания. М., 1994.
23. *Лойфман И.Я.* Отражение как высший принцип марксистско-ленинской гносеологии. Свердловск, 1987. Гл. X.
24. *Богомолов А.С.* Диалектический логос: Становление античной диалектики. М., 1982.
25. *Идеалистическая диалектика в XX столетии: Критика мировоззренческих основ немарксистской диалектики.* Свердловск, 1987.
26. *Социальные функции философии.* Свердловск, 1981.

РАЗДЕЛ II

ЧЕЛОВЕК И МИР

Лекция 5 КУЛЬТУРА КАК ПЛОДОТВОРНОЕ СУЩЕСТВОВАНИЕ

*Ты создал ночь — я лампу засветил,
Ты создал глину — чашу я слепил.*
М.Икбал

1. О ПОДХОДАХ К ПРОБЛЕМЕ

За последние четверть века в отечественной литературе выдвинуто немало различных трактовок понятия «культура». Она рассматривается как система ценностей, мир смыслов, способ деятельности, сфера самопроизводства личности, символическая деятельность, реальное и духовное обобщение действительности, способ развития общества, его духовная жизнь и др. В каждой из этих трактовок фиксируются отдельные стороны такого сложного феномена, каким является культура, хотя односторонние определения и приводят нередко к весьма спорным заключениям, когда, к примеру, из сферы культуры исключают науку, религию, негативные моменты общественной жизни, недооценивают роль народных масс в культурно-историческом процессе.

Вместе с тем нельзя не видеть, что как аксиологические, так и технологические характеристики культуры суть категориальные определения человеческой деятельности и самого человека как действующего лица. Если же учесть целостность, субстанциальную определенность человеческой деятельности и человека как действующего лица, то вполне правомочным будет подход, ориентирующий на поиск единства присущего человеку многообразия свойств и отношений, на вычленение главных свойств и отношений, воплощающих это единство.

В данном плане, как представляется, достаточно продуктивна образная формула культуры, предложенная Б.Пастернаком в его ответе на

вопрос «Что такое человек?» из анкеты немецкого журнала «Magnum»: «Культура — плодотворное существование. Такое определение достаточно. Дайте человеку творчески изменяться в веках, и города, государства, боги, искусство появятся сами собой, как следствие, с той естественностью, с которой зреют плоды на фруктовом дереве. Что такое историография? Это опись урожая, ведомость последствий, учетная книга жизненных достижений. Человек реален и истинен, когда он занят делом, когда он ремесленник, крестьянин или великий, незабываемо великий художник, или же ученый, творчески постигающий истину» [1. С. 292].

Именно в плодотворном, производительном существовании наиболее полно и целостно раскрывается родовая, социально-деятельная сущность человека, его способность самоопределяться в мире творчески, универсально, исторически. Понимать самого себя человек тоже начал через мир им же создаваемых объектов и при посредстве их. Как всеобщая, универсальная форма реализации сущностных сил человека, воспроизводства и обновления человеческого бытия культура пронизывает собой все области человеческой деятельности.

2. ТВОРЧЕСТВО — СУЩНОСТНАЯ СИЛА ЧЕЛОВЕКА И КОРЕНЬ КУЛЬТУРЫ

В «Пире» Платона читаем: «Творчество — понятие широкое. Все, что вызывает переход из небытия в бытие, — творчество, и, следовательно, создание любых произведений искусства и ремесла можно назвать творчеством, а всех создателей их — творцами» [2. С. 135]. Творческие способности человека, являясь его сущностными силами, неодинаковы по степени развития, поскольку существуют генетические различия между людьми и различны условия их бытия. Если трактовать творчество как свободную деятельность, генерирующую с помощью конечного числа элементов и правил разнообразные объективации (текст, чертеж, изделие и т.д.), то можно, следуя венгерскому культурологу И. Витаньи, выделить три уровня творческих способностей: продуктивно-репродуктивный, генеративный, конструктивно-инновативный [3. С. 72—74].

Продуктивно-репродуктивная творческая способность — неотъемлемое свойство каждого человека. Она характеризуется воспроизводством из элементов и правил, которые не меняются (или меняются незначительно), неограниченного числа в принципе одних и тех же объективаций, так что любого рода проявление нового может быть только случайным. Типичными областями реализации продуктивно-репродуктивной творческой способности выступают однообразное массовое производство и повседневная разговорная речь.

Генеративная творческая способность (способность импро-

визировать) также присуща каждому человеку, но в различной степени. Она выражается в создании новых вариантов на основе данных элементов и правил. А варианты, по элементарному определению одного из собирателей русского фольклора прошлого века А.Кремера, — это «то же, да не так». Названный уровень творчества реализуется в шедеврах ремесленного труда, в фольклоре, изысканной литературной речи, технических решениях типа рационализаторских предложений. Можно назвать это творчеством в пределах традиции.

Конструктивно-инновативная творческая способность проявляется путем обновления элементов и правил, выражения нового содержания. Она присуща немногим личностям, хотя количество людей, обладающих потенциальной способностью создавать радикально новое, гораздо больше, нежели количество людей, получающих возможность развить и реализовать ее под воздействием общественных условий. На этом уровне творчества совершаются фундаментальные научные открытия, появляются технические решения типа изобретений, создаются классические произведения искусства, выдвигаются религиозные доктрины и т.д. Причем в такого рода объективациях субъект творчества присутствует как уникальная личность и как представитель всего человеческого рода. Правда, присутствует в разной степени, что свидетельствует о специфичности как различных сфер творческой деятельности, так и противоречия свободы и необходимости в этих сферах.

Следует особо подчеркнуть, что конструктивно-инновативное творчество связано прежде всего с тем уровнем труда, который К.Маркс назвал всеобщим. «Всеобщим трудом, — писал он, — является всякий научный труд, всякое открытие, всякое изобретение. Он обуславливается частью кооперацией современников, частью использованием труда предшественников» [4. Т. 25. С. 185—186]. Эту же мысль прекрасно выразил И.В.Гете: «Что такое я сам? Что я сделал? Я собрал и использовал все, что видел, слышал, наблюдал. Мои произведения вскормлены тысячами различных индивидов, невеждами и мудрецами, умными и глупыми; детство, зрелый возраст, старость — все принесли мне свои мысли, свои способности, свои надежды, свою манеру жить; я часто снимал жатву, засеянную другими, мой труд — труд коллективного существа, и носит он имя Гете» [5. С. 377].

Отметим также, что чем радикальнее результаты творчества, тем глубже их предпосылки, т.е. общие и необходимые связи, отражение которых служит внутренним регулятором творческой деятельности. Таким регулятором выступают обобщенные схемы формотворчества — каноны и стандарты, парадигмы и категориальные структуры, мировоззренческие формы и архетипы культуры. За потоком открытий, изобретений, художественных произведений, за филиацией идей следует видеть объективные закономерности развития науки, техники, иску-

ва, расчленение их исторического развития на этапы, в рамках которых развертывается деятельность отдельных творцов, школ и направлений. Свобода творчества — это всегда свободная необходимость. Обосновывая вывод об относительности свободы творчества человека, Н.Винер замечал : «Знание контрапункта не лишает композитора восприимчивости к музыке, а необходимость считаться с правилами грамматики и писать сонеты не отнимает у поэта свободы творчества. Ибо полная свобода делать все, что ты хочешь и как ты хочешь, — это, в сущности, не более, чем свобода вообще ничего не делать» [6. С. 57].

3. УНИВЕРСАЛЬНОСТЬ И ИСТОРИЧНОСТЬ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО СУЩЕСТВОВАНИЯ

Характеризуя культуру как плодотворное, производительное существование, важно учитывать, что в отличие от животного, которое производит односторонне и только самого себя (по мерке своего вида), человек есть универсальное существо, способное творить по любой мерке, в том числе по законам красоты [7. С. 566]. В универсальности отношений к миру, в способности творить по мерке любого вида проявляется свобода человека, которая базируется на универсальности его практического взаимодействия с внешним миром, а равно и на универсальности познавательных возможностей человека. Богатство отношений человека к миру и богатство субъективного мира человека входят в характеристику родовой сущности человека и служат мерилom общественного богатства. Таким образом, производительное существование является одновременно творческим и универсальным.

Универсальность человека не есть нечто внеисторическое. И размер необходимых потребностей, и степень господства человека над природой, и выявление творческих дарований человека представляют собой продукт истории, развития общественного производства. Об этом, в частности, свидетельствует создание информационной техники, вооружающей разного рода приборами органы чувств человека, а ныне, с помощью компьютерной техники, и его разум [8]. Можно сказать, что человек есть историческое существо, а его производительное существование — историческое существование, различные грани которого раскрываются понятиями «цивилизация», «социально-экономическая формация», «культура». Если цивилизация — это исторический тип существования общества в природе, а социально-экономическая формация — исторический тип общества, то культура представляет собой исторический тип существования личности в обществе.

В философско-исторической концепции марксизма четко выделяются основные ступени исторического прогресса: доклассовое общество — классовое общество — бесклассовое общество. Это три крупные формы общественных связей между индивидами, которые коренятся в

определенном уровне производства и характеризуются особыми формами общественного сознания и особыми типами мировоззрения. Им соответствуют различные типы культуры как меры и способа реализации и развития сущностных сил человека: культура доклассового общества — культура классового общества — культура бесклассового общества. Сердцевиной исторического типа культуры является отвечающий ей социальный тип человека: естественный человек — обладающий человек — свободный человек.

В исторически изменяющемся отношении общества к природе можно выделить три основных цивилизационных периода: биогенный, техногенный и ноогенный [9]. Период от появления на Земле неолита вплоть до неолита характерен преимущественно присвоением готовых продуктов природы путем собирательства, охоты и рыбной ловли, этот период можно назвать биогенным. Развитие скотоводства и земледелия, а затем промышленности составляет содержание техногенного периода взаимодействия общества и природы. Отношение к природе как объекту эксплуатации, характерное для этого периода, привело в наше время к ухудшению природной среды в планетарном масштабе, к угрозе физического исчезновения человека. Исторической необходимостью становится научно обоснованное регулирование взаимодействия общества и природы, оптимизация обмена веществ и энергии между природой и человеком на основе разработки безотходных и энергосберегающих технологий, совмещения естественных и искусственных цепей в экологических системах. Ноогенный период взаимодействия общества и природы, нарождающийся сегодня, предполагает преодоление потребительско-гедонистического отношения к природе, гармонизацию человека взаимосвязи с природой как своим «неорганическим телом» (К.Маркс).

Каждому из названных цивилизационных периодов взаимодействия общества и природы отвечает особый тип человека и особая форма общественных связей между индивидами. Как справедливо заметил испанский философ и писатель М. де Унамуно, «все цивилизации служат тому, чтобы порождать культуры, а культуры — чтобы порождать человека» [10. С. 225]. Раскрывая противоречивое единство различных граней исторического существования человека, К.Маркс и Ф.Энгельс писали, что «ограниченное отношение людей к природе обуславливает их ограниченное отношение друг к другу, а их ограниченное отношение друг к другу — ограниченное отношение к природе» [4. Т. 3. С. 29]. Взаимообусловленность отношений людей к природе и друг к другу служит основанием для трактовки культуры и цивилизации как диалектически парных понятий. Можно сказать, что культура — свое иное цивилизации, а цивилизация — свое иное культуры. Сопряженность исторических форм существования личности в обществе и общества в

природе позволяет характеризовать историю человечества как культурно-цивилизационный процесс. Поскольку исторический процесс разворачивается в единстве единичных (на уровне отдельного индивида), особенных (на уровне социальных общностей) и всеобщих (на уровне рода) изменений, постольку вычленяются всеобщие, особенные и единичные культурно-цивилизационные измерения человека как исторического существа. Эти измерения своеобразны для человечества и человеческого общества в целом, для отдельных формаций, регионов, стран и этносов, различных социальных групп (демографических, поселенческих, профессиональных, классовых), а также для отдельного индивида, его чувств и мышления, речи и поведения, труда и быта, общения и образа жизни в целом.

4. ОРУДИЕ ТРУДА И ЯЗЫКОВОЙ ЗНАК КАК УНИВЕРСАЛЬНЫЕ СРЕДСТВА КУЛЬТУРЫ

Говоря о культуре как плодотворном существовании человека, об исторических этапах ее развития, естественно поставить вопрос о том, какими средствами и в каких целях добываются плоды культуры. Разумеется, речь идет об универсальных, общечеловеческих средствах и целях развития культуры, о ее началах, обобщающих общечеловеческий опыт деятельности и осмысления бытия.

Человек утверждает себя в мире, реализует и развивает свои сущностные силы в труде (обработка природы людьми) и в общении (обработка людей людьми). Уместно заметить, что латинское слово *cultura* означает «возделывание, обработка».

Воздействуя на внешнюю природу, человек изменяет свою собственную природу — в этих немногих словах, считал Г.В.Плеханов, содержится сущность всей исторической теории Маркса [11. С. 653]. В известном смысле культура является связующим звеном между человеком и миром и имеет две ипостаси, функционирует двусторонне: направлена на мир (культивирование, очеловечивание мира) и на человека (культивирование всех свойств общественного человека). Она служит мерой овладения человеком своих отношений к природе и другим людям и вместе с тем мерой овладения самим собой. Иначе говоря, культура есть мера свободы человека — свободы жить и свободы мыслить, свободы решать и свободы действовать.

В качестве универсальных средств функционирования и развития культуры выступают орудие труда и языковой знак. Если в труде отношение человека к природе опосредуют орудия труда, то в отношениях между людьми в процессе общения эту функцию выполняют языковые знаки. Посредством орудий труда совершается переход от природы к миру того, что сделано человеком; при помощи языка человек поднимается от непосредственно-чувственного отражения дей-

ствительности в идеальный мир понятий и художественных образов. Какие же качества орудий труда и языковых знаков позволяют считать их мерой свободы человека?

Опосредуя отношение человека к природе, орудия труда являются проводниками деятельности, обладают функциональной обобщенностью (в них овеществляется сила труда и знаний), служат средством общественного воздействия на индивидуальное поведение и осуществляют передачу филогенетического опыта от поколения к поколению. Вскрывая роль орудий труда как важнейшего фактора социально-экономической организации общества, К.Маркс писал: «Орудия дикаря обуславливают *его* общество в той же мере, как новейшие орудия — капиталистическое общество» [4. Т. 26. Ч. 3. С. 146]. Преобразуя природу и свои общественные отношения, человек познает их закономерности, которые используются в практической деятельности, в управлении экономическими, политическими и духовными процессами. Незнание этих закономерностей или действие вопреки им понижает уровень господства человека над природой и своими общественными отношениями, о чем красноречиво говорят кризисные явления в развитии общества, во взаимодействии человечества с природой, биосферой.

Коррелятом и аналогом орудий труда являются языковые знаки. Семантические функции сложного языкового знака К.Бюлер определял следующим образом: «Это с и м в о л в силу своей соотнесенности с предметами и положением дел; это с и м п т о м (примета, индекс) в силу своей зависимости от отправителя, внутреннее состояние которого он выражает, и с и г н а л в силу своего обращения к слушателю, чьим внешним поведением или внутренним состоянием он управляет так же, как и другие коммуникативные знаки» [12. С. 34]. В языковых знаках овеществляется тройного рода обобщенная информация — предметно-номинативная, оценочно-модальная и оперативно-дейктическая (социально-регулятивная). Знаково-символические системы переводят содержание социально-исторического опыта человечества в индивидуально-личностный, а тот, в свою очередь, — в опыт общественный; способствуют контролю личности над своими чувствами, мыслями, поступками и служат формированию индивидуальности человека, социокультурному воспроизводству субъекта деятельности.

5. ПРАВИЛО И ИДЕАЛ КАК УНИВЕРСАЛЬНЫЕ ЭЛЕМЕНТЫ КУЛЬТУРЫ

Культура появляется там же, где начинается п р а в и л о. К этому выводу пришел французский этнолог К.Леви-Строс на основе структурного анализа ряда архаических традиций. Анализ процесса труда и речи, всякой творческой деятельности, о различных уровнях которой говорилось ранее, также показывает, что действия человека определенным обра-

зом организованы, подчиняются известным правилам, всегда связаны с теми или иными схемами и алгоритмами, т.е. выступают в обличье какой-то технологии. Можно утверждать, что правило — это элементарная технологическая универсалия культуры. Согласно Анне Вежицкой, автору классических работ по семантике языка, в контекстах различных культур существуют негласные правила (культурно-обусловленные сценарии, составленные из лексических универсалий), которые говорят нам, как быть личностью среди других личностей, т.е. как думать, как чувствовать, как хотеть (и как действовать согласно своему хотению), как добывать или передавать знания и, что важнее всего, как говорить с другими людьми [13. С. 393—398]. Высшие правила поведения человека, являющиеся мировоззренческими ориентирами на его жизненном пути, получили название максим культуры. В максимах сконцентрирован духовный опыт народа, его мудрость как итог многовековой практической деятельности (фольклорные изречения) и как продукт художественно-литературного и познавательно-теоретического освоения действительности (авторские изречения) [14. С. 196—203].

Правило диктует человеку способ целесообразного поведения, предлагает выбор данного способа поведения как образцового. Установить порядок действий — значит выбрать, отобрать, установить предпочтения и приоритеты, оценить. «Ценности стоят за любым искусственным порядком и фактически являются его неотъемлемой частью», — справедливо подчеркивает известный социолог З.Бауман [15. С. 154]. В целом за искусственным порядком, который внедряет и развивает культура, стоит ценностный мир культуры, ее духовность. Смысл действия, выбор его как желаемого и должного, объединение действий людей в единое целое, вообще осмысление исторической перспективы человеческого бытия определяются в конечном счете такой элементарной культурной формой, как и д е а л. Идеал — это элементарная аксиологическая универсалия культуры.

В бытии (самоопределении человека) выбор, который является актом свободы, неизбежно предполагает единство цели и средств, и каждый человек тем свободнее, чем более действенные средства он имеет для реализации своих целей. Но было бы неверным полагать, что свобода человека сводится к выбору варианта действия из возможностей, заранее заданных необходимостью. Прерогатива свободного человека, по справедливому замечанию И.Канта, состоит в том, чтобы избирать и ставить свои собственные цели. «Развитие способности разумного существа ставить перед собой любые цели вообще (следовательно, в его свободе) есть *культура*» [16. С. 305]. А целеполагание связано с предвидением, проникновением в прошлое и будущее, с рождением нового, ранее не существовавшего как в комплексе возможных целей, так и в комплексе возможных путей их достижения. И что особенно суще-

ственно, целеполагание всегда включено в смысловое поле, в систему ценностных ориентаций личности, которые служат движущей пружиной всякой деятельности (ценность есть опредмеченная потребность). Ядром нормативно-ценностной системы, органичной формой предвидения как актуализации потенциального в сознании человека является идеал. В нем воплощается желаемый и должный образ общественной и личной жизни (идеал общества и идеал личности). Согласно известному изречению, разум человека должен стремиться к истине, воля — к добру, а чувства — к красоте. Здесь, в сущности, определены общекультурные идеалы познания, практики и эстетического освоения действительности. Истина, Добро и Красота сопричастны друг другу и образуют триединство. Раскрывая смысл их сопричастности, В.С.Соловьев заключил, что добро через истину осуществляется в красоте. «Добро, отделенное от истины и красоты, есть только неопределенное чувство, бессильный порыв, — говорит он во второй речи в память Достоевского, — истина отвлеченная есть пустое слово, а красота без добра и истины есть кумир» [17. С. 305]. Гармоничное соединение Истины, Добра и Красоты — критерий зрелости и подлинно человеческих отношений [18; 19].

Для идеала такие атрибутивные характеристики субъективных образов объективного мира, как предметность, оперативность, оценочность, весьма специфичны. Идеал жизни призван ответить на фундаментальные вопросы бытия человека в мире: зачем жить, для чего жить, как жить. Он призван служить образом образов, целью целей и мотивом мотивов деятельности. Не случайно идеал, которому человек следует в своей жизни сравнивают с компасом, маяком, рычагом изменения мира и самого человека. Подобно компасу, идеал указывает возможное общее направление движения и позволяет судить, насколько мы от этого направления отклоняемся. Идеал освещает и освящает возможный оптимальный путь, ведущий к цели, к желаемому результату деятельности. Конкретизация идеала в программах и планах деятельности актуализирует возможные условия и способы поэтапного достижения цели. Ведь недостаточно правильно объяснять мир, надо, указывал В.И.Ленин, «это правильное объяснение сделать *рычагом изменения мира*, орудием дальнейшего движения вперед» [20. С. 28].

6. ГЕНЕРАЛЬНОЕ НАПРАВЛЕНИЕ РАЗВИТИЯ КУЛЬТУРЫ

Создание более совершенного мира — так можно было бы определить генеральное направление развития культуры как плодотворной деятельности. Гармонизация отношений человека и мира, связей общества и природы, общества и личности, исторически все более полное раскрытие и обогащение сущностных сил человека — процесс долгий и трудный, притом противоречивый, нелинейный и неравномерный.

Сад культуры плодоносит, но урожай, плоды в этом саду бывают разные. В тех или иных масштабах в обществе существуют и принудительный труд, и фетишистское сознание, и иррациональное поведение, и бюрократическая общественная связь. При этом человек превращается в безличный, повторимый, вещественный элемент производственных и вообще общественных отношений. К.Маркс писал, что в антагонистическом обществе «развитие способностей рода «человек»... покупается только ценой такого исторического процесса, в ходе которого индивиды приносятся в жертву» [4. Т. 26. Ч. 2. С. 128]. Отчуждение человека от его собственной родовой сущности возникает в силу порабощающего разделения труда и антагонистического расхождения частного и общего интересов людей как членов тех или иных классов и общественных групп. А поскольку самореализация человека возможна только в отношениях с другими людьми, глобальной проблемой общественно-го развития становится гуманизация условий человеческого существования.

ИСТОЧНИКИ

1. Борис Пастернак об искусстве. М., 1990.
2. Платон. Соч.: В 3 т. М., 1970. Т. 2.
3. Витаньи И. Общество, культура, социология. М., 1984.
4. Маркс К.,Энгельс Ф. Соч. 2-е изд.
5. Гете И.В. Избр. филос. произведения. М., 1964.
6. Винер Н. Я— математик. М., 1964.
7. Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений.М.,1956.
8. Шалютин С.М. Искусственный интеллект. М., 1985.
9. Платонов Г.В. Диалектика взаимодействия общества и природы.М.,1989. Гл.3.
10. Унамуно М. де. Избранное: В 2 т. Л.,1981. Т. 2.
11. Плеханов Г.В. К вопросу о развитии монистического взгляда на историю // Избр. филос. произведения: В 5 т. М., 1956. Т. 1.
12. Бюлер К. Теория языка. М., 1993.
13. Вежбицкая А. Концептуальные основы психологии культуры // Вежбицкая А. Язык. Культура. Познание. М., 1996.
14. Лойфман И.Я. Онтология духовности и мировоззренческая функция максим культуры // Проблемы философской антропологии и философии культуры. Альманах. Екатеринбург, 1999.
15. Бауман З. Мыслить социологически. М., 1994.
16. Кант И. Критика способности суждения. М., 1994.
17. Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. М., 1998. Т. 2.
18. Ильенков Э.В. Что там, в Зазеркалье? // Искусство нравственное и безнравственное. М., 1969.
19. Гулыга А.В. Человеческое в человеке (заметки о проблеме ценностей) // Гулыга А.В. Уроки классики и современность. М., 1990.
20. Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 13.

Лекция 6
**СУБЪЕКТИВНЫЕ ОБРАЗЫ
ОБЪЕКТИВНОГО МИРА**

Человек есть мера всех вещей.
Протагор

1. ГНОСЕОЛОГИЧЕСКОЕ МОДЕЛИРОВАНИЕ ОБРАЗА

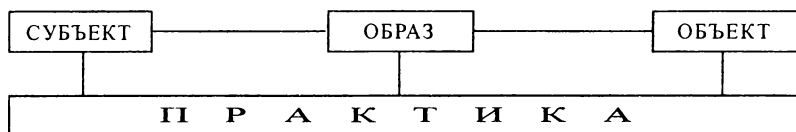
Поскольку образ — универсальная форма и продукт человеческого сознания, в его гносеологической трактовке сталкиваются два противоположных подхода: материалистический, согласно которому сознание есть идеальное отражение мира, и идеалистический, трактующий сознание как идеальное творчество мира, его демиург. Для линии Демокрита возникающие в сознании человека образы есть результат внешнего воздействия объекта, для линии Платона — следствие внутренней активности субъекта. Так, учению Демокрита об идолах (образах), постоянно истекающих от предметов и попадающих в органы чувств человека, противостояло учение Платона о знании-припоминании (анамнесисе) бессмертной и самодвижущейся души; представление Дидро о человеке как своего рода чувствующем фортепиано, на котором играет природа и которое благодаря памяти способно повторять сыгранные мелодии, противоречило взглядам Беркли, считавшего, что деятельное «Я» воображает, будто вся гармония вселенной происходит в нем; с концепцией Фейербаха об образной деятельности мозга, о сознании как субъективном образе объективного мира соперничала концепция Гегеля о творческой деятельности духа, осваивающего внутренне присущее ему богатство образов.

Материалистическая гносеология в рамках двучленной модели «образ — объект» развивала концепцию отражения, что являлось исторической заслугой домарковского материализма. В целом это была зеркально-натуралистическая концепция, которая, как отмечали классики марксизма, не улавливала познавательного значения общественно-исторической практики, не субъективно брала объекты познавательной деятельности и не умела применить диалектику к теории отражения, процессу и развитию познания. Идеалистическая гносеология, ре-

лигиозно-мистическая по своей сущности, в рамках двучленной модели «с у б ъ е к т — о б р а з» пыталась уловить творческую сторону познания, установить связь возникающих в сознании образов с потребностями и стремлениями субъекта, его волей и способностями. Но, как указывал К.Маркс в «Тезисах о Фейербахе», идеализм не знает действительной чувственной деятельности как таковой, объекты познавательной деятельности для него духовны.

Философия марксизма, открыв в способе производства материальной жизни решающий фактор существования общества и человека со всеми его родовыми способностями, вводит общественно-историческую практику в гносеологию в качестве основания последней, что позволяет развернуть всю сеть генетических, структурных и функциональных связей субъекта, образа и объекта. С этой, более высокой точки зрения сознание раскрывается как творческое отражение практически осваиваемого мира. «Сознание человека, — подчеркивал В.И.Ленин, — не только отражает объективный мир, но и творит его» [1. С. 194]. И далее: «Мир не удовлетворяет человека, и человек своим действием решает изменить его» [1. С. 195]. В принцип отражения философия марксизма включает широко понятый субъективный фактор (потребности и интересы, оценочная перспектива и опыт субъекта, его цели и функциональные возможности, преобразующая воля и практическая активность), а двучленные модели «образ—субъект» и «субъект—образ» заменяет гносеологической моделью «с у б ъ е к т — о б р а з — о б ъ е к т», все звенья которой обусловлены п р а к т и ч е с к и.

Взаимодействие субъекта и объекта наглядно представляется простой схемой:



В рамках этой гносеологической модели сознание и возникающие в нем образы раскрываются трояко:

1) в отношении к объекту (исходное гносеологическое отношение) сознание есть предметное осознание бытия, идеальное отражение объекта субъектом;

2) в отношении к практике (центральное гносеологическое отношение) сознание есть оперативное осознание бытия, идеальное преобразование субъектом объекта, осознание ситуации деятельности, ее целей, средств и условий;

3) в отношении к субъекту (завершающее гносеологическое отношение) сознание есть оценочное осознание бытия, идеальная оценка субъектом его отношения к объекту и к ситуации деятельности.

Характеристика гносеологических отношений сознания к объекту, практике, субъекту соответственно как исходного, центрального и завершающего призвана показать целостность и системность марксистского понимания сознания, совпадение в этом понимании теории и истории предмета, неразрывную связь и взаимообусловленность отдельных сторон сознания, их универсальность и вместе с тем неравнозначность.

Таким образом, в системе субъект-объектных отношений сознание может быть представлено гносеологической триадой «предметное осознание бытия — оперативное осознание бытия — оценочное осознание бытия». Точно так же в структуре формообразований человеческого сознания могут быть выделены в качестве универсальных предметно-отображающий, оперативно-отображающий и оценочно-отображающий аспекты. Для различных продуктов сознания (сравните: восприятие вещи и проект вещи), для различных типов сознания (научное понятие и художественный образ) эти аспекты, как и их соотношение, весьма специфичны, но при всех условиях предметность, оперативность и оценочность являются атрибутивными свойствами субъективных образов объективного мира. Указанным аспектам осознания субъектом бытия соответствуют три сферы осознания субъектом самого себя или три стороны самосознания: самопознание, саморегуляция (самопреобразование) и эмоционально-ценностное отношение к себе (самооценка) [2. С. 58].

Следует подчеркнуть, что осознание бытия во всех аспектах — и в предметном, и в оперативном, и в оценочном — является процессом отражения, притом отражения творческого. Суждения, согласно которым творчество продуктивно, а отражение репродуктивно, одни формообразования человеческого сознания («нормальные») — отражение без творчества, а другие («анормальные») — творчество без отражения [3. С. 583—596] представляются нам весьма спорными. В самом деле, «нормальное» восприятие дерева не есть зеркально-мертвый акт: как отмечал Дидро, чтобы получить действительное восприятие дерева, надо вспоминать, воображать и иметь суждение; в восприятии, по данным современной психологии, актуальное воздействие вписывается в прогностически-направленный образ мира, происходит переход от глобально адекватного отражения к отражению, адекватному и в деталях. Что касается таких «анормальных» продуктов сознания, как цели, проекты, прогнозы, то все они суть отражение действительности: в них отражаются объективно-реальные зачатки будущего в настоящем, возможности функционирования и развития актуально существующих вещей и явлений, а также возможности освоения объекта субъектом, вытекающие из потребностей субъекта.

2. УНИВЕРСАЛЬНОСТЬ ГНОСЕОЛОГИЧЕСКОЙ ТРИАДЫ

Образы, возникающие в сознании, могут рассматриваться не только на гносеологическом уровне (как субъективная реальность), но и на уровнях психологическом (как психическая реальность) и лингвистическом (как языковая реальность, практическое сознание). Взаимное соответствие гносеологической, психологической и лингвистической структур образа имеет для их исследования принципиальное значение.

В современной психологии человеческая психика характеризуется триадой «когнитивные процессы — регуляционно-волевые процессы — эмоциональные процессы». Звенья этой триады, как отмечает Л.М.Веккер, фиксируют психическое отражение познаваемого объекта, психическое отражение состояний субъекта, побуждающих его к деятельности, непосредственное психическое отражение отношений субъекта к объекту, причем в каждое из звеньев включены два других [4]. Единство основной триады психических процессов обнаруживается в их общей сенсорной основе, которая фиксируется триадой ощущений: когнитивные процессы генетически и функционально соотнесены с экстерорецептивными ощущениями, регуляционно-волевые процессы — с кинестетическими и проприорецептивными ощущениями, а эмоциональные процессы — с интерорецептивными ощущениями [4. С. 52—53]. Психофизиологическая связь отдельных звеньев психологической триады была вскрыта в рефлекторной (моторной) теории И.М.Сеченова, который интерпретировал познавательные процессы как рефлекторные эффекты «аналитических снарядов», волевые — как высшую форму психической регуляции действий, эмоциональные — как усилители эффектов осведомления и регуляции. В современной психологии связь когнитивного, регуляционно-волевого и эмоционального компонентов формообразований человеческой психики генетически и функционально выводится из чувственно-предметного действия субъекта.

Обращение к структуре речевого высказывания обнаруживает три ряда отношений, характеризующих единство отражения и общения: 1) номинативный (коммуникативно-предметный) аспект, передающий, о чем говорится в высказывании; 2) дейктический (коммуникативно-целевой), аспект речевого высказывания, показывающий, для чего оно говорится; 3) модальный (коммуникативно-смысловой) аспект, выявляющий отношение говорящего к содержанию высказывания и отношение последнего к действительности. Лингвистическая триада «н о м и н а т и в н о с т ь — д е й к т и ч н о с т ь — м о д а л ь н о с т ь» фиксирует самые существенные характеристики речевого высказывания и вместе с тем универсальные коммуникативные аспекты отражения [5].

Таким образом, данными современной психологии и лингвистики

универсальность гносеологической триады «предметное осознание бытия — оперативное осознание бытия — оценочное осознание бытия» подкрепляется достаточно определенно. Для субъективного образа объективного мира устанавливаются тройственная корреляция и взаимное соответствие гносеологических, психологических и лингвистических аспектов: предметность — когнитивность — номинативность; оперативность — волюнтаривность — дейктичность; оценочность — эмоциональность — модальность. Трехаспектная модель субъективного образа объективного мира в силу ее универсальности намечает пути анализа содержания, структуры и функций конкретных формообразований человеческого сознания, среди которых особое место занимают субстратные единицы различных форм отражения действительности, такие как научное понятие, художественный образ, нравственная норма, мифологема и религиозный символ.

3. НАУЧНОЕ ПОНЯТИЕ

Научное понятие является универсальной формой и продуктом научного отражения общих и необходимых связей действительности. В свою очередь, научное отражение действительности можно рассматривать как отражение ее в виде научных понятий, а потому исследование гносеологической структуры научного понятия есть в известном смысле исследование и гносеологической структуры научного отражения действительности. Выяснить гносеологическую структуру научного понятия — значит рассмотреть его отношения: а) к объекту, практике, субъекту; б) к другим формам научного мышления; в) к основным этапам и функциям научного исследования.

Ф.Энгельс писал, что «всякое действительное, исчерпывающее познание заключается лишь в том, что мы в мыслях поднимаем единичное из единичности в особенность, а из этой последней во всеобщность; заключается в том, что мы находим и констатируем бесконечное в конечном, вечное — в преходящем» [6. Т. 20. С. 548]. При этом из разнорядковости существенных отношений и закономерных связей объективного мира вытекает разнорядковость форм познания на каждом достигнутом обществом историческом этапе развития. Для научного познания главными формами отражения связи отдельного, особенного и общего, основными генетически и функционально связанными ступенями системного синтеза научного знания о существенных отношениях и закономерностях объективного мира являются понятие, теория и картина мира.

Понятие — элементарная клеточка концептуального знания об объекте отражения (вещи, их свойства и отношения), выделяющая его существенные характеристики. В отличие от знания в форме представления понятие есть расчлененное на признаки знание о

предмете. В соответствии с расчленением научного знания на эмпирический и теоретический уровни, что является основой продуцирования нового знания и его практического применения, научные понятия разделяются на эмпирические и теоретические. В эмпирической форме научного понятия вычленяются отличительные признаки исследуемого объекта, в теоретической — вскрывается его всеобщее основание (сравните: «металл — тело, которое можно ковать» и «металл — химический элемент, атомы которого легко отдают внешние электроны»). Другим выражением разнопорядковости существенных характеристик объекта в сфере понятия является разделение научных понятий на видовые и родовые, специальные и общие, конкретно-общие и абстрактно-общие. Идущие в сфере понятия процессы дифференциации и интеграции служат отражением изменчивости и устойчивости, единства и многосторонности объективного мира. «Человеческие понятия, — писал В.И. Ленин, — субъективны в своей абстрактности, оторванности, но объективны в целом, в процессе, в итоге, в тенденции, в источнике» [1. С. 190].

Как форма мышления понятие соотносительно с суждением. Основное содержание и функциональная структура понятия, различные стороны отраженного в нем предмета раскрываются в системе суждений. С этой точки зрения правомерна следующая характеристика: «Понятие — целостная совокупность суждений, т.е. мыслей, в которых что-либо утверждается об отличительных признаках исследуемого объекта, ядром которой являются суждения о наиболее общих и в то же время существенных признаках этого объекта» [7. С. 393].

Познавательные функции определения стремился выяснить еще Аристотель, который разрабатывал логическую теорию определений с гносеологических позиций. Согласно древнегреческому философу, определения выполняют в познании следующие три функции: выражают сущность класса предметов, что достигается с помощью ранее добытых знаний и уже известных выражений; уточняют или вводят новое значение термина или выражения; в доказательстве играют роль его начал и облегчают саму процедуру доказательства» [8. С. 177—178]. Развертывая аристотелевскую трактовку акта определения с позиций семиотики, К. Попа показал, что в этом плане естественно различать определения: а) фиксирующие отношения синонимии между выражениями, имеющимися в объемлющем языке (регистрирующие, или резюмирующие, определения); б) строящие принципиально новые смыслы для терминов, которые уже функционируют в языке, но в другом значении, либо вводящие совсем новый термин с новым смыслом (постулятивные, или переквалифицирующие, проективные определения); в) уточняющие либо видоизменяющие сложившийся ранее смысл выражений социального языка, которые соотносят смысл определяемого

термина с языковыми нормами (уточняющие, или разграничительные, определения) [8. С. 111—112]. В этой семиотической классификации, как и в трактовке Аристотеля, познавательные функции определения суть **о п и с а н и е** (предикация, или оформление содержания знания как предмета знания, **п р е д с к а з а н и е** (антиципация, или приращение нового знания) и **о б ъ я с н е н и е** (экспликация, или обоснование и оценка знания).

Опираясь на логические исследования Аристотеля, многоуровневый подход к определению как познавательной операции развивал Давид Непобедимый (Анахт). В своем основном труде «Определения философии» он показал, что система определений понятия должна включать в себя определения по предмету (философия есть наука о сущем как таковом; философия есть наука о божественных и человеческих вещах), определения по цели (философия есть размышление о смерти, или искусство очищения от страстей; философия есть уподобление Богу в меру человеческих способностей, или искусство добродетельного существования), определения по преимуществу и этимологии определяемого (философия есть искусство искусств и наука наук; философия есть любовь к мудрости) [9]. Заметим, что в этимологии нередко выражено оценочное отношение к предмету, сближающее этимологические определения с определениями по преимуществу.

В дальнейшем в логике и гносеологии углубленно исследовались отдельные стороны определения, причем одни ученые предметом определения считали сущность вещей (Спиноза, Гегель), другие — смысл имени (Гоббс, Локк, Милль), третьи — понятие (Кант, Фреге, Риккерт). В диалектико-материалистической методологии, соединяющей анализ и синтез, определение понятий обрело подлинно **с и с т е м н ы й** характер, охватывая отношения к объекту, деятельности, субъекту. В характеристике научного знания выделяется функциональная триада «**о п и с а н и е — п р е д с к а з а н и е — о б ъ я с н е н и е**». Действительно, научное понятие (и определение, раскрывающее его содержание) выполняет в познании 1) **п р е д м е т н о - о п и с а т е л ь н у ю** функцию, поскольку представляет знание о сущности предмета в его связях, движении и развитии; 2) **о п е р а т и в н о - п р е д с к а з а т е л ь н у ю** функцию, ибо направляет деятельность человека, целенаправленно охватывает возможные проявления сущности предмета и расширяет знания о нем; 3) **о ц е н о ч н о - о б ъ я с н и т е л ь н у ю** функцию, так как с учетом конкретных условий и в определенных границах утверждает адекватность знания его прообразу и устанавливает значимость знания о предмете, вписывая его в существующую систему знания. Предметно-описательная, оперативно-предсказательная и оценочно-объяснительная функции научного понятия реализуют его генеральную позна-

вательную функцию — быть средством закономерного различения и выделения предметов тех или иных классов.

Таким образом, гносеологическая структура научного понятия как субъективного образа объективного мира характеризуется единством предметно-описательного, оперативно-предсказательного и оценочно-объяснительного аспектов.

4. ХУДОЖЕСТВЕННЫЙ ОБРАЗ

Для материалистической философии искусство есть отражение действительности в виде художественных образов. В этом фундаментальном определении выражена гносеологическая сущность искусства как отражения действительности. Вместе с тем в нем указывается статус художественного образа как первоэлемента искусства: художественный образ есть универсальная форма и продукт художественного отражения действительности. Отсюда следует, что специфика и структура художественного образа определяются спецификой и структурой художественного отражения действительности; основные типы художественных образов обуславливаются основными типами художественного отражения действительности; в специфической структуре художественного отражения действительности проявляется общая структура сознания как отражения действительности. В соответствии с указанными посылками художественный образ должен быть рассмотрен в трех перспективах: предметной, оперативной и оценочной, что позволит выявить его гносеологическую специфику. Разумеется, такой анализ должен опираться на данные и исторический опыт эстетики, искусствоведения, литературоведения.

В эстетической концепции Аристотеля искусство характеризуется как мимесис-подражание действительности. Аристотель выделял три основных типа подражания: «Так как поэт есть подражатель (подобно живописцу или иному делателю изображений), то он всегда неизбежно должен подражать одному из трех: или тому, как было или есть; или тому, как говорится и кажется; или тому, как должно быть» [10. С. 676] Эти типы художественного освоения жизни свойственны искусству в любой период его развития, хотя и в различной степени. Условно их можно было бы назвать объективным (изображение сущего), субъективным (изображение вещей так, как о них говорят и думают) и нормативным (изображение должного).

С различными типами художественного освоения жизни связана родовая дифференциация искусства, и, что существенно, они представлены в каждом его произведении. Так, родовыми формами литературы являются эпос (изображение событий, внешних по отношению к автору — повествование), лирика (изображение состояний, переживаний, настроений) и драма (изображение действий, конфликтов, ситуаций

выбора и принятия решений), и в каждом произведении художественной литературы представлены в том или ином сочетании эпические, лирические и драматические элементы*. Вообще произведения искусства различаются между собой тройко: «...или 1) различными средствами подражания, или 2) разными его предметами, или 3) разными, не тождественными способами» [10. С. 646]. Индивидуальная определенность и неповторимость сочетания указанных параметров подчиняются принципу условности, который Аристотель считал нормой поэтического мастерства: «... невозможное, но вероятное следует предпочитать возможному, но неубедительному» [10. С. 675]. Этой норме созвучна формула восточной эстетики: «Искусство лежит на грани сходства и несходства, полное сходство вульгарно, несходство — обман» [11. С. 133].

Посредством мимесиса создается не повторение, а подобие явлений действительности, которое представляет собой единство сходства и различия. Сходство с реальным предметом отсылает воспринимающего к самому предмету, воскрешает в памяти представление о нем; отличие указывает на присутствие творческой личности, т.е. художника, по-своему преобразившего предмет; интервал между полюсами сходства и различия (интервал подобия) дает почувствовать путь и смысл этого преобразования, аккумулирует в себе энергию значений художественного произведения [12].

Не останавливаясь специально на исторических судьбах триединой формулы мимесиса, которую ввел Аристотель, отметим только, что она была поддержана и творчески развита в трудах Ш.Баттё и Д.Дидро, Г.Лессинга и И.В.Гете, В.Г.Белинского и Н.Г.Чернышевского. В эстетике классицизма художественный образ рассматривался как плод подражания вещам в ракурсе идеала. «Если искусство подражает природе, — писал Ш.Баттё, — то оно должно подражать ей разумным, просвещенным образом, не рабски копировать, а выбирать нужные предметы и черты и изображать их в наиболее совершенном виде. Одним словом, необходимо такое подражание, где видна природа, какой она должна быть и какой ее может представить разум» [13. С. 381].

В эстетике русских революционных демократов XIX в. выдвигается на первый план действительность искусства, его участие в борьбе за социальный прогресс. Характеризуя искусство как «зеркало действительности», В.Г.Белинский писал: «...мертво художественное произведение, если оно изображает жизнь для того только, чтобы изображать жизнь, без всякого могучего субъективного побуждения, имеющего свое начало в преобладающей думе эпохи, если оно не есть вопль страдания

* Известный швейцарский литературовед Э.Штайгер в книге «Основные понятия поэтики» (Цюрих, 1961) эпос, лирику и драму соотносит соответственно с представлением, воспоминанием и напряжением, считая их основными формами отношения нашего сознания к бытию.

или дифирамб восторга, если оно не есть вопрос или ответ на вопрос» [14. С. 271]. Согласно Н.Г.Чернышевскому, «назвать искусство воспроизведением действительности (заменяя современным термином неудачно передающее смысл греческого *mimesis* слово «подражание») было бы вернее, нежели думать, что искусство осуществляет в своих произведениях нашу идею совершенной красоты, которой будто бы нет в действительности» [15. Т. 2. С. 278]. Развивая понимание искусства как сложной системы, Чернышевский представил отношение искусства к действительности в единстве трех существенных сторон: воспроизведение общеинтересного, приговор над жизнью, учебник жизни. Искусство воспроизводит «...законы человеческого действия, игру страстей, сцепление событий, влияние обстоятельств и отношений...сокровеннейшие законы психической жизни» [15. Т. 3. С. 426], идейно-эстетически оценивает явления жизни с позиций гуманистического идеала, побуждает к борьбе за улучшение человеческой жизни, воспитывая человека в человеке. «Поэты — руководители людей к благородному образу чувств: читая их произведения, мы приучаемся отвращаться от всего пошлого и дурного, понимать очаровательность всего доброго и прекрасного, любить все благородное; читая их, мы сами делаемся лучше, добрее, благороднее» [15. Т. 3. С. 313].

Можно сказать, что в эстетической концепции Чернышевского каждая из существенных сторон искусства в одном отношении составляет его особенность, а в другом восходит к общим аспектам сознания — предметному, оценочному, оперативно-практическому. Известно, что Л.Н.Толстой в полемике с Н.Г.Чернышевским возражал против оценочного суда в искусстве, однако позднее он писал, что необходимые условия для истинного произведения искусства требуют «...правильного, т.е. нравственного, отношения автора к предмету искусства, 2) ясности изложения или красоты формы, что одно и то же, 3) искренности, т.е. непритворного чувства любви или ненависти к тому, что изображает художник» [16. С. 4].

В эстетической теории марксизма, продолжившей классическую традицию от Аристотеля до Чернышевского, трактовка искусства как особой формы человеческой деятельности и общественного сознания связывается с материалистическим пониманием исторического прогресса. Искусство — прогрессивно развивающееся духовно-практическое освоение мира по законам красоты. Для марксистской эстетики в художественном образе представлены в эстетическом единстве предметное отображение, оценка и преображение действительности, причем красота неотделима от прогрессивной идейной направленности, а изобразительность — от выразительности. «Полное слияние большой идейной глубины, осознанного исторического содержания ... с шекспировской живостью и богатством действия» [6. Т. 20. С. 492], — так

характеризует Ф.Энгельс специфику художественной картины мира. В известном ленинском определении творчества Л.Н.Толстого как зеркала русской революции сформулирована задача искусства представлять жизнь такой, какая она есть и какой должна быть.

Системный подход к художественному образу как общему явлению для всех видов искусства требует признания универсальности трехаспектной модели художественного образа, таких его сторон (и функций), как предметно-изобразительная, оперативно-конструктивная и оценочно-экспрессивная. Абсолютизация той или иной стороны неизбежно приводит к крайностям натурализма, конструктивизма и формализма, разрушению искусства, утрате им своей генеральной функции целостного духовного возвышения личности.

5. НРАВСТВЕННАЯ НОРМА

Мораль как относительно самостоятельная форма общественного сознания представляет собой нормативное отражение взаимоотношений между людьми, личностью и обществом, между различными человеческими общностями. Мораль с ее особыми нормами (лат. *norma* — правило, образец) появляется тогда, когда позитивное предписание или запрет какой-либо формы поведения осознаются в рамках противоположности добра и зла. Средствами укрепления нравственных начал в общественной жизни выступают традиционно принимаемые обычаи и общественное мнение, нормы права и религиозные заповеди, фольклор (пословицы, сказки и т.д.) и профессиональное искусство, этические теории и другие продукты духовной культуры.

Нравственная норма является *началом (основанием)* морального сознания, своеобразной «клеточкой» морали. Она задает общественно значимый и общепризнанный эталон поведения людей, который служит непосредственным регулятором их образа действий. Именно регулирование индивидуально-массового поведения людей является генеральной функцией морали.

Еще в эпоху матриархата сложились такие гуманистические нравственные нормы, как уважительное отношение к женщине, нравственное осознание родства, стыдливость и застенчивость, а также отвращение к кровосмесительным бракам (инцесту). Нравственные нормы раннеклассового общества получили освящение в религиозных кодексах морали. Так, буддизм требовал соблюдения пяти моральных требований (панча-шила): воздержание от нанесения зла, от лжи, кражи, чувственных излишеств и алкоголя. В ветхозаветном кодексе из десяти заповедей говорилось: «Почитай отца и мать твоих», «Не убий», «Не прелюбодействуй», «Не укради», «Не лжесвидетельствуй» и т.д. В Евангелии от Матфея предписываются моральные нормы нового типа: «Не противься злу», «Любите врагов ваших», «Во всем, как хоти-

те, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними».

Последняя норма первоначально возникает в негативной, более элементарной формулировке: «Не делай другому того, чего не хочешь, чтобы сделали тебе». Эта норма пришла на смену норме равного возмездия («Око за око, зуб за зуб») и получила название золотого правила нравственности. В ней концентрированно выражены идея равенства всех людей в их стремлении к счастью и достоинству, ответственность индивида за творимые им деяния. Следует отметить, что общечеловеческое содержание золотого правила нравственности всегда выступает в конкретно-исторической форме, каждый класс и каждая эпоха вкладывает в него свое содержание [17—21].

В ходе исторического развития изменялись общественные отношения людей и сами люди, их представления о добре и зле, трансформировались нравственные нормы и механизм нравственной регуляции поведения. История морали в снятом виде воспроизводится актуально в процессе нравственного развития отдельной личности. Достаточно обоснованным представляется выделение в индивидуальном развитии доморального уровня, охватывающего период от рождения ребенка до первых проявлений его морального сознания, и следующих за ним трех уровней морального развития личности, каковыми являются мораль внушения и подражания, мораль долга и мораль совести [22].

На уровне элементарной моральности, или морали внушения и подражания, функционирование нравственных норм в индивидуальном сознании определяется формулой «Делай, как все!». Нравственная норма усваивается в ее предметно-императивной функции — как категорическое требование, жесткое предписание социально-необходимого способа поведения*. В истории общества элементарная мораль относится к первобытно-общинному строю, где формировался социальный тип естественного человека. Осознание индивидом своей принадлежности первичному коллективу, и д е н т и ф и к а ц и я с ним — ведущая установка сознания естественного человека.

С ростом самосознания индивида, с увеличением личной свободы и ответственности функционирование нравственных норм выходит за рамки формулы «Делай, как все!». Осознание вариативного характера бытия человека, соотнесение своих интересов с интересами общества сопряжено с внутренней детерминацией поведения, решением вопроса «Почему и зачем надо делать так?», с мотивацией поступков с точки зрения должного и недолжного. Нравственная норма на этом уровне усваивается в ее о п е р а т и в н о - м о т и в а ц и о н н о й функции — как причина, внутреннее побуждение к действию и как рациональное

* Императив (от лат. *imperativus* — повелительный) — обобщенное наименование морального требования, предписания, повеления.

основание для выбора должного действия. В истории общества такой уровень морального сознания характерен для строя частной собственности, формирующего социальный тип обладающего человека. Для его сознания характерна индивидуалистическая установка, восприятие природной и социальной реальности с точки зрения их принадлежности индивиду, полезности для индивида, возможности их эксплуатации и т.п.

Высший уровень морального развития личности — это уровень морального саморегулирования, или мораль совести. Совесть является голосом общества в индивидуальном сознании, инобытием долга [23. С. 208]. Действуя по совести, человек получает высокое удовлетворение прежде всего от выполнения общественного долга, своего предназначения, от совершения добрых дел. Самореализация на основе достижения гуманистических целей — ведущая установка сознания свободного человека. Заметим здесь, что идентификация, индивидуализация и самореализация как исторически сменяющие друг друга установки человеческого сознания воспроизводятся и актуально как ступени социализации индивида в обществе. Когда деятельность человека становится его самостоятельностью, нравственная норма есть не столько внешний регулятор поведения, сколько санкционирование самооценкой личности того, что можно делать исходя из масштабов и полноты своей персональной ответственности за происходящие вокруг события. Нравственная норма на этом уровне выступает в своей оценочно-санкционирующей функции — как оправдание или осуждение, контроль того или иного варианта поведения. Оценочно-санкционирующая функция нравственной нормы органически связана с ее оперативно-мотивационной и предметно-императивной функциями. Поэтому разделение нравственных норм на нормы-требования, нормы-стимулы и нормы-оценки весьма условно; вместе с тем несомненна специфичность связи указанных функций в различных нравственных нормах и в различных условиях их применения.

Регулятивная функция морали, развернутая в систему предметно-оперативной, оперативно-мотивационной и оценочно-санкционирующей функций, указывает и на структурные особенности нравственной нормы. В качестве регулятивных элементов (аспектов) нравственной нормы различают диспозицию, гипотезу и санкцию [24. С. 45]. Диспозиция характеризует содержание (программу) действия в форме императива, морального требования; она предметно отражает условия общественного бытия и потребности общества. Гипотеза — это предположение об условиях совершения или несоблюдения требуемого нормой действия; она фиксирует объективно-возможное многообразие действий в процессе мотивации, выбора надежного варианта поведения. Нравственная санкция (одобрение или осуждение поступка) исхо-

дит из социальной необходимости требуемого нормой действия; она выступает в форме «оценки, которую человек сам должен осознать, принять внутренне и соответствующим образом направлять свои действия в дальнейшем» [25. С. 387].

Функциональная структура нравственной нормы «и м п е р а т и в — м о т и в а ц и я — санкция» воспроизводится в структуре системы норм, морального идеала, моральных принципов и других элементов морального сознания. Эти элементы различаются по степени обобщенности, роли в осуществлении регулятивной функции морали. Но все они суть нормативные отражения связи личности и общества, призванные обеспечить единство нравственных норм и реального поведения людей.

6. МИФОЛОГЕМА И РЕЛИГИОЗНЫЙ СИМВОЛ

Мифология и религия как мировоззренческие формы организации общения и деятельности людей, закрепления и обоснования определенного общественного порядка возникли на самой ранней ступени развития первобытно-общинной формации. Это были различные формы и л л ю з о р н о - п р а к т и ч е с к о г о освоения действительности.

Первобытный миф представлял связь человека с миром по типу кровнородственных родоплеменных отношений, очеловечивал окружающую природную среду и с этих позиций объяснял происхождение и место в мировом порядке природных явлений, человека и различных благ культуры, конечные судьбы человека и мира. Центральная фигура первобытной мифологии — культурный герой-демиург (греч. *demiurgos* — мастер, творец). Это богатырь или богочеловек, в сферу деятельности которого входило добывание огня, полезных злаков, изобретение различных предметов культуры, необходимых человеку в его борьбе с природой. Таковы, например, Геракл, Тесей, Прометей в древнегреческой мифологии. Мифосознание было иллюзорно-практическим, оно не разделяло воображение и предметы воображения, имя вещи и саму вещь, объяснение и фантастическое преобразование мира. Первобытному человеку мнилось, что противостоящие ему силы в природе и обществе можно подчинить посредством обрядовых действий, языковых формул (заклинаний) и прочих элементов магического ритуала. А.Ф.Лосев определял миф как «развернутое магическое имя» [26. С. 170]. Для овладения вещью, обретения над нею власти необходимо было понять ее начало, происхождение [27—30].

Универсальное понимание происхождения вещей, генеалогической связи человека с миром дают основные идеи мифов — м и ф о л о г е м ы. Существуют мифологемы света и тьмы, вечного возвращения, оборотничества и др.

Мифологема света и тьмы (видимого и невидимого мира) служила основанием двоичной классификации различных сфер бытия,

человеческой жизни и знания: небо — земля, день — ночь, верх — низ, восток — запад, лето — зима, жизнь — смерть, человеческое — нечеловеческое, мы — они, свои — чужие, добро — зло и т.д. Прообраз этой бинарной мифологии можно усмотреть в дуально-родовой организации первобытного общества (разделение первобытного стада на две половины, два первоначально экзогамных рода, брачная связь между которыми определяла эндогамное племя). «В дуальной организации первобытный человек нашел готовый трафарет, которым он пользовался при классификации внешнего мира» [31. С. 291]. На универсальность бинарных оппозиций в мифологическом мышлении первобытных народов указывает французский этнограф К.Леви-Строс. Согласно его взглядам, миф обычно оперирует противопоставлениями и стремится к их постепенному снятию — медиации, причем медиатор (посредствующий член) совмещает в себе признаки обеих противоположностей и в известной мере разрешает противоречия. Так, в мифологии североамериканских индейцев волшебный койот или ворон (пожиратель падали) — переходная ступень между травоядными и плотоядными, туман — между небом и землей, скальп — между войной и земледелием (скальп — «жатва» войны), головня — между дикими и культурными растениями, одежда — переходная ступень от природы к культуре. Цепь медиаторов обозначена сходными по семантике или звучанию словами, что служило основанием для возникновения фантастических представлений о том, что бог росы является также хозяином животных, Мать зверей связана с головней и т.п. [29. С. 201—205].

В мифологеме вечного возвращения получила выражение идея периодического обновления космоса, обратимости процессов внешнего мира и всего потока бытия. Чтобы возродиться, нужно умереть, возвратиться к изначальным истокам. Умирают и возрождаются к новой жизни и Солнце, и зерно, и человек. В греческой мифологии воплощением космического ритма и вечного обновления жизни служила волшебная птица Феникс, которая в старости сжигала себя и тут же возрождалась из пепла молодой и обновленной. У многих народов существовали мифы о периодической гибели всего живого в результате всемирного потопа, пожара или мора и последующем возрождении жизни. Эта мифологема вошла в мифы о ежегодно умирающем и воскресающем боге Осирисе (Египет), Таммузе (Вавилония), Адонисе (Сирия), Аттисе (Малая Азия), Дионисе (Греция), а также в миф о Христе. «Главным, — пишет в этой связи М.Элиаде, — является то, что повсюду существует понятие конца и начала некоторого временного периода, основанное на наблюдении за биокосмическими ритмами, входящее в более широкую систему периодических очищений... и периодического возрождения жизни» [32. С. 66].

Мифологема оборотничества утверждает универсальную способность мифического героя принимать облик человека, животного и растения, камня и небесного тела. Все может быть отождествлено со всем. Считалось, что человек, знающий начало всех вещей (знахарь, колдун, шаман), также приобретает способность к превращениям посредством магического ритуала. Всеобщее оборотничество было фантастическим выражением целостности мира, единства человека и природы. Заметим, что мифологема оборотничества лежала в основе алхимических поисков чудодейственного философского камня, способного превращать неблагородные металлы в золото и серебро [33]. Обобщая накопленный наукой материал, можно дать гносеологическую характеристику мифологемы как предметного, оперативного и оценочного осознания бытия. В предметном аспекте мифологема представляет собой модель мира, порождающую из хаоса явлений универсальные, хотя и иллюзорные, порядок и гармонию. В оперативном аспекте мифологема — наставление в ритуально-магической деятельности, которое позволяет регулировать, хотя и воображаемо, реальный ход событий. В оценочном аспекте мифологема объясняет, пусть мнимо, родословную того или иного явления, его место и ранг во всеобщей связи бытия. Приурочивая функции к структуре, можно утверждать, что в общественном сознании мифологема выполняют предметно-моделирующую, оперативно-ритуальную и оценочно-этиологическую* функции, способствуя гармонизации отношения человека к миру, поддержанию равновесия между природой и обществом.

В отличие от мифосознания религиозное сознание делит мир на сверхъестественный и естественный при абсолютном господстве первого над вторым. Населенный духами и богами потусторонний мир становится объектом религиозного поклонения, иначе говоря, культовой практики (лат. *cultus* — почитание). В систему религиозного культа входят реально существующие предметы и лица. Это, в частности, культовые здания и служители культа, крест и полумесяц, иконы и мощи. Все они наделяются сверхъестественными свойствами, возводятся в ранг сакральных (священных) и служат посредниками общения между людьми и сверхъестественными силами. Религиозный человек верит, что с помощью особых символических действий (молитвы, богослужения, жертвоприношения и других обрядов) можно общаться с Богом и другими сверхъестественными силами, искать у них поддержки, обретать благодать и защиту от всех невзгод.

Религиозное мироотношение, являясь иллюзорно-практическим, существенно отличается от мифологического. «Если мифотворчество

* Этиологической (греч. *aitia* — причина) называют функцию мифа, объясняющую первотворение вещей в мифическом времени.

было непосредственным проявлением творческих потенций человека, т.е. лучшего в нем, — указывает М.И.Стеблин-Каменский, — то религия, наоборот, была проявлением худшего в нем — тенденции к идолопоклонству перед тем, кто представлялся могущественнее его» [27. С. 64]. Миф был повествованием, содержание которого осознавалось как полнотой объективная реальность; дифференциация субъективного и объективного, природного и социального, чувственного и сверхчувственного в мифосознании отсутствовала. В религиозном же сознании мир видимый, воспринимаемый чувствами, противопоставляется миру потустороннему, сверхчувственному; элементарной формой мировосприятия становится символ сверхъестественных сил.

Кроме того, противоположны смыслы мифологического и религиозного ритуалов: первый направлен на возобновление мифологического события с целью сохранения мирового порядка, второй — на обеспечение помощи сверхъестественных сил во имя достижения конкретных целей [34. С. 163; 35]. По образной характеристике К.Маркса, религия есть опиум народа [6. Т. 1. С. 415]. Она служит иллюзорным, фантастическим средством компенсации (восполнения) практического бессилия людей в борьбе с внешними силами, которые господствуют над ними и прежде всего — средством духовной компенсации социального отчуждения и социальной несправедливости. Эта иллюзорно-компенсаторная функция реализуется во всем многообразии социальных функций религии.

Религиозный символ — единица, «клеточка» религиозного сознания [36. С. 56—58; 37. С. 264—269]. Вообще символ есть чувственно-наглядное и многозначное воплощение общей идеи, своего рода многозначное иносказание. Символ представляет и заменяет символизируемое, ассоциативно сопряжен с символизируемым и допускает разнообразные интерпретации. Так, круг — это символ Солнца, совершенства, вечности; голубь — символ невинности и кротости, мира, человеческой души, Христа и сошедшего на него Святого Духа и т.д.; крест — символ христианства, победы, спасения через муки и страдания, вечного обновления и возрождения и др.; Иерусалим — символ церкви, праведной души, небесной родины. Своеобразие религиозного символа состоит в том, что в ипостаси предметной он иносказательно представляет мир сверхъестественных сущностей, создавая видимость реальности сверхъестественного; в оперативной — играет роль культового посредника между человеком и миром сверхъестественных сущностей; в оценочной — освящает (сакрализует) отношение человека к миру сверхъестественных сущностей. Предметно-иносказательная, оперативно-культовая и оценочно-сакральная функции религиозной символики позволяют ей выступать в роли иллюзорного компенсатора человеческого бессилия.

Следует подчеркнуть, что мифология и религия возникают вследствие неразвитости общественно-исторической практики, ограниченности отношений людей к природе и друг к другу. Эти формы иллюзорно-практического освоения мира, по-своему очеловечивая человека и его мир, теряют свой статус элементов духовной культуры по мере исчезновения социальных предпосылок их воспроизведения в сознании масс.

Итак, научное понятие, художественный образ, нравственная норма, мифологема и религиозный символ суть субъективные образы объективного мира, однотипные по своей гносеологической природе. Их функциональную структуру раскрывают три ряда характеристик: **п р е д м е т н ы й** ряд — описание, изображение, императив, модель, иносказание; **о п е р а т и в н ы й** ряд — предвидение, конструкция, мотивация, ритуал, культ; **о ц е н о ч н ы й** ряд — объяснение, экспрессия, санкция, этиология, сакрализация. Формируя в самых различных отношениях к окружающему субъективные образы объективного мира, человек выступает как особая, творческая мера вещей. Эта мера представляет собой противоречивое единство частного и общего, относительного и абсолютного, индивидуального и родового.

ИСТОЧНИКИ

1. Ленин В.И. Полн.собр.соч. Т. 29.
2. Чеснокова И.И. Проблема самосознания в психологии. М., 1977.
3. Шумилин А.Т. Отражение и творчество // Ленинская теория отражения в свете развития науки и практики. Т.1: Отражение, познание, творчество. София, 1981.
4. Веккер Л.М. Психические процессы. Т.3: Субъект. Переживание. Действие. Сознание. Л., 1981.
5. Лойфман И.Я. Отражение как высший принцип марксистско-ленинской гносеологии. Свердловск, 1987. Гл. I.
6. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд.
7. Кондаков Н.И. Логический словарь. М., 1971.
8. Попа К. Теория определения. М., 1976.
9. Брутян Г.А. Логика Давида Непобедимого. М., 1982. Гл.3.
10. Аристотель. Соч.: В 4 т. М., 1984. Т. 4.
11. Завадская Е.В. Ци Бай-Ши. М., 1982.
12. Шабоук С. Искусство — система — отражение. М., 1976.
13. Баттё Ш. Изящные искусства, сведенные к единому принципу // История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли: В 5 т. М., 1964. Т.2.
14. Белинский В.Г. Полн. собр. соч.: В 13 т. М., 1955. Т. 6.
15. Чернышевский Н.Г. Полн. собр. соч.: В 15 т. М., 1947.
16. Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. М., 1951. Т. 30.
17. Зыбковец Р.Ф. Происхождение нравственности. М., 1974.
18. Крывелев И.А. Библия: историко-критический анализ. М., 1982.
19. Гусейнов А.А. Золотое правило нравственности. М., 1988.
20. Титаренко А.И. Структура нравственного сознания. М., 1974.
21. Петропавловский Р.В. Диалектика прогресса и ее проявление в нравственности. М., 1978.

22. Блюмкин В.А. О нравственной культуре личности // Нравственная культура: Сущность.Содержание. Специфика. Вильнюс, 1981.
23. Архангельский Л.М. Курс лекций по марксистско-ленинской этике. М.,1974.
24. Хайкин Я.З. Структура и взаимодействие моральной и правовой систем. М., 1972.
25. Дробницкий О.Г. Мораль //Филос. энцикл. словарь. М., 1983.
26. Лосев А.Ф. Диалектика мифа // Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. М., 1991.
27. Стеблин-Каменский М.И. Миф. Л., 1970.
28. Кессиди Ф.Х. От Мифа к Логосу. Л., 1972.
29. Леви-Строс К. Структурная антропология. М., 1983.
30. Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. М., 1976.
31. Золотарев А.М. Родовой строй и первобытная мифология. М., 1964.
32. Элиаде М. Космос и история. М., 1987.
33. Рабинович В.Л. Алхимия как феномен средневековой культуры. М., 1979.
34. Колосницын В.И. Религиозное отчуждение. Свердловск, 1987.
35. Топоров В.Н. О ритуале: Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988.
36. Угринович Д.М. Введение в религиоведение. М., 1985.
37. Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. М., 1972.

Лекция 7

ОБЩЕСТВО И ПРИРОДА КАК СУБЪЕКТ И ОБЪЕКТ

Человек живет природой. Это значит, что природа есть его тело, с которым человек должен оставаться в процессе постоянного общения, чтобы не умереть.

К.Маркс

Становление современной концепции субъекта и объекта означало преодоление идеалистических и натуралистических взглядов и связано прежде всего с именем Маркса. В основе этого процесса — анализ п р а к т и к и во всей ее многоплановости.

В работе, написанной в конце 1843 — начале 1844 гг., Маркс замечает: «Человек — это *мир человека*, государство и общество» [1. Т. 1. С. 414]. По мере формирования новой философии человек-субъект утрачивал «антропологическую» абстрактность и представлял в качестве элемента «гражданского общества». Само же гражданское общество не выступало воплощением «объективного духа», а в противовес Гегелю раскрывалось как совокупность отношений, которые получили название производственных. Дальнейшее развитие философии практики и было связано прежде всего с исследованием общества в целом, отношения общества к природе, анализом его структур. Изучение конкретного, капиталистического, общества не исключало, а предполагало развитие общефилософского понятия общества вообще, как и изучение специфических закономерностей капиталистической формации могло происходить только в единстве с изучением общих законов развития социального организма. Учение об обществе, его подсистемах (в частности, о социально-исторических общностях) и индивидах в философском аспекте выступало учением о субъекте, т.е. носителе целенаправленного действия. Объектом оказывалось то, на что действие было направлено.

Развитие философии обнаружило богатство сторон отношения субъекта и объекта. Эта многосторонность раскрывается все шире и глубже. Мы выделяем т р и, на наш взгляд, основных аспекта содержа-

ния категорий «субъект» и «объект», выступающих в системе категорий современной философии: общество и часть природы в качестве субъекта и объекта, субъект и объект в системе общественных отношений, индивид как субъект и объект. Рассмотрим первый аспект.

Современная философская теория субъекта и объекта восходит к трудам основоположников диалектико-материалистической философии, или философии практики. Маркс и Энгельс отказались от противопоставления «общества» и «человека». Формирование новой точки зрения сопровождалось открытием общественной сущности индивида и сущности общества как системы практически действующих людей. Маркс и Энгельс поднялись над рассуждениями о «человеке вообще» и изучали жизнь конкретных людей, людей капиталистического общества. «Предпосылки, с которых мы начинаем, — не произвольны, — они — не догмы; это действительные предпосылки, от которых можно отвлечься только в воображении. Это — действительные индивиды, их деятельность и материальные условия их жизни, как те, которые они находят уже готовыми, так и те, которые созданы их собственной деятельностью» [1. Т 3. С.18].

Только анализ определенного общества и определенных людей мог дать подлинно научные понятия «общество вообще», «человек вообще». Мировоззренческое и методологическое значение этих понятий велико. Общество было понято в качестве системы исторически развивающейся деятельности людей. Это — социальный организм, в его основе находится труд. Примечателен вывод К.Ясперса: «В наши дни стало совершенно очевидным, что от характера труда и его разделения зависят структура общества и жизнь людей во всех ее разветвлениях. Это понимал уже Гегель, а Маркс и Энгельс разработали это положение в своей теории, имеющей эпохальное значение» [2. С.124]. Человек, создающий себя исторически, люди, делающие свою историю, выступали перед Марксом и Энгельсом в рамках конкретных общественных формаций, в рамках общества. Деятельность общества — исходный пункт социального исследования, а эта деятельность в основе своей является практической деятельностью, социальной активностью субъекта в духовной и материальной сферах. По отношению к познанию и практике понятие деятельности — родовое понятие.

1. ПРАКТИЧЕСКОЕ ОТНОШЕНИЕ

Формирование и развитие практического отношения есть формирование и развитие субъекта и объекта. Таковыми в изначальном философском плане выступают общество и преобразуемая возникающим обществом часть природы. Мы говорим о взаимном становлении субъекта и объекта в процессе их противоречивого взаимодействия, имея в виду не субстанциальный, а функциональный аспект. В субстан-

циальном плане субъект (общество) и объект (преобразуемая обществом часть природы) — проявления бесконечной в пространстве и времени материи. По отношению к ней категории субъекта и объекта неприменимы. Эти категории характеризуют функциональное отношение, в котором субъект «изменяет форму того, что дано природой», (Маркс) и тем самым формирует себя как субъект. Уже в «Экономическо-философских рукописях 1844 года» Маркс говорит о роде-обществе и замечает, что именно в переработке предметного мира человек впервые действительно утверждает себя как родовое существо. Это производство есть его деятельная родовая жизнь. Маркс замечает: «*Вся так называемая всемирная история есть не что иное, как порождение человека человеческим трудом, становление природы для человека*» [1. Т. 42. С. 126].

Практическое отношение субъекта к объекту в исходном пункте (исторически и логически) есть трудовое отношение, труд, материальное производство вообще. Нам представляется, что из контекста произведений Маркса и Энгельса можно вывести в качестве единственно правильного понимание практики как материальной целеполагающей деятельности общества. Практическая деятельность, взятая как целеполагающая деятельность общества, оказывается одной из форм, высшей в земных условиях формой движения материи («социальная форма»), причем духовная деятельность (целеполагание) выступает с этой точки зрения моментом практики.

Естественно, что в генетическом аспекте индивиды, деятельностью которых существует общество, и само общество взаимно обуславливают друг друга. Но по отношению к каждому индивиду в отдельности конкретно-исторический организм играет определяющую роль. Индивид своей деятельностью оказывает влияние на то, что он застал, степень этого влияния зависит как от характера общества, так и от личных особенностей индивида. Важное замечание на этот счет высказывает Маркс в связи с критикой Прудона: «Общество не состоит из индивидов, оно выражает сумму тех связей и отношений, в которых эти индивиды находятся друг к другу... Быть рабом или гражданином — это общественные определения, отношения человека А к человеку В. Человек А как таковой — не раб. Он — раб в обществе и посредством общества» [1. Т. 46. Ч. 1. С. 214]. Субстратом этой суммы связей и отношений служит «общественное тело», единство «органического» и «неорганического» образований, массы людей и «очеловеченной» природы [3. С. 28].

Мы пока абстрагируемся от анализа отношений внутри общества. Однако следует отметить, что, согласно Марксу, эти отношения складываются только в связи с формированием отношения людей к природе, которое само есть общественное отношение, причем первичное в пла-

не внутриобщественных отношений людей. «Обработка природы людьми» находится в основе формирования человека и общества, и возможна она лишь через «обработку людей людьми». Учитывая это, следует признать, что «все общественные отношения», образующие сущность человека, согласно Марксу, необходимо включают в себя отношения к природе: «производительные силы и общественные отношения — и те и другие являются различными сторонами развития общественного индивида» [1. Т. 46. Ч. 2. С. 214].

Материалистический монизм Маркса, последовательно проведенный в анализе общественной жизни, означает признание практики «началом» общественной жизни. «...Люди фактически начали с того, — пишет Маркс в известных «Замечаниях на книгу А.Вагнера «Учебник политической экономии»», — что присваивали себе предметы внешнего мира как средства для удовлетворения своих собственных потребностей...» [1. Т. 19. С. 378]. Люди, подчеркивает Маркс, начинают не с теоретического отношения, а с активного действия, овладения «при помощи действия известными предметами» [1. Т. 19. С. 377]. Основанное на материальном действии отношение, по Марксу, есть практическое отношение людей к действительному миру. Практика — материальное целенаправленное преобразование природы, социальных отношений и соответственно самих людей. Тот факт, что в качестве фундаментального для понимания общества отношения и исходного пункта философии практика была раскрыта только в марксизме, — не случайность. «...Историческое развитие всех наук приводит к их действительным исходным пунктам лишь через множество перекрещивающихся и окольных путей, — замечает Маркс. — В отличие от других архитекторов, наука не только рисует воздушные замки, но и возводит отдельные жилые здания, прежде чем заложить его фундамент» [1. Т. 13. С. 43].

Субъект и объект предстали для Маркса и Энгельса сторонами практического отношения, практической деятельности, в которой и посредством которой на определенном, ограниченном участке происходит раздвоение природы на часть, приобретающую специфические по отношению к остальной природе черты, — субъект, и часть, выступающую в процессе практического освоения природы человеком — объектом. Субъект — носитель материального целенаправленного действия, связывающего его с объектом. Объект — предмет, на который направлено действие.

Первый конкретно-всеобщий аспект категорий субъекта и объекта выделяется в связи с фиксированием трудового отношения, производства вообще. Маркс определяет труд как процесс, совершающийся между человеком и природой, процесс, в котором человек собственной деятельностью опосредует, регулирует и контролирует обмен веществ между собой и природой. Подчеркивая значение общих определений,

вроде определения труда вообще, производства вообще, Маркс пишет: «Определения, имеющие силу для производства вообще, должны быть выделены именно для того, чтобы из-за единства, которое проистекает уже из того, что с у б ъ е к т, человечество, и о б ъ е к т (подчеркнуто нами. — К.Л.), природа, — одни и те же, не были забыты существенные различия» [1. Т. 46. Ч. 1. С. 21].

Возникновение общественного организма, общества как субъекта действия и познания представляет собой переход от биологической формы движения к социальной. Превращение стада обезьян в человеческий коллектив — это длительный по времени процесс формирования коллективного субъекта деятельности. Период антропо- и социогенеза есть период разрешения специфических противоречий, среди которых важнейшую роль играло противоречие «между необходимостью перехода к наземной жизни и очень малой природной вооруженностью тех предшественников древнейших людей, о которых дают известное представление австралопитеки» [4. С. 199].

Превращение животных отношений в социальные — одна из сторон процесса образования общества. Другая, в связи с которой и совершается указанное превращение, — переход от непосредственного приспособления к естественной среде, от использования природы в силу присутствия к практическому целенаправленному ее изменению посредством орудий и средств труда вообще. Характеризуя труд, Маркс в качестве его простых моментов выделяет целеполагающую деятельность, или самый труд, предмет труда, т. е. объект воздействия общества, средства труда как комплекс вещей, с помощью которых общество воздействует на объект. Сюда относятся орудия труда (от простых до автоматических), сосудистая система производства и другие материальные условия, вызванные к жизни трудовой деятельностью, образующие в совокупности главную часть технических устройств. Труд — это переход из формы деятельности в форму бытия, из формы движения в форму предметности.

Первые «животнообразные инстинктивные формы труда» были связаны с использованием природных предметов-палок, камней и т.п. Вырванные из чисто природных связей эти предметы выступили в роли «усилителя» естественных органов высших обезьян и тем обнаружили новое качество быть «естественным орудием». Речь идет об употреблении «естественных орудий» перешедшими к наземной жизни высокоорганизованными обезьянами. Это употребление превращалось из случайного в необходимое и становилось все более и более определяющим фактором их стадной и индивидуальной эволюции. Употребление «естественных орудий» с вещественной стороны создавало предпосылку изготовления искусственных орудий, орудий труда и средств производства в целом. «Труд начинается с изготовления

орудий» [1. Т. 20. С. 491], — заключает Энгельс, ни одна обезьянья рука не изготовила хотя бы самого грубого каменного ножа.

Таким образом, труд, рассмотренный вне его конкретно-исторических форм, представляет собой отношение активного воздействия общества на природу ради присвоения предметов природы путем их целенаправленного преобразования. По мере того как животное-приспособительная деятельность высших обезьян превращалась в трудовую деятельность, формировалось иное, отличное от природы самой по себе, целое — человеческое общество, значит, и человек. Человекоподобные существа, начав активно воздействовать на окружающую природу, изменяя ее, тем самым изменяли свою собственную природу, характер внутрисадных связей. Возникшее человеческое общество как система исторически развивающейся деятельности людей предстало в качестве субъекта, носителя целенаправленного действия. Объектом в таком случае выступала не вся реальная природа, материя вообще, а та ее часть, которая осваивается обществом и практически, и духовно.

В практическом взаимодействии общества и природы происходит становление как объекта для субъекта, так и наоборот. Маркс, характеризуя производство вообще, замечал: «Производство создает... не только предмет для субъекта, но также и субъект для предмета» [1. Т. 46. Ч. 1. С. 28]. Общество как субъект действия развивается по мере превращения в объект действия части природы. Это превращение природы в объект есть ее преобразование, получение таких форм, которых нет в естественном состоянии. Стало быть, по отношению к обществу — субъекту действия объект тоже носит исторический характер в том смысле, что формируется вместе с обществом. Таким образом, единство субъекта и объекта, как и их противоположность, объяснимы лишь с позиций диалектического и исторического материализма. Только в обществе природа становится основой собственно человеческого бытия, т. е. выступает как преобразованная промышленностью природа; только общество дает сущностное единство человека с природой. Для понимания этого момента огромное значение имеют идеи, развитые Марксом и Энгельсом в «Немецкой идеологии». Они конкретизируют выдвинутые ранее положения об общественном характере субъекта и объекта.

Фейербах «не замечает, — пишут Маркс и Энгельс, — что окружающий его чувственный мир вовсе не есть, некая непосредственно от века данная, всегда равная себе вещь, а что он есть продукт промышленности и общественного состояния (подчеркнуто нами. — К.Л.), и притом в том смысле, что это — исторический продукт, результат деятельности целого ряда поколений, каждое из которых стояло на плечах предшествующего, продолжало развивать его промышленность и его способ общения и видоизменяло в соответствии с изменившимися потребностями его социальный строй» [5. С. 34]. Втя-

гиваемая в сферу общественной практики, предметно-чувственной деятельности, постоянно расширяемая часть природы является предметом воздействия общества, т.е. объектом. Относительно общества в целом объект практического действия совпадает с предметом труда, преобразование которого и есть «производство» предметов производственного и непроизводственного потребления, искусственных органов субъекта. Это, конечно, не субстанциальное, а функциональное «производство». В чем его суть? Материалистически понятие «производство» существует там, поясняет Маркс, где человек «изменяет форму того, что дано природой» [1. Т. 23. С. 189].

Когда Маркс и Энгельс в «Немецкой идеологии» называют «чувственный мир», втянутый в общество, «продуктом» промышленного развития, они говорят не о «творении» природы, а об ее изменении человеком. Практика предстает как подлинная основа доказательства не только принципа материальности, но и принципа развития. Развитие природы раскрывается в практике как изменение ее людьми, в связи с этим изменением (исторически и логически) постигается и самодвижение, саморазвитие природы. И это вполне понятно, ибо объект деятельности общества не перестает быть частью природы, материи, существующей независимо от субъекта действия и познания, «до» его появления и «за» пределами его влияния. Само общество-субъект с этой точки зрения — не более как специфическая часть бесконечной субстанции-материи, а его развитие — форма объективного процесса, который в отличие от природных процессов реализуется в целеполагающей деятельности. Маркс и Энгельс, как бы предвидя возможные фальсификации их взглядов, пишут о сохранении приоритета «внешней природы». Действительно, история природы, но именно как «практическая» история, и история людей взаимно обуславливают друг друга.

Отношение сознания к материи и отношение субъекта к объекту — разные по содержанию, хотя и неразрывно связанные друг с другом отношения. Объект как часть материальной субстанции существует вне и независимо от сознания, от субъекта. Объект же как объект, предмет природы, преобразованный практически, существуя вне сознания и вне субъекта, тем не менее с функциональной стороны (со стороны свойств, вызванных к жизни изменением формы вещества природы в процессе воздействия на него субъекта) зависит от субъекта действия. Даже использование «чисто естественных» свойств есть следствие практического освоения природы и связано с развитием субъекта. Развертывание прикладных и теоретических работ по освоению космоса в наше время — одно из доказательств этому.

Мы рассматриваем общество в целом как субъект и часть природы как объект со стороны их материального взаимодействия, в качестве материальных систем, взаимообуславливающих друг друга в пре-

делах данного отношения. Эта взаимообусловленность, соотносительность аналогична соотносительности производства и потребления. «Каждое непосредственно является своей противоположностью, — развивает Маркс мысль, методологически крайне важную и для понимания единства и противоположности субъекта и объекта. — Однако в то же время между обоими имеет место опосредствующее движение. Производство опосредствует потребление, для которого оно создает материал, без чего у потребления отсутствовал бы предмет. Однако и потребление опосредствует производство, ибо только оно создает для продуктов субъекта, для которого они и являются продуктами. Продукт получает свое последнее завершение только в потреблении. Железная дорога, по которой не ездят, которая не используется, не потребляется, есть железная дорога только в возможности, а не в действительности; только в потреблении продукт становится действительным продуктом. Например, платье становится действительно платьем лишь тогда, когда его носят, дом, в котором не живут, фактически не является домом. Таким образом, продукт, в отличие от простого предмета природы, проявляет себя как продукт, становится продуктом только в потреблении, продукт есть (результат) производства не просто как овеществленная деятельность, а лишь как предмет для деятельного субъекта» [1. Т. 46. Ч. 1. С. 27—28]. Только живой труд превращает эти вещи из возможных в действительные ценности.

Простой предмет природы становится продуктом только для деятельного субъекта, лишь для него он выступает объектом. Относительно субъекта-общества, как мы уже говорили, объект совпадает с предметом труда. Все дальнейшие превращения, которые испытывает предмет, попав в производственную и социальную сферу вообще, показывают, что объект «становится» сложной системой общественного происхождения. Сам труд, материальное преобразование вещества природы, именно с материальной стороны несет в себе нечто отличное от чисто природных процессов. Хотя субъект действует и как сила природы, а в процессе труда проявляются ее законы, труд в качестве материальной деятельности отнюдь не есть просто природный процесс.

Труд, его орудия, его результаты социальны с материально-вещественной стороны, ибо в них опредмечено знание, человеческий дух. Природное получает свое воплощение в социальном, социальное — в природном. «Те свойства, которые какой-либо природный материал приобрел посредством прежнего труда, теперь являются его собственными вещественными свойствами, которыми он действует или служит. То обстоятельство, что эти свойства опосредованы прежним трудом, само это опосредование в продукте снято, погашено.

То, что раньше выступало как особый способ, побудительная цель деятельности, — как труд, — выступает теперь в своем результате, в

изменении предмета, осуществленном в продукте посредством труда, выступает как предмет с новыми определенными свойствами, которыми он обладает для потребления при удовлетворении потребностей» [1. Т. 47. С. 61—62].

Преобразуемая в ходе исторического развития часть природы взаимодействует с «девственной» природой, с географической средой, составляющей вечное естественное условие деятельности субъекта. Это взаимодействие порождает много трудностей. Нерациональное отношение к природе, предупреждал Маркс, оставляет после себя пустыни. Теоретическая разработка проблемы субъекта и объекта весьма важна для анализа развития системы «общество-природа», ибо, как полагал уже В.И.Вернадский, человечество, взятое в целом, стало мощной геологической силой. Экологический аспект взаимодействия субъекта и объекта, в сущности, замыкается на вопросе: «Уничтожит ли человек биосферу и самого себя или нет?». Это зависит от системы искусственных органов субъекта и субъект-субъектных отношений внутри совокупного субъекта-человечества. Человечество должно обрести субъектные качества, превратиться из человечества-в-себе в человечество-для-себя, стать единым субъектом. Только на этом пути возможно практическое решение глобальных проблем от технологических до нравственных. Конечно, по нынешним меркам становление человечества как единого субъекта — предельное понятие. Логически мы фиксируем общество и часть природы в качестве субъекта и объекта как стороны динамично развивающейся системы. Но за «обществом», социологическим понятием, стоит реальное человечество, которое по сию пору разорвано и саморазорвано в социальном, национальном, культурном, идеологическом и т. п. отношениях. И угроза исчезновения, самоуничтожения человечества — реальная угроза.

Единство субъекта (общества) и объекта (части природы) и их противоположность, их тождество и различие реализуются в «неорганическом теле» общества, преобразованной человеком природе. Общество как сумма связей, отношений есть сумма связей и отношений индивидов, усиленных «неорганическим телом», которое, как показал Маркс, включает, во-первых, непосредственные жизненные средства человека, а во-вторых, предметы и орудия труда. В плане преобразования природы главную роль среди элементов «неорганического тела» играют орудия труда, техника в целом, т. е. система искусственных органов общества, созданных из природного материала на основе энергетических потенций природы. Маркс, говоря о «производительных органах общественного человека», считает, что именно технология вскрывает активное отношение человека к природе. «Средство труда есть вещь или комплекс вещей, которые человек помещает между собой и предметом труда и которые служат для него в качестве проводника его воз-

действия на этот предмет. Он пользуется механическими, физическими, химическими свойствами вещей для того, чтобы в соответствии со своей целью применить их как орудия воздействия на другие вещи... Так данное самой природой становится органом его деятельности, органом, который он присоединяет к органам своего тела, удлинняя таким образом, вопреки Библии, естественные размеры последнего» [1. Т. 23. С. 190]. То, что создано природой, становится после преобразования органом деятельности общества. Орудия труда, помещенные между субъектом и предметом труда, объектом, составляют основное звено в технической системе.

Техника определяется в современной марксистской литературе неоднозначно. Нам представляется интересной полемика Г.Н.Волкова с Куртом Тессманом, С.А.Шухардиным, А.А.Зворыкиным относительно понимания техники. Он упрекает названных авторов в отождествлении техники со средствами труда. Такое отождествление, во-первых, заставляет вводить в состав техники естественные средства труда, а во-вторых, исключать из нее искусственные устройства вроде военной, бытовой техники. Г.Н.Волков определяет технику как систему искусственных органов деятельности общества, его власти над природой. Техника исторически возникает и развивается посредством опредмечивания в природном материале трудовых функций, опыта, знаний на основе познания и использования сил и закономерностей природы. Техника и орудия труда, прежде всего, — важнейший показатель развитости общества как субъекта. Производительные органы, по Марксу, есть «материальный базис» каждой особой общественной организации. Они предметно обнаруживают степень практического господства над природой. При анализе элементов техники выделяется совокупность активных и пассивных устройств, в зависимости от того, применяются ли они для изменения объекта или входят в состав условий, обеспечивающих изменение объекта субъектом: с одной стороны, орудия общественной деятельности, с другой — сосудистая система производства, транспорт, производственные здания, средства связи и т. д. Активная техника с точки зрения логической последовательности ее «структурных звеньев» включает орудия производства, орудия умственного труда, орудия жизнедеятельности человека, производственные машины, управляющие орудиями производства, аппараты управления производственным процессом в целом и другие звенья, появляющиеся в процессе исторического развития общественной практики.

Стало быть, диалектика общества-субъекта и части природы-объекта, рассмотренная со стороны материального взаимодействия, предстает как единство «распредмечивания» предметов природы, превращения их в объекты деятельности и далее в «органы человеческой воли», и «опредмечивания» — воплощения исторически развивающихся це-

левых установок в материальную действительность. Объект по мере изменения его естественной формы переходит в субъект, а субъект превращает все увеличивающуюся (вглубь и вширь) часть природы в объект. Изменение вещественных элементов, «костной и мускульной системы производства», революции в технике — важнейший момент развития производительных сил, развития общества как субъекта. От орудий ручного труда через машинную технику к автоматической технике идет изменение «органов общественной практики». Соответственно изменяется и технологический способ производства (отличный от общественного способа производства), приобретая облик собирательного, земледельческого, промышленного и далее, видимо, информационного. Материальная сторона культуры («цивилизация») движется от агросферы через техносферу к ноосфере. Гипотетичность понятия «ноосфера» не исключает вероятности становления такой реальности в субъектно-объектном мире.

Таким образом, современная революция в технике (и науке) изменяет технический базис общества, охватывая переворот в средствах труда, видах энергии, технологии производства. Она вносит принципиальные изменения в субстратную основу субъекта-общества, перестраивает его технологическую структуру. Происходит предвиденный Марксом выход человека из сферы непосредственного производственно-технологического процесса. Философское обобщение, диалектическая обработка истории техники на фоне современной технической революции, показывает, как развивается субстратная сторона субъекта, ибо развитие техники есть превращение объекта в материальные органы субъекта. Преобразованный объект становится с функциональной стороны частью субъекта, единой по своей субстанциональной основе с природой, материей вообще. Субъект-общество, в свою очередь, приобретает материальные возможности для расширения воздействия на природу, превращения ее в объект действия. Автоматическая техника, возникшая на машинной основе, в высшей степени ускорила этот процесс, захватив сферу не только материального, но и духовного производства. Наряду со специфическими земными техническими устройствами ныне интенсивно создаются орудия, пригодные к функционированию во внеземных условиях. Следовательно, взаимодействие субъекта и объекта на уровне «общество-природа» начинает выходить за пределы «геоцентризма».

Достижения в освоении космоса ощутимо влияют на использование в земных условиях процессов, которые в естественном виде присущи космическим образованиям (сверхнизкие и сверхвысокие температуры, плазменные состояния и т.п.). Многосторонний процесс превращения природы в «неорганическое тело» общества открывает бесконечно разнообразные перспективы. «Вступление в космическую эру свиде-

тельствует о том, что в истории общества происходит коренной переворот, что возврата к геоцентризму как форме общественной практики и познания (и даже существования человечества) уже нет. Человечество в силу своих материальных потребностей вынуждено встать на путь космизации, сбросить с себя тысячелетние оковы геоцентризма и прокладывать себе нелегкий путь в безбрежные просторы во Вселенной» [6. С. 9—10].

История становления общества как субъекта, история его производительных органов, — все это в плане исторического исследования требует еще огромных усилий. В нашу же задачу не входит изучение развития самого общественного субъекта и его производительных органов. Нас интересует развитие философских взглядов по поводу субъекта и объекта. Философия пришла к пониманию становления общества в целом (субъекта) как процесса предметной деятельности. Все расширяющаяся часть природы предстает с этой точки зрения в виде предмета деятельности (объекта), преобразование которого превращает природный материал в средства производительного (средства производства) и непроизводительного потребления. Обмен веществ общества с природой (труд) во внутриобщественном плане получает социально-конкретное выражение.

2. ПОЗНАВАТЕЛЬНОЕ ОТНОШЕНИЕ

Мы рассматривали связь субъекта-общества с объектом-частью природы как материальное взаимодействие. Между тем только то материальное взаимодействие может быть практическим взаимодействием, которое опосредовано сознанием, целенаправленно. Связь субъекта и объекта, в своей сущности практическая, есть единство материальной и идеальной сторон. Однако материя существует до всякого сознания и не нуждается в нем для своего существования, тогда как при всей гносеологической первичности материальной деятельности перед идеальной не может быть практики без сознания, без отражения и целеполагания. Примечателен вывод из известного Марксова сравнения «самого плохого архитектора» с «наилучшей пчелой». «В конце процесса труда получается результат, — заключает Маркс, — который уже в начале этого процесса имелся в представлении человека, т.е. идеально» [1. Т. 23. С. 189]. В этом, в частности, отличие практического взаимодействия от всякого материального взаимодействия тех или иных систем.

Труд в собственном смысле невозможен без целеполагания, без сознания, которое производно от материально-практического взаимодействия субъекта и объекта. Маркс и Энгельс, рассматривая «первичные исторические отношения», выделяют как первый исторический акт производство средств, необходимых для удовлетворения потребностей, далее отмечают порождение новых потребностей, производство дру-

гих людей, соответствующий производительным силам способ общения (производственные отношения). «Лишь теперь, после того как мы уже рассмотрели четыре момента, четыре стороны первичных, исторических отношений, мы находим, что человек обладает также и «сознанием» [5. С. 30]. Сознание вообще — общественный продукт, оно есть отражение, изначально — «осознание существующей практики» [5. С. 40]. В «Немецкой идеологии» говорится о практике как «обработке природы» и «обработке людей» людьми. Сознание в качестве порождения труда есть знание. «Способ, каким существует сознание и каким нечто существует для него, — писал Маркс, — это — *знание*. Знание есть его единственный акт. Поэтому нечто возникает для сознания постольку, поскольку оно *знает это нечто*» [1. Т. 42. С. 165]. Мы отвлеклись пока от оценок Маркса и Энгельса, которые они дают человеческому общению. Потребность в общении — колоссальный стимул, вызывающий появление сознания и языка. Само же общение формируется как специфическое, трудовое общение, общение по поводу «обработки природы».

Следовательно, на уровне «общество — природа» активное отношение субъекта к объекту дано не только в предметно-чувственной, но и в неотделимой от нее познавательной сфере. Предметно-чувственное воздействие субъекта на объект пронизано познанием; познавательное отношение субъекта к объекту определено предметно-чувственной деятельностью. Отражение мира — активный процесс, оно невозможно без опережающего момента. Источник активности отражения — практика, предметно-чувственная деятельность. В практике взаимодействуют материальная и идеальная стороны на основе материальной. Если искусственные органы субъекта — опредмеченное знание, то знание, в свою очередь, определено содержанием предметной деятельности, в своем рационально-теоретическом виде опосредовано орудийно. Предметно-чувственная деятельность как специфическое отношение субъекта и объекта, будучи материальной в «субстанциональном» плане, включает в себя «функционально» идеальное. Материальное — объективная реальность, идеальное — субъективная реальность. Категория объективного шире категории объекта, а категория субъективного уже категории субъекта. Применительно к взаимодействию общества и природы в целом эти категории совпадают с категориями материального и идеального, хотя в иных аспектах, при всей их близости по содержанию, отличаются друг от друга.

Общество, взятое в его генетическом и системно-структурном аспекте, как образование, имеющее историю, которая в «снятом» виде сохраняется в каждую конкретно-историческую эпоху, есть субъект практического действия и субъект познания. «Производство идей, представлений, сознания первоначально непосредственно вплетено в мате-

риальную деятельность и в материальное общение людей, в язык реальной жизни, — замечали Маркс и Энгельс. — Образование представлений, мышление, духовное общение людей являются здесь еще непосредственным порождением их материальных действий» [5. С. 29]. Общество выступает субъектом познания потому, что оно является субъектом практического действия.

По нашему мнению, признание общества в качестве субъекта познания сохраняет правомерность при строгом проведении принципа единства общего, особенного и единичного. Абсолютизация любого элемента системы «субъект» приводит к ошибкам. Было бы неверным принимать за адекватную интерпретацию марксистской точки зрения мысль о том, что «подлинным субъектом» практической деятельности и возникающего на ее основе мышления является человеческое общество, не человек как индивидуум, а общественное человечество» [7. С. 4]. Не менее «подлинным субъектом» познания является человек, в мозгу которого происходит и переработка материального в идеальное, и актуализация добытых предшествующим познанием результатов, закрепленных в языке культуры.

Абсолютизация общества как субъекта познания ведет к ликвидации проблематики, уже гениально очерченной гегелевской «Феноменологией духа», — диалектики общего, особенного и единичного в историческом развитии познания. Эту проблематику неоднократно характеризовал Энгельс, указывая на сокращенное воспроизведение ступеней, исторически пройденных человеческим сознанием, в индивидуальном сознании, на повторение в индивидуальном развитии понятия его исторического развития. Энгельс дал характеристику субъекта познания с учетом диалектики общего и отдельного: «Есть ли это мышление отдельного единичного человека? Нет. Но оно существует только как индивидуальное мышление многих миллиардов прошедших, настоящих и будущих людей» [1. Т. 20. С. 87]. Он показал, что суверенное и неограниченное по своей природе мышление «несуверенно и ограничено по отдельному осуществлению» [1. Т. 20. С. 88].

Мы убеждены в том, что придание атрибута «подлинности» только обществу как субъекту познания — источник теоретической ошибки Э.В.Ильенкова, содержащейся в превосходной в целом статье «Идеальное». Вот что говорится там относительно идеального: «...Идеальное как общественно-определенная форма деятельности человека, создающей предмет определенной формы, рождается и существует не «в голове», а с помощью головы в реальной предметной деятельности человека как действительного агента общественного производства. Поэтому и научные определения идеального получаются на пути материалистического анализа «анатомии и физиологии» общественного производства, материальной и духовной жизни общества, и ни в коем

случае не анатомии и физиологии мозга как органа тела индивида» [8. С. 221].

Однако методологические принципы, эмпирический материал и теоретические выводы основоположников диалектического материализма показывают, что решение проблемы — не в противопоставлении предметной и нервно-физиологической деятельности. И та и другая только в единстве образуют материальную основу сознания. Это во-первых. Во-вторых, «анатомия и физиология» общественного производства, предметная деятельность не более идеальны, чем анатомия и физиология мозга. В-третьих, Э.В.Ильенков прав, говоря, что Маркс понимает «голову», в которой происходит преобразование материального в идеальное, не натуралистически. Но он не прав, ограничивая деятельность «головы» нервно-физиологической деятельностью. Маркс отнюдь не сводил психическое к нервно-физиологическому. Одностороннее понимание субъекта познания приводит Э.В.Ильенкова к мысли о бытии идеального вне головы человека. Между тем идеальное существует лишь как нематериальное, как функция материального в виде субъективной реальности. Маркс, позицию которого разделял Э.В.Ильенков, писал: «Так как процесс мышления сам вырастает из естественных условий, сам является естественным процессом, то действительно постигающее мышление может быть лишь одним и тем же, отличаясь только по степени, в зависимости от зрелости развития и, в частности, развития органа мышления» [1. Т. 32. С. 461].

При характеристике общества как субъекта нас интересует отражение природы, обусловленное практически познание ее законов и процессов. Будучи отражением, познание оказывается и средством изменения, преобразования объекта, а через объект — природы вообще. Первоначально вплетенное в непосредственную предметно-чувственную деятельность, познание с отделением умственного труда от физического приобретает относительно самостоятельный характер. Познавательное отношение общества к природе постепенно становится научно-теоретическим. Научно-теоретическая форма отражения и целеполагания развивается особенно интенсивно с превращением труда в промышленно-индустриальный труд в рамках капиталистического общества. Как отмечал Маркс, «тенденция капитала заключается в том, чтобы придать производству научный характер» [1. Т. 46. Ч. 2. С. 206], наука выступает как «всеобщая производительная сила общественного мозга». Правда, при капитализме наука «не существует в сознании рабочего, а посредством машины воздействует на него как чуждая ему сила, как сила самой машины» [1. Т. 46. Ч. 2. С. 204]. Тем не менее познавательное отношение субъекта к объекту как отношение общества к части природы становится все более и более научно-теоретическим, содержательное знание и целеполагание основываются на постижении законов природы.

Говоря о теоретическом и практическом отношении человека к природе, Маркс указывает на «естествознание и промышленность» [1. Т. 2. С. 166]. Развитие познания природы подтверждает справедливость оценки познания как отражения активного и целенаправленного. Активность общества-субъекта относительно познания природы заключается в движении знания от эмпирического уровня к теоретическому, в переработке данных эмпирии в теорию (на основе конкретно-исторической практики). С содержательной стороны это есть движение от явления к сущности, от сущности первого порядка к сущности второго порядка и т. п. «Научные истины всегда парадоксальны, если судить на основании повседневного опыта, который улавливает лишь обманчивую видимость вещей» [1. Т. 16. С. 131].

С диалектико-материалистической точки зрения открылась возможность понять познание объекта во всей его сложности, противоречивости, относительной самостоятельности гносеологического взаимодействия субъекта и объекта. Стало ясно, что разделение труда приводит к появлению групп специалистов-ученых, усилиями которых и осуществляется общественное познание объекта. Сама научно-теоретическая деятельность требует особого материально-технического оснащения. Научно-техническая революция XX в. привела к развитию «научной практики», сравнимой по своим масштабам с производственно-промышленной практикой. Научный прогресс порождает специфические отрасли производства (атомная энергетика, радиоэлектроника и т. д.). Наука становится производительной силой, и ее отдача зависит теперь от характера социального строя.

Развитие познания объекта субъектом делает текучей границу между эмпирическим, опытным знанием и теоретическими обобщениями. Подвижность границы между теоретическим и эмпирическим уровнями зависит от развития субъекта в практическом и теоретическом отношениях, от степени познавательного проникновения субъекта в объект. Эмпирическое знание фиксирует факты действительности и, следовательно, невозможно вне индивидуального чувственного познания, вне наблюдения, эксперимента и т. п.. Эмпирическое знание отнюдь не сводится к чувственному знанию, оно оказывается конкретно-историческим единством непосредственного и опосредованного. Факты действительности, т. е. определенные ее фрагменты, отраженные и включенные в систему существующего знания, становятся фактами науки. отождествление же факта действительности с фактом науки — один из гносеологических источников идеализма. Показательна в этом отношении, например, позиция итальянского историка Э. Сестана. В докладе на XIII Международном конгрессе исторических наук (1970) он говорил: «Прекрасно известно, что «факт», «событие» не являются реальностями сами по себе. Это продукт нашего мозга... Сама попытка

определения факта, события, случая (назовите их как угодно) является безнадежной и неизбежно ведет к тавтологии: факт, о котором ни один человеческий мозг не имеет представления, не является свершившимся...» [9. С. 5].

Между тем факты объективной действительности как фрагменты ее структуры и процессы есть именно объективные факты. Движение же от фактов науки, от эмпирии, от конкретного к абстрактному означает подготовку для движения познания от абстрактного к конкретному, для воссоздания внутренних связей объекта. Теоретическое овладение объектом как раз и «заключается в том, чтобы видимое, лишь выступающее в явлении — движение свести к действительному внутреннему движению». По нашему мнению, совокупность зафиксированных в описании непосредственно и опосредованно данных фактов и образует собственно эмпирический уровень познания, связывающий общество как субъект познания с объектом через предметно-чувственную деятельность по преобразованию природы. Переработка эмпирии в теорию дает возможность в соответствующих случаях обнаружить закон. Применительно к естествознанию Ф.Энгельс говорит, например, о фактах как различных предметных формах и различных формах материи [1. Т. 20. С. 370].

По мере своего познавательного углубления в объект субъект сталкивается с фактами, отличными от тех, с которыми он имеет дело при освоении макромира. В связи с этим пишут о возрастании ненаглядного эмпирического материала. Нам представляется, что если не отождествлять гносеологическую категорию «эмпирическое знание» с категорией «наглядное» (содержание этой категории, безусловно, входит в «снятом виде» в содержание категории «эмпирическое знание»), вряд ли можно говорить об уменьшении удельного веса наглядности по мере прогресса познания природы. Речь может идти о качественном изменении наглядности, о переходе к постижению объектов иного уровня, наглядное обнаружение которых требует иного оснащения гносеологического субъекта. Таковы, например, квантовые объекты.

На деле возрастающая абстрактность теоретического познания (физические, квантово-механические и т.п. теории), «удаление» от непосредственной данности, проникновение в глубь объекта гносеологически означает и расширение наглядности вообще, важнейшим проявлением которой служат модельно-наглядные представления. Они находятся в изоморфном отношении к объекту, тогда как для теории характерно понятийное отношение. Одно дело — химическая формула в ее отношении к молекуле, другое — химическая теория в целом, отражающая закон химического процесса. Да и характеризуя «чувственное отражение», надо, как показал, в частности, А.М.Коршунов, различать «первичную» и «вторичную» формы этого отражения. «К числу «пер-

вичных» относятся восприятия и воспроизводящие представления. Их особенность состоит в том, что здесь преобладает репродуктивный момент. Образ связан с непосредственным воспроизведением объекта, отражением его через повторение прошлого опыта... К уровню «вторичных» можно отнести большой класс чувственных образов, сложившихся при ведущей роли мысленных программ. Чувственные данные служат как бы строительным материалом для создания образа. Решающим фактором, следовательно, становится в этом случае не непосредственное взаимодействие субъекта с объектом, а мысленные задачи. В научном познании к числу «вторичных» можно отнести так называемые модельные (воображаемые) представления... К уровню «вторичного» чувственного отражения следует отнести и образы-представления, выражающие цель, предвещающие результат деятельности. В этом случае образ в сознании субъекта формируется до того, как то или иное явление, которое этот образ выражает, возникает в реальной деятельности субъекта или в реальном природном процессе. Отсутствие в момент формирования образа-цели, образа-плана непосредственно данного объекта и определяет важнейшую роль мышления в их становлении» [10. С.101—104].

Общество в качестве относительно самостоятельного гносеологического субъекта, как показывает диалектико-материалистическая философия, связано с объектом с помощью материальных средств и материальных условий познания. По мере теоретического освоения объекта субъектом роль практики — основы познания вообще — раскрывается все шире и глубже. Формируются многообразные материальные средства познания. Они образуют главную часть того, что ныне именуют условиями познания. Учет условий познания приобретает специфическое значение, например, при переходе от макромира к микромиру. Это связано с тем, что свойства соответствующих объектов (элементарных частиц и т. п.) раскрываются во взаимодействии с приборами макроскопического характера.

По нашему мнению, относительно общества как субъекта познания условиями познания, конкретизирующими взаимосвязь субъекта и объекта, являются материальные средства, свидетельствующие о развитии общества как субъекта практического действия и непосредственно раскрывающие связь практического и познавательного моментов в деятельности коллективного субъекта. «Прибором можно назвать, — пишут Ф.В.Лазарев и М.К.Трифорова, — познавательное средство, представляющее собой искусственное устройство или естественное материальное образование, которое человек в процессе познания приводит в специфическое взаимодействие с исследуемым объектом с целью получения о последнем полезной информации» [11. С. 82]. Мы не можем согласиться с расширительным определением условий познания,

предложенным, например, Г.И.Нааном и В.В.Казютинским, которые в состав условий познания астрономических объектов на эмпирическом уровне включают «всю совокупность астрономического инструментария со всеми его аксессуарами (регистраторами и анализаторами излучения и т. д.)», а на теоретическом уровне — «сеть» физических понятий, теорий, концепций, «набрасываемых» на Вселенную в ходе ее изучения [12. С. 110—111]. «Сеть» теорий — не условие познания, а само познание, как оно функционирует на уровне общества-субъекта познания.

Мы присоединяемся к выводу А.С.Кармина и И.А.Майзеля о том, что в современной науке должны максимально полно учитываться деятельность человека, применяемые им средства познания, вплавленные в познавательную реальность. «Перед человеком предстает не «чистый» объект, а система «объект — субъект». Грань между ее компонентами существует, но не является абсолютной» [13. С. 12]. Ситуация, зафиксированная в концепции дополнительности Н.Бора, подтверждает именно этот вывод.

Гносеологическое взаимодействие субъекта и объекта на уровне общества и природы, в принципе объясненное подлинно научно основоположниками диалектического и исторического материализма, раскрывает себя в качестве творческого отражения, идеального воссоздания субъектом сущностей объекта все более и более глубокого порядка. Активность субъекта возрастает гносеологически, расширяются и углубляются масштабы идеальной субъективной деятельности. Но именно посредством ее достигается адекватное познание объекта, объективная истина в ленинском понимании знания, содержание которой не зависит ни от человека, ни от человечества. Маркс говорит, что уже Аристотель обнаружил в выражении стоимости товаров отношение равенства. Но только Маркс сумел понять, какова эта «общая субстанция», какова природа стоимости. «Сила абстракции» гения Маркса проявилась «в таком обществе, где товарная форма есть всеобщая форма продукта труда и, стало быть, отношение людей друг к другу как товаровладельцев является господствующим общественным отношением» [1. Т. 23. С. 69—70]. Нам в данном случае важно показать, что восхождение от конкретного к абстрактному, переработка материального в идеальное, в сущности, и начинается с фиксации данных непосредственно-практических отношений типа равенства, с вычленения свойств, суть которых и раскрывается силой человеческой мысли.

Маркс пишет: «Для большей наглядности иллюстрируем это на примере тех мер, которыми измеряются товарные тела как таковые, т. е. как потребительные стоимости. Голова сахара как физическое тело имеет определенную тяжесть, вес, но ни одна голова сахара не дает возможности непосредственно увидеть или почувствовать ее вес. Мы берем

поэтому несколько кусков железа, вес которых заранее определен. Телесная форма железа, рассматриваемая сама по себе, столь же мало является формой проявления тяжести, как и телесная форма головы сахара. Тем не менее, чтобы выразить голову сахара как тяжесть, мы приводим ее в весовое отношение к железу. В этом соотношении железо фигурирует как тело, которое не представляет ничего, кроме тяжести. Количества железа служат поэтому мерой веса сахара и по отношению к физическому телу сахара представляют лишь воплощение тяжести, или форму проявления тяжести. Эту роль железо играет только в пределах того отношения, в которое к нему вступает сахар или какое-либо другое тело, когда отыскивается вес последнего. Если бы оба тела не обладали тяжестью, они не могли бы вступить в это отношение, и одно из них не могло бы стать выражением тяжести другого. Бросив их на чаши весов, мы убедимся, что как тяжесть оба они действительно тождественны и потому, взятые в определенной пропорции, имеют один и тот же вес. Как тело железа в качестве меры веса представляет по отношению к голове сахара лишь тяжесть, так в нашем выражении стоимости тело сюртука представляет по отношению к холсту лишь стоимость» [1. Т. 23. С. 66].

Движение от эмпирии к теории и наоборот — движение, связанное с возникновением науки; оно образует с начала формирования науки суть того, что применительно к познанию в целом характеризуется как восхождение от конкретного к абстрактному и от абстрактного к конкретному. В развитии научного знания речь идет о взаимодействии уровней познания объекта. В современной литературе восхождению от конкретного к абстрактному пока что «не везет» как в смысле интереса к разработке этого способа познания, так и в смысле глубины разработки. «Восхождение от конкретного к абстрактному трактуется в литературе по-разному: и как обобщение, и как абстрагирование, и как анализ, и как переход от чувственного знания о предмете в целом к знанию о его сторонах и составляющих и т.д.» [14. С. 167]. Между тем это восхождение, на наш взгляд, не что иное, как проявление гносеологической функции марксистской философии — «переработка созерцания и представления в понятия» [1. Т. 46. Ч. 1. С. 38].

Теоретическое возвышение к сущности, познание законов, т. е. восхождение от абстрактного к конкретному, столь всесторонне раскрытое в работах Э.В.Ильенкова и выражающее, по сути, логическую функцию диалектико-материалистической философии, выступает в качестве метода познания лишь в единстве с движением знания от конкретного к абстрактному. Только в единстве «восхождений» возникают вопросы, образующие научную проблему («знание о незнании»), разрешение которой порождает новый виток в развитии теории, обогащает опыт как единство знания и его практического воплощения.

По поводу понятия опыта интересны соображения В.П.Иванова. «В истории философии явственно обозначились две тенденции в понимании опыта. Первая... сводится к пониманию опыта как совокупности чувственных данных и впечатлений, которые каждый индивид получает с помощью имеющихся у него органов чувств. Второе определилось позже в связи с развитием позитивного естествознания и выразилось в трактовке опыта как эксперимента, т.е. особой процедуры в составе естественнонаучного познания»[15. С. 120].

Проблема опытного знания остро вырисовывается там, где объект чувственно дан, но не познан. И далее — когда опыт понимается как жизненный опыт, переживание отношения человека к миру, «смысловое поле»[15. С. 131]. В.П.Иванов подчеркивает, что опыт выступает в качестве особой формы освоения мира, определяющим свойством которой оказывается способность ассимилировать явления бытия как факты жизнедеятельности, опыт характеризует отношение «прошлых фаз жизнедеятельности субъекта к последующим» [15. С. 140]. Речь идет о практической и познавательной деятельности, объективации прошлого, схем деятельности, ее алгоритмов. «В составе непосредственно осуществляемой деятельности опыт образует слой прошлого, актуализированный в настоящем для выполнения целей, ориентированных в будущее»[15. С. 243].

Методологически характеристика познавательного отношения субъекта к объекту на рассматриваемом уровне «схватывается» понятиями восхождений от конкретного к абстрактному и от абстрактного к конкретному. Эти два способа образуют в своем единстве метод, реализуют методологическую функцию философии практики, создавая форму для разрешения познавательных противоречий. Заметим, что термин «методология» обозначает и учение о методе, и сам метод как совокупность приемов и способов познания и практического действия, приемов и способов выделения предмета из объекта.

По сию пору не прекращается дискуссия о том, как понимать известные высказывания Маркса по поводу способа исследования и способа изложения. Тем более, что сам Маркс предупреждал, что идеальное отражение жизни материала в «Капитале» порождает иллюзию, «что перед нами априорная конструкция» [1. Т. 23. С. 21]. В чем дело? Видимо, в способе изложения. Мало кто обращает внимание на следующее. Маркс в «первом варианте» «Капитала» замечает: «...необходимо будет впоследствии... исправить идеалистическую манеру изложения, которая может породить видимость, будто речь идет лишь об определениях понятий и о диалектике этих понятий» [1. Т. 46. Ч. 1. С. 94]. Мы думаем, что в качестве способа изложения Маркс взял способ восхождения от абстрактного к конкретному, абсолютизация которого и может породить видимость априорной конструкции. На

этом споткнулись в оценке «Капитала» Дюринг, Михайловский, Маркузе и другие.

3. ЦЕННОСТНОЕ ОТНОШЕНИЕ

Движение от субъекта к объекту и от объекта к субъекту идет как постоянное возникновение и разрешение противоречия между ними в материальной и идеальной сферах. Это движение, от коллизий и антагонизмов которого, связанных со структурой субъекта, мы пока отвлекаемся, порождает единство (включающее противоположность) субъекта и объекта, общества и природы, имеющееся в промышленности. Орудия труда, производительные органы общественного субъекта в целом — показатель его развития и тем самым показатель степени освоения природы, превращения ее в объект практического действия. Категории, понятия вообще, будучи отражением мира, являются ступеньками выделения человека из природы. Учитывая это, следует признать, что взаимодействие субъекта и объекта, помимо практического и познавательного аспектов, имеет еще один аспект, выявляющий как бы механизм связи практического и познавательного взаимодействия субъекта и объекта, а именно — ценностный аспект.

Многосторонняя ценностная проблематика сравнительно давно привлекает внимание философов. Со времени неокантианцев Баденской школы сложилась специфическая «теория ценностей», аксиология (термин впервые употреблен в 1902 г. французским философом Л.Лапи, разделившим теорию морали на учение о ценностях и учение о благе: аксиологию и эвдемологию). От неокантианства и «философии жизни» аксиологическая нить тянется к феноменологии, прагматизму, «реалистическим» школам. В наше время, пожалуй, нет ни одного философского течения, которое бы игнорировало ценностную проблематику. Вот как определяет понятие ценности Г.Риккерт: «Блага и оценки не суть ценности, они представляют собою соединение ценностей с действительностью. Сами ценности, таким образом, не относятся ни к области объектов, ни к области субъектов. Они образуют совершенно самостоятельное царство, лежащее по ту сторону субъекта и объекта»[16. С. 33]. С этой точки зрения субъект и объект принадлежат к единой «действительности» и «ценности». Указанное отношение Риккерт именует «подлинно мировой проблемой». «Мы должны, — говорит он, — истолковать смысл субъекта и его оценок в научной, художественной, социальной и религиозной жизни под углом зрения ценностей, тщательно избегая всякого субъективирующего понимания действительности»[16. С. 34]. Собственно проблема смысла как проблема смысла жизни или, по терминологии В.Виндельбанда, «ценности жизни» и составляет содержание неокантианской аксиологии. Ценности характеризуются, с одной стороны, как потусторонние «значения», с

другой — как нечто, воплощенное в культурных образованиях и прежде всего в формах общественного сознания.

В марксистской философской литературе проблема ценности разрабатывается неравномерно. Например, специфика ценности в искусстве изучена и охарактеризована эстетикой глубже, чем исследована всеобщая природа ценности и акта оценки вообще. Более того, общеполитический характер категории ценности нередко оспаривается, ей приписывается частнофилософское содержание. Существуют различные точки зрения по поводу самого феномена ценности, из которых наиболее обоснованными являются следующие.

Во-первых, ряд авторов (В.П.Тугаринов, С.И.Попов, Г.Я.Головных, В.А.Василенко, А.Ф.Шишкин), при некоторых несущественных различиях, определяет ценности как материальные и духовные объекты или их свойства, способные удовлетворить материальные и духовные потребности субъекта (общества, класса, отдельной личности). В.П.Тугаринов, в частности, пишет: «Ценности суть предметы, явления и их свойства, которые нужны (необходимы, полезны, приятны и пр.) людям определенного общества или класса и отдельной личности в качестве средств удовлетворения их потребностей и интересов, а также — идеи и побуждения в качестве нормы, цели или идеала» [17. С. 11].

Во-вторых, другие исследователи (Б.А.Чагин, М.С.Каган, В.Н.Шердаков, А.Г.Харчев, С.Ласло, А.Ф.Еремеев) принимают в качестве ценности отношение, причем одни (М.С.Каган, А.Ф.Еремеев) — отношение объекта к субъекту, другие (Б.А.Чагин, А.Г.Харчев, С.Ласло) — отношение субъекта к объекту. Так, М.С.Каган полагает, что «ценность объекта — это и есть его отношение к субъекту, его роль в человеческой жизнедеятельности» [18. С. 105]. А.Г.Харчев, напротив, подчеркивает, что отношение объекта к субъекту — сфера содержания, а движение от субъекта к объекту — сфера удовлетворения потребностей, ценностное отношение [18. С. 81].

В-третьих, некоторые ученые (А.М.Бакурадзе, И.С.Нарский) сводят ценности к идеалам. «Ценности, — заключает И.С.Нарский, — это идеалы общественной, а на этой основе и личной деятельности» [19. С. 62].

В-четвертых, по мнению, например, О.Г.Дробницкого, ценность — социальное отношение превращенного характера, а ценностное сознание — не более как донаучное сознание. С этой точки зрения проблема ценности оказывается «мнимой — за ней скрывается ряд совершенно других философских и социологических вопросов» [20. С. 349].

Ценностная проблематика в работах основоположников диалектико-материалистической философии, независимо от употребления самого термина «ценность», выглядит очень широкой по содержанию. Известно, что свойства вещей обнаруживаются как в отношениях вещей друг к другу, так и в отношениях их к субъекту действия и познания. Методо-

логически важно иметь в виду следующее положение: «*Отношение одной вещи к другой есть отношение этих двух вещей между собой, и о нем нельзя сказать, что оно принадлежит той или другой из них. Способность вещи есть, наоборот, нечто внутренне присущее вещи, хотя это внутренне присущее ей свойство может проявляться только в ее отношении к другим вещам. Так, например, способность притягивать есть способность самой вещи, хотя эта способность остается «скрытой», пока налицо нет таких вещей, которые могли бы быть притянуты*» [1. Т. 26. Ч. 3. С. 143]. Отношение субъекта к объекту содержит подвижные границы «втягивания» природы в сферу преобразовательной деятельности объекта. Эти границы, мера освоения природы, и образуют, по нашему мнению, ту сторону практического взаимодействия, которая может быть названа ценностным отношением. Речь идет об объективном отношении, моменте практического взаимодействия общества и природы. Предметы, преобразуемые практически, выступают реально в качестве ценностей, носителей ценностных свойств, которые и раскрываются в отношении к субъекту.

С этой точки зрения ценностное отношение как сторона практического взаимодействия общества и природы является в такой же степени родовым отношением, независимым от специфического его проявления в той или иной общественной формации, в какой родовым отношением является сам труд, субстанция человеческой жизни вообще, вечное ее условие. Это родовое отношение социально по своему происхождению, как социальные и ценностные свойства, проявляющиеся в нем. Вещество природы приобретает ценностные свойства в процессе его практического преобразования. «Свойство магнита притягивать железо стало полезным лишь тогда, когда при помощи его была открыта магнитная полярность» [1. Т. 23. С. 44], — пишет Маркс. Естественные свойства только благодаря человеческому труду превращаются в фактор общественной жизнедеятельности: даже потребление воды обществом опосредовано соответствующей, усложняющейся исторически ее обработкой; даже потребление воздуха опосредовано существующей на земле цивилизацией, причем это опосредование пока что приносило немало отрицательного.

Итак, совокупность предметов, обрабатываемых обществом (объект), приобретает общественное содержание, выступает по отношению к обществу как ценность. Ценностные свойства в качестве социальных свойств раскрываются в отношении к субъекту. Материальные ценности — это «бытие вещей для человека». Естественные свойства вещей образуют предпосылку ценностей, но именно только предпосылку. «Определенная структура кремния, благодаря которой он при ударе может распадаться на призматические пластинки и давать острые режущие края, — пишет С.Ласло, — явилась объективной основой для

появления режущих орудий. Значит, камень может быть «режущим», «острым», если открыть и перевести его естественные свойства на язык потребностей людей, превратить их в социальные» [21. С. 168—169].

Объективное ценностное отношение обуславливает ценностный аспект познания. Вся человеческая практика входит в полное определение предмета, через практику втягивается в сферу познания содержания познаваемого объекта. Границы же практики, взятой во всемирно-историческом плане, мера практического освоения природы, в основе образуют границы познавательного ее освоения. Ценностное отношение, следовательно, будучи всеобщей стороной взаимодействия субъекта и объекта, раскрывается и как сторона познавательного отношения, как тот «антропоморфизм», который свидетельствует о практическом происхождении познания природы. Хотя идеальное научное отражение природы выходит за пределы практически освоенной действительности, тем не менее активность познания не может быть абсолютно беспредельной. В конечном счете она наталкивается на ценностные границы всемирно-исторической практики. Так, например, «космологический горизонт», далее которого субъект познания не проникает, зависит от развития современного производства, создания соответствующих приборов и установок, способных преодолеть тот или иной предел постижения Вселенной.

Ценностные свойства объекта раскрываются вследствие специфической активности формирующегося субъекта. Если, с одной стороны, свойства принадлежат объекту, то, с другой, они принадлежат субъекту, обществу, создаются и раскрываются во взаимодействии общества и природы. Практика и познание, будучи с содержательной стороны обусловлены объектом, детерминируются вместе с тем субъектом, складывающимися и воспроизводящимися его потребностями. Материальные потребности общества представляют систему зависимостей общества от природы в границах производства потребительных стоимостей (идет ли речь о создании материальных продуктов производительного или индивидуального потребления). «На чем основывается вся система потребностей — на мнении или на всей организации производства? Чаще всего потребности рождаются прямо из производства или из положения вещей, основанного на производстве» [1. Т. 4. С. 80], — пишет Маркс. В категории потребности фиксируется зависимость субъекта от объекта в пределах их взаимодействия. Осознанная потребность выступает в виде интереса, в данном случае в виде интереса общества. Интерес, а через него потребность, становится одним из ведущих стимулов к действию. «Никто не может сделать что-нибудь, не делая этого вместе с тем ради какой-либо из своих потребностей и ради органа этой потребности» [1. Т. 3. С. 245]. Это замечание справедливо и по отношению к действию общества в целом.

А.Маргулис определяет потребности как необходимые объективные требования биологической или общественной системы, удовлетворение которых обеспечивает нормальное функционирование и развитие данной системы [23. С. 52]. По нашему мнению, это наиболее верное определение, которое логично дополняется признанием интереса в качестве формы выражения потребности, ее осознания. Потребность — объективная зависимость субъекта от объекта, зависимость, имеющая социальное происхождение. А.Маргулис подчеркивает тот факт, что потребность есть необходимость, хотя не всякая необходимость, естественно, есть потребность. Это необходимость в развитии субъекта. Потребность и необходимость — явления однопорядковые. Потребность и обуславливает объективно активность субъекта любого уровня. Она обуславливает действия общества в целом. Интерес в силу относительной самостоятельности сознания в известном смысле более широк по содержанию, ибо включает в себя отражение не только потребности, но и средства ее достижения, он переводит содержание потребности в цель.

Потребности и интересы являются определяющим фактором в механизме взаимосвязи практики и познания. Для наших целей важно подчеркнуть, что именно по отношению к субъекту, взятому в качестве субъекта потребностей и интересов, раскрываются ценностные свойства преобразованных предметов природы. Коль скоро субъект и его потребности имеют исторический характер, исторический характер имеют и ценности, полезные свойства, которые в качестве таковых «вызываются» из природных вещей посредством практического преобразования. Практика делает предмет полезным. Между тем на уровне обыденного донаучного сознания люди «приписывают предмету характер полезности, как будто присущей самому предмету, хотя овце едва ли представлялось бы одним из ее «полезных» свойств то, что она годится в пищу человеку» [1. Т. 19. С. 378].

Во взаимодействии с субъектом потребностей ценностные свойства обнаруживают продукты не только материального, но и духовного производства. В данном случае речь идет о производстве естественнонаучного знания. Ценностный аспект его обусловлен самой практикой, которая выступает и как основа познания, «и как практический определитель связи предмета с тем, что нужно человеку» [23. С. 290]. Естественнонаучное познание включает в себя не только содержание объекта, но и меру его освоения. А мера практического освоения связана с потребностями. Ценностная заданность непосредственно определяет активность субъекта гносеологически, в конечном счете определяя тот факт, что «сектор» теоретического освоения природы во все увеличивающемся масштабе превосходит «сектор» ее практического освоения, а наука находит в производственном процессе сферу своего приме-

ния. В рукописях 1861—1863 гг. Маркс подчеркивал, что уже капиталистическое производство превращает материальный производственный процесс «в применение науки в производстве — в науку, примененную на практике, — но только подчиняя труд капиталу и подавляя его собственное умственное и профессиональное развитие...» [24. С. 76].

Ценностное стимулирование научного познания характеризовал, в частности, академик В.А.Амбарцумян в выступлении на XIV Международном философском конгрессе. «Если говорить об активности субъекта на эмпирическом уровне познания, то, конечно, постановкой все более изощренных экспериментов и наблюдений мы задаем природе все большее число вопросов, причем направленность этих вопросов зависит как от круга интересов субъекта, так и от существующей системы знаний. Бесчисленное множество экспериментов ставится таким образом, чтобы ответить «да» или «нет» относительно предсказания той или иной теории. Несомненно, направленность наших вопросов природе должна оказывать известное влияние и на характер общих представлений о природе, составляемых на основе полученных ответов» [25. С. 242].

Ценностное отношение, ценностные свойства раскрываются идеально в виде оценок. Оценочное познание в отличие от содержательного отражает способность материальных и духовных продуктов деятельности общества удовлетворять материальные и духовные потребности людей. Оценка в исходном пункте фиксирует пользу, вред, нейтральность объектов на основе их содержательного знания, а поэтому прямо или косвенно составляет нечто единое с содержательным знанием, образует момент всякого отражения. Оценка, раскрывающая значение материальных и духовных образований для субъекта, отражает потребности субъекта. Отражение природы, стало быть, оказывается более широким по объему, чем только отражение природы «самой по себе». В как бы «незаинтересованное» естественнонаучное познание явно или неявно входит оценка. Любопытный и, по нашему мнению, очень важный вывод делает на этот счет М.Э.Омельяновский. «В классической физике наблюдаемые явления позволяли получить информацию (во всяком случае, в принципе) о поведении объектов независимо от взаимодействия их со средствами наблюдения (измерительными приборами). В квантовой физике наблюдаемые явления информируют также и об условиях эксперимента, от которых нельзя уже отвлечься в принципе, т. е. квантовые явления характеризуют не свойства объекта самого по себе, а всю экспериментальную ситуацию в целом. Образно говоря, с точки зрения квантовой физики экспериментирующий язык оказался не просто зрителем, но и актером в драме познания. Отсюда и возникли соответствующие вопросы о физической реальности» [26. С. 105].

В литературе достаточно полно проанализирована специфика оценочного знания, в том числе показано, что чувственный уровень оценки — это эмоциональный уровень. Эмоции, переживания своеобразно охватывают в плане положительного — отрицательного и т. д. значение материальных и духовных продуктов человеческой деятельности для общества. Эмоции, переживания, переведенные в сферу общественной психологии, образуют эмпирический уровень оценочных суждений. Из оценочных суждений вытекают нормы, предписания для выполнения тех или иных действий [27]. Причем нормы имеют значение не только в формах общественного сознания, непосредственно отражающих общественные отношения, но и в естественной науке. Они вытекают из оценки, с точки зрения потребностей общества, преобразуемых практически природных процессов.

В границах диалектического взаимодействия субъекта и объекта оценочное познание играет огромную роль. «Познание потребности в еще реально не существующем предмете ставит задачу перед содержательным познанием, — пишет Р.Г.Кетхудов, — направляет его от сущности первого порядка к сущности второго и т. д. Содержательное познание, в свою очередь, делает возможным оценочное познание, и так в диалектической бесконечности они переходят друг в друга, обеспечивая тем самым бесконечность человеческого познания. Это две стороны единого процесса познания, которые не существуют друг без друга, которые нельзя отрывать друг от друга, абсолютизировать одну из них» [28. С. 73]. Как в объективном ценностном отношении выражается практическое единство субъекта и объекта, так и в оценке выражается их идеальное единство. Ценностное отношение в материально-практическом и оценочном проявлениях обнаруживает направление взаимоизменения, разрешение возникающих между субъектом и объектом противоречий. Содержательная истинность — соответствие знаний объекту, оценочная истинность — соответствие знаний потребности субъекта. Оценка несет знание о значимости объекта для субъекта.

Ценностное отношение, по замечанию В.П.Тугаринова, является необходимым моментом перехода от теоретической деятельности субъекта к практической, и наоборот. Ценностное отношение и оценка теснейшим образом связаны с целеполаганием, без которого нет взаимодействия субъекта и объекта. Цель в качестве идеального образа достигаемого объекта включает и содержательное знание о предметах практического изменения, и знание потребностей общества, которые требуют этого изменения. Цель, таким образом, оказывается единством, сплавом содержательного знания и оценки. Н.Н.Трубников в связи с этим относит к цели не только знание о действительности, но и оценку ее противоречий, ее недостаточности с точки зрения субъекта [29. С. 55]. Именно через цель, формируемую на основе практической

деятельности, осуществляется влияние содержательного и оценочного знания на самую практику.

Субъект не только отражает мир идеально, он сначала творит его идеально и далее преобразует материально-практически. Детерминирующее влияние идеальной, относительно самостоятельной деятельности субъекта, как функции материального, проявляется в цели самым непосредственным образом. Здесь обнаруживается и влияние объекта на субъект, природы на общество, и влияние субъекта на объект, общества на природу. Удовлетворение потребностей субъекта, которые и приводят субъект в активное состояние, опосредовано на уровне взаимодействия общества и природы трудом, сам же труд опосредован содержательным знанием, а оба вместе — целью, целеполаганием, объединяющими познание и оценку, превращающими воздействие общества на природу в целесообразную, волевою, практическую деятельность.

Мы обратили внимание на важнейший аспект содержания категорий субъекта и объекта, фиксирующий взаимодействие субъекта и объекта на уровне общества и природы. Здесь обнаруживается как исторический характер субъекта-общества и объекта-части природы, так и сложное системное их строение, раскрытие которого выходит за пределы философии.

ИСТОЧНИКИ

1. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд.
2. Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991.
3. См.: Плетников Ю.К. О природе социальной формы движения. М., 1971.
4. Розинский Я.Я. Проблемы антропогенеза. М., 1969. С. 199.
5. Маркс К., Энгельс Ф. Фейербах. Противоположность материалистического и идеалистического воззрений. М., 1966.
6. Севастьянов В.И., Урсул А.Д. Космонавтика и развитие практики // Филос. науки. 1976. № 2. .
7. Проблема мышления в современной науке // Под ред. П.В.Копнина и М.Б.Вильницкого. М., 1964. С. 4.
8. Философская энциклопедия. М., 1962. Т.2.
9. Сестан Э. История событий и история структур. М., 1970.
10. Коршунов А.М. Отражение, деятельность, познание. М., 1979.
11. Лазарев Ф.В., Трифонова М.К. Роль приборов в познании и их классификация // Филос. науки. 1970. № 6.
12. См.: Вопросы теории познания. М., 1969. Вып. 1.
13. Кармин А.С., Майзель И.А. К анализу субъектно-объектного отношения в научном познании // Вопросы теории познания и методологии научного исследования. Л., 1969.
14. Дialeктика научного познания. Очерк диалектической логики. М., 1978.
15. Иванов В.П. Человеческая деятельность-познание-искусство. Киев, 1977.
16. Риккерт Г. О понятии философии // Логос. Кн.1. М., 1910.
17. Тугаринов В.П. Теория ценностей в марксизме. Л., 1968.
18. Проблема ценности в философии. М.; Л., 1966.

19. Нарский И.С. Ценность и полезность // Филос. науки. 1969. № 3.
20. Дробницкий О.Г. Мир оживших предметов. М., 1967.
21. Ласло С. Возникновение ценности и ее первые формы // Филос. науки. 1968. № 1. С. 168—169.
22. См.: Маргулис А. Проблема потребности в историческом материализме. Белгород, 1971. С. 52.
23. Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 42.
24. Вопросы истории естествознания и техники. Вып. 25. М., 1968.
25. Философия и современность. М., 1971.
26. Омеляновский М.Э. О физической реальности // Вопр. философии. 1971. № 10.
27. См.: Василенко В.А. Ценность и оценка. Автореф. канд. дис. Киев, 1964.
28. Кетхудов Р.Г. Об оценке как гносеологической категории // Вестник МГУ. М., 1965. Серия 8. № 4.
29. См.: Трубников Н.Н. О категориях «цель», «средство», «результат». М., 1967.

РАЗДЕЛ III

ПОЗНАНИЕ МИРА

Лекция 8

МИР ЗНАНИЯ

*Мы познаем только то,
что сами же творим.*
Аристотель

1. ПОЗНАНИЕ И ЗНАНИЕ

Теория познания (*гносеология, эпистемология*) — это раздел философии, в котором изучается природа знания, его возможности, границы и условия достоверности [1]. Говоря о гносеологии, следует четко представлять, чем она занимается. Так, если *частные науки* производят знания о реально существующих объектах (к примеру, *физика* изучает разнообразные природные явления — поведение жидкостей и газов, распространение электромагнитных колебаний, тепловые излучения и т.п.; *биология* занимается исследованием закономерностей функционирования живого вещества — от молекулярных соединений до клеток, тканей, органов, организмов, популяций и биосферы в целом; *социология* анализирует структуру и функционирование социумов), то *гносеология* делает предметом своего исследования само знание. Она производит знание о знании. Гносеологический объект, в отличие от объектов частных наук, является объектом второго рода, «объектом от объекта».

Таким образом, существуют теории разной направленности: одни продуцируют знание об объектах, другие — знание о знании, которое само становится объектом изучения. Ни одна частная наука специально изучением знания не занимается, хотя вопросы о его природе, строении, свойствах в их рамках возникают довольно часто.

Знание как объект гносеологии противопоставляется *не-знанию*, рассматриваемому в двух разных смыслах. Во-первых, знание противопоставит не-знанию в смысле реально существующих предметов. Так, реальный предмет, например, стул знанием не является. А вот понятие «*стул*»

относится уже к сфере знания и представляет собой понятие о реальном предмете. Во-вторых, это означает, что со знанием человек имеет дело прежде всего в сфере *идеального*, мыслимого, в той сфере, где возникают, производятся понятия, суждения, выражаются мысли. Знание представляет собой результат мыслительной деятельности человека, что не исключает, а напротив, предполагает тесный контакт с самой действительностью. В этом случае знание в сфере мыслимого противостоит не-знанию как совокупность имеющихся сведений относительно какой-либо области действительности — отсутствию таких сведений, неизвестному.

Из сказанного вытекает, что проблема познания мира встает перед человеком тогда, когда он сталкивается с необходимостью получить информацию о неизвестном и направляет свои усилия на то, чтобы эту неизвестность устранить. С этого начинается специальнонаучное исследование. Вместе с тем здесь начинаются и собственно гносеологические проблемы, побуждающие человека заняться выяснением, как не-знание (во втором смысле) *превращается* в знание, как из не-знания *вырастает* знание. Познавательный процесс, представляющий собой «движение» мысли от не-знания к знанию, обладает как бы двумя измерениями: а) выявление связи реальных объектов с понятиями, их выражающими, то есть «движение мысли по объекту», точнее, от объекта к *понятию* объекта, что очень часто оказывается продуцированием новых понятий об объектах, и б) установление связи между самими понятиями, то есть «движение мысли от понятия к понятию», что представляет собой деятельность в сфере идеального. В этой связи можно сказать, что *гносеология есть учение о возникновении и природе знания, закономерностях его развития и функционирования, о формах и видах знания и их взаимосвязи, о превращении одних форм в другие, а также о способах получения (производства) знания.*

Необходимо различать *познание* и *знание*. Они взаимосвязаны и соотносительны: познание есть *процесс* (деятельности человека по воспроизведению в своей голове действительности), знание — *результат* (познавательных усилий человека). Познание и знание образуют единое целое: они суть одно и то же, только раскрывающееся своими разными сторонами. Поэтому, изучая познание и знание, необходимо выявлять их различие в пределах единства, тождества сторон (равно как о единстве можно говорить, лишь указав на специфику каждой из сторон). С учетом сказанного разделение познания и знания, их обособление и даже противопоставление методологически вполне оправданно.

Теория познания имеет свою историю. Гносеологические проблемы рассматриваются уже в античной философии, к XVII веку склады-

вается классический тип теории познания. Во второй половине XX века возникает новый, неклассический тип теории познания (См. об этом подробнее в: [1]). Реальная история человеческого познания является довольно запутанной, разобраться в ней пытаются представители самых разных наук. И каждый находит здесь свой специфический предмет. Например, философа интересует принципиальная возможность постижения мира, сфера и границы знания; психолог изучает психические процессы, сопровождающие выработку знаний субъектом; науковед исследует способы организации науки, внедрение фундаментальных результатов в производство; история науки изучает особенности исторического развития знания, а также особенности деятельности ученых, ведущих к научным открытиям; социолога же привлекает роль знаний в развитии общества. Теория познания, опираясь на многообразный материал, стремится теоретически реконструировать реальную историю познания. Следовательно, надо различать не только познание и знание, но также реальный познавательный процесс и его теоретические реконструкции, причем полезно иметь в виду, что существует большое разнообразие моделей познавательного процесса, которые довольно часто не стыкуются между собой. Так, к примеру, современные философы констатируют, прежде всего, наличие двух тенденций в построении теории познания (одна — *рассудочно-рационалистическая*, когда за образец берется знание «строгих», естественных наук; другая — *экзистенциально-антропологическая*, кладущая в основу гуманитарное и художественное знание) и говорят о необходимости их синтеза [2]. В западной философии, как отмечает И.Т.Касавин, раздаются призывы к построению «*натуралистической эпистемологии*» (У.Куайн), развивается «*эволюционная эпистемология*» (Г.Фоллмер), теория познания отождествляется с *историей науки* (Р.Гир), теория познания переводится в статус *когнитивной социологии* (Д.Блур) и т.д. [3. Гл. 1].

Познание в широком смысле слова можно трактовать как особый вид человеческой деятельности, который вызван к жизни потребностями существования людей, а потому его истоки уходят в предметно-практическую орудийно-преобразующую деятельность. Поэтому орудие деятельности следует квалифицировать как первую предметную абстракцию, с которой человек имеет дело в процессе осмысления мира. Познание можно квалифицировать и как разновидность духовно-практической деятельности, поскольку без участия духовной сферы постижение и освоение человеком мира невозможно. В узком смысле слова познание есть интеллектуальная, абстрактно-логическая, мыслительная деятельность, где абстракции оказываются и ее объектом, и орудием, и результатом.

Познание, однако, нельзя рассматривать как чисто мыслительный

процесс; оно как бы погружено в социокультурную среду, от которой во многом зависят и выбор *абстракций-объектов*, и характер *абстракций-орудий*, в связи с чем весьма специфическими оказываются и *абстракции-результаты*. Познание как процесс, протекающий в социокультурной среде и относительно нее, описывается с помощью понятия «внешняя история познания».

Знание как результат познавательной деятельности представляет собой определенным образом организованную информацию (совокупность сведений) о мире. И хотя способы организации знания могут быть различными (*рецепты, описания, законы* и др.), все они обладают предметным содержанием и выражают его в определенной форме. Предметное содержание и способы его организации накладываются друг на друга, образуя некое единство, вследствие чего знание как результат познания предстает перед человеком в виде специфических дискретных образований, в которых угасают познавательные усилия субъекта и которые называются *познавательными формами*. Все они имеют эмпирически фиксируемое существование.

По содержанию и способам организации знания познавательные формы бывают самыми разными. Например, к числу познавательных форм относятся эмпирические данные, результаты анкетирования, графики и диаграммы, факты, законы, принципы, концепции, проблемы, программы, цели, образы, описания, рецепты и т.д. Полный перечень познавательных форм едва ли возможно указать, хотя это не означает, что попытки их классификации являются совершенно излишними. Содержание познавательной формы представляет собой ту информацию, которая характеризует изучаемый объект. С этой точки зрения все познавательные формы имеют различное содержание, даже если они несут информацию об одних и тех же объектах. Так, в факте констатируется наличие того или иного явления, закон устанавливает отношение между явлениями и требует уже целого ряда фактов, программа же предполагает совокупность последовательных действий, способствующих достижению поставленной цели, например, по овладению теми или иными законами.

Способы организации информации в познавательной форме во многом детерминируются внешней историей познания, в силу чего обладают социальным характером. Они вырабатываются человеком для воспроизведения действительности и организации полученной информации, являясь своего рода не только духовными органами, продолжающими и усиливающими интеллектуальные способности, но и средствами развития людьми своих интеллектуальных потенций.

Познавательная форма покоится на гносеологических образах, но не совпадает с ними. Как правило, она формируется на основе ряда образов разной природы. К примеру, факт как познавательная форма содер-

жит в себе чувственный и рациональный образы, существует как их определенное единство. Гносеологический образ функционирует в сфере субъектно-объектного отношения, он «завязан» на оба его полюса. И в этом смысле образ не имеет собственного бытия. Чтобы обрести такое бытие в специфической *знаниевой* сфере, образ должен стать относительно целостной единицей смысла, самодостаточной и свободной от предметной привязанности к вещи-оригиналу. Потому он должен быть преобразован, организован каким-либо способом. Познавательная форма и есть форма (организация) образа. Она сама возникает на основе множества образов, представляя собой как бы совокупный образ, независимый от множества его составляющих. Тот же факт, будучи единством чувственного и рационального, тем не менее, не исчерпывается этими сторонами, включая средства языкового выражения, ценностные ориентации субъекта, фиксирующего факты и т.д.

Среди различных познавательных форм выделяются однородные и разнородные. С их помощью познавательный процесс и знание, как его результат, могут быть изображены как система отношений между познавательными формами. В этой связи можно выделить следующие уровни анализа знания: *микроуровень*, где берутся и исследуются отдельные познавательные формы и их отношения; *макроуровень*, на котором рассматриваются отношения и переходы разных познавательных форм; *мегауровень*, где выявляются и анализируются общие закономерности развития, создаются разные модели познания. В последнем случае изучается крупномасштабная структура знания, позволяющая вычленять парадигмы, исследовательские программы, темы, проблемы, картины мира, популяции понятий и т.п. Однако отметим, что выделение трех уровней анализа в чистом виде возможно лишь в абстракции.

Каждая познавательная форма несет информацию об объектах действительности, но она ограничена в воссоздании истинной картины происходящего. Потому переход от одной формы к другой представляет не просто трансляцию предметного содержания знания, но и изменение степени его истинности. Это значит, что познавательные формы — как сами по себе, так и в своих отношениях — образуют собственный мир, подчиняющийся своим внутренним законам, изменяющийся в соответствии с ними. В этой связи выделяют в н у т р е н н ю ю и с т о р и ю п о з н а н и я и, отвечая на вопрос «*Что такое знание?*», исследуют строение данного мира. В этом, собственно, и состоит одна из главных задач гносеологии.

Другая же задача гносеологии заключается в изучении способности разных познавательных форм давать истинную картину действительности, для чего требуется раскрытие внутри них меры соотношений истинного и неистинного (ложного), стало быть, установление критериев,

с помощью которых можно отличить истину от лжи. При этом необходимо помнить, что поскольку существуют соотношения между познавательными формами и выделяются три уровня анализа знания, постольку проблема истины приобретает свою специфику на каждом из них.

Понятно, что обе задачи решаются с учетом отношения внешней и внутренней истории познания.

2. СУЩНОСТЬ ЗНАНИЯ

Вопрос о сущности знания является одной из наиболее традиционных проблем исследований различных философских направлений и школ. Попытки ответить на него уходят в глубокое прошлое, — возникнув в античности, они пронизывают средневековье, захватывают Новое время, продолжают в наши дни. В истории философии нет ни одного более или менее крупного мыслителя, который не обращался бы к проблеме знания.

Характеризуя философию в ее всемирно-гражданском значении, И.Кант формулирует свои знаменитые вопросы: 1. *Что я могу знать?* 2. *Что я должен делать?* 3. *На что я смею надеяться?* 4. *Что такое человек?* — и, видимо, не случайно выносит на первый план именно вопрос о з н а н и и. Он подчеркивает, что философ должен определить, во-первых, источники человеческого знания, во-вторых, объем возможного и полезного применения всякого знания, в-третьих, границы разума [4. С. 332—333].

Вопрос об источниках знания, по сути, содержит два конкретизирующих момента: первый — об основаниях, или бесспорных началах знания; второй — о генезисе, «произрастании» знания из этих оснований. Вопрос об объеме и применении — это анализ роли и места знания в жизни человека и общества, иначе — проблема значимости знания для человека. Вопрос о границах знания, который И.Кант квалифицирует как самый трудный для философии, призван очертить сферу самого знания, которая предположительно имеет нижнюю, упирающуюся в основания границу, и верхнюю, в связи с чем и возникает, например, знаменитый вопрос о соотношении веры и знания. Вопрос о границах разума может быть переформулирован так: является ли знание исчерпывающим средством постижения человеком мира? Но здесь, с одной стороны, обнаруживается, что в первом кантовском вопросе речь идет не об этом, поскольку «*Что я могу знать?*» и «*Что такое знание?*» отнюдь не одно и то же; с другой стороны, вопрос о границах разума опять-таки предполагает ответ на отсутствующий вопрос «*Что такое знание?*». Вопрос «*Что я могу знать?*» поднимает проблему овладения знаниями субъектом, то есть выражает *отношение* между субъек-

том и знанием, тогда как вопрос «*Что такое знание?*» предметно требует раскрыть *сущность* самого знания. Как это сделать?

Прежде подчеркнем, что оба вопроса взаимно связаны, так что порой один из них сводится к другому. Такое сведение возможно, прежде всего, в рамках чисто гносеологического подхода к знанию, когда знание определяется через знание же. Чтобы избежать подобной редукции, необходимо сопоставить две предельно широкие сферы: *действительность и знание*.

Знание и действительность сколь тождественны, столь и различны. Они тождественны, поскольку знание есть знание действительности, оно делает своим предметом реальные отношения реальных вещей, процессов, событий. Действительность благодаря знанию входит в сознание человека, становится познаваемой, осмысливаемой действительностью. В то же время действительность совсем не то, что знание: она содержит в себе реальные вещи, которые взаимодействуют друг с другом, знание же не содержит ни одной вещи, даже если это — знание о вещах. Своеобразие знания обнаруживается в том, что оно образует некую самостоятельную сферу, независимую от вещно-предметно-процессуальной действительности. Различие знания и действительности дает право рассматривать их раздельно, с учетом особенностей каждой из сфер. Это обстоятельство, пишет А.Ф.Лосев, обнаружил Платон и задался целью исследовать его [5. С. 309—310]. Каким же образом могут быть установлены отношения между этими относительно независимыми сферами?

Для ответа на этот вопрос обратимся к выводу, сделанному Платоном: *всякая вещь есть единство материи и идеи, носителя и смысла*. У каждой вещи есть своя идея, свой смысл, который и должен быть «извлечен» из нее в ходе познания. Познание, таким образом, представляет собой выявление смыслов между идеей вещи и самой этой вещью, проще говоря, исследование отношения между вещью и ее идеей, взятой со стороны идеи, поскольку это же самое отношение, но рассмотренное со стороны вещи, представляет собой преобразование самой же вещи. Но познание в силу своего идеально-смыслового осуществления преобразованием реальных вещей не занимается. В свете сказанного становится понятным замечание М.Шелера о том, что знание есть *бытийное отношение*, предполагающее бытийные формы «целого» и «части». «Знаемое» становится «частью» того, кто «знает», не сдвигаясь при этом со своего места в каком бы то ни было отношении и не претерпевая каких-либо изменений [6. С. 39—40]. Каково же своеобразие этого «бытийного отношения»?

Специфика бытийного отношения действительности заключается в *бытии-для-другого*: нечто, одно, существует не само по себе, а в отношении к другому, например, другой вещи. Это — внешнее отношение,

внешнее бытие, благодаря которому и разворачивается действительность. Но если одно есть для другого, то должно быть и такое нечто, которое существует для себя, соотносится с собою и тем задано как исходное самоотношение, как некий общий принцип или общее начало. Самоотношение искомого нечего разворачивается в его же собственной сфере, свидетельствуя, о его самостоятельности и самодостаточности. Поэтому специфика бытия сферы сознания — это чистая идея, идеальность, свободная от всякой вещественности и образующая сферу смысла. Знание, таким образом, есть бытийное отношение не вещей, существующих в действительности, а идей, образующих отношения в сфере смысла, или смысловые отношения. Специфика знания тем самым целиком раскрывается через специфику *идеи* как предмета знания.

Что представляет собой идея и каково ее назначение в обеспечении познания мира человеком? Обратимся к исследованиям А.Ф.Лосева и воспроизведем их, адаптируя к целям нашей лекции [см.: 7. Гл. VIII].

Существуют различные вещи, которые чем-то отличаются друг от друга. Чем же? Вещи мы отличаем друг от друга, фиксируя различие их свойств, формы, размеров, устанавливая наличие какой-то специфической комбинации свойств и т.п. Но раз у вещи есть определенные свойства, то и сама она есть нечто определенное, являющееся именно данной вещью, а никакой другой. Фиксируя совокупность свойств стола, мы выражаем идею стола; устанавливая совокупность свойств вещи, мы приходим к идее вещи. Идея вещи «есть нечто существенно, жизненно и разумно необходимое для того, чтобы мы познавали эту вещь...» [7. С. 73]. Идея, следовательно, заключает в себе смысл вещи, вещь же становится осмысленной лишь тогда, когда выявлена ее идея. Поэтому-то идея вещи совершенно необходима для существования самой вещи, тем самым она необходима и для познания вещи. Если у вещи нет никакой идеи, никакого смысла, то это значит, что она есть бессмысленная вещь, не отличающаяся ни от чего другого, а отличаться как раз и значит «иметь идею (смысл)». Идея вещи отвечает на вопрос, чем данная вещь является [7. С. 90].

Итак, *идея* вещи представляет собой *смысловую сторону* вещи и указывает на назначение последней. Чтобы понять назначение вещи, надо «ухватить» ее идею, раскрыть смысл, а это и есть ее познание.

Идея вещи невещественна, хотя говорит она исключительно о вещи. Если со столом можно сделать многое (переставить, распилить, продать и т.д.), то с идеей стола ничего такого предпринять невозможно. Благодаря наличию у вещи соответствующей идеи в познании устанавливается специфичность каждой вещи, то есть *познание есть различение, дифференцирование, структурирование действительности*. Вместе с тем овладение идеей (смыслом) вещи означает, гарантирует сохра-

нение устойчивых представлений о вещи, даже если с самой вещью что-то случилось.

Идея связывает в единое целое разные свойства, части, признаки вещи, оформляет ее, придает ей новое качество по сравнению с частями. Она обобщает вещи, например, в понятии «стол» обобщено все множество соответствующих предметов. Идея охватывает разнообразные проявления как одной вещи, так и разных вещей: вода, используемая в пищу; вода, используемая для полива; вода, предназначенная для мытья; вода как источник жизни; вода в качестве дождя — все это обобщено в одном понятии «*вода*», в котором сконцентрировано множество разных смысловых оттенков. Но в таком случае идея вещи представляет собой закон существования вещи, закон ее всевозможных становлений и изменений. Поэтому в идее (*смысле*) вещи «заложено все бесконечное множество отдельных и частных проявлений вещи» [7. С. 87]. Только благодаря смысловой бесконечности идеи вещь раскрывает себя как многообразная и многоликая, причем все ее единичные, отдельные проявления принадлежат самой же вещи как целому и могут быть поняты только в связи с вещью как целым, в связи с общей идеей самой вещи. Тем самым через раскрытие смысловых отношений и реализаций вещи обеспечивается связь единичного и общего в познании. Идея вещи проявляется всегда через единичные, отдельные вещи, через них она живет и осмысливается. Но и единичные вещи могут быть осмыслены только в контексте общей идеи, как ее репрезентанты. Единичность отдельных вещей остается хаотическим нагромождением предметов, бесполезных самих по себе.

Идея есть *обобщение* вещи: во-первых, она соединяет множество разнообразных свойств в *единое* целое; во-вторых, множество предполагает устремление в *бесконечность*, то есть выход за любое сколь угодно фиксированное число свойств самой вещи; в-третьих, эта бесконечность и есть тот *предел*, та предельная идея, которая охватывает в потенции все свойства вещи.

Поэтому познание как овладение и оперирование идеями вещей есть процесс смыслового порождения бесконечного ряда состояний вещей, которые и обнаруживаются в самой действительности. В силу этого познание обладает богатейшими возможностями не только описания и объяснения, но и предсказания, прогноза, даже можно сказать, что оно представляет собой конструирование действительности на базе сопоставления ее раскрывающихся смыслов. Все «конечное требует признания бесконечности, все реальное требует признания идеального, и все единичное управляется общим как своим законом, а всякий общий закон имеет смысл только тогда, когда существуют единичные вещи, которые он обобщает и осмысливает» [7. С. 89].

Итак, познание есть и обращение к сфере идеального с целью рас-

крытия смыслов реального, и восхождение к бесконечности смысловых вариаций идей и оперирование ими, и установление общих законов и, наконец, исследование их соотношения с единичными вещами.

Познание — это установление смысловой взаимосвязи между бытием и идеей, а значит, их смысловое совмещение. Это значит, что знание должно быть взято вместе с бытием как отражение последнего и как утверждение в качестве бытия. «Становясь в отношении к бытию, оно (знание — *В.К.* и *Н.Р.*) оказывается большим или меньшим знанием, больше или меньше приближающимся к бытию» [5. С. 408]. Отношение же знания к бытию раскрывается как становление знания: в зависимости от степени приближения к бытию, которое само по себе разнотипно и разнохарактерно, можно говорить о многообразии форм и типов знания.

Наличие у знания собственной бытийности дает возможность говорить о внутреннем строении (*структуре*): носителем информации здесь выступают познавательные формы; в них же эта информация и концентрируется, «откладывается», а отношения между ними образуют чрезвычайно сложную и разветвленную структуру знания; средством выражения (*материализации*) информации являются знаки, язык вообще как система знаков. Последнее обстоятельство позволяет говорить о знании как специфическом знаковом образовании: все, с чем имеет дело человек, так или иначе отмечено знаком или символом, — в одних случаях это понятия, в других — чувственные образы, в третьих — мелодия и т.п. Все, что доступно человеческому ощущению и мышлению, что так или иначе отражается в них, непременно образует *семиотическое* (знаково-символическое) поле познавательных форм, фиксирующих целостность и разнообразие предметного мира, в котором осуществляется человеческая деятельность. И потому знание — *это единство идеально-отражательных и знаково-коммуникативных форм* [8. С. 144].

Поскольку, как уже говорилось, отношения между познавательными формами образуют структуру знания, постольку можно говорить о различных подходах к его структурированию. В частности, различают формально-логическую и эвристическую структуру знания. *Формально-логическая* структура раскрывается через логический анализ языка, традиционных форм мышления. Однако даже на интуитивном уровне ясно, что формально-логическая структура — лишь первое приближение к анализу сущности знания. В самом деле формально-логическая структура требует целого ряда ограничений, накладываемых на основные формы мышления, она фиксирует момент категоричности, устойчивости, определенности знания. Понятие же обладает не только значением, но и смыслом, границы которого очертить чрезвычайно трудно. Благодаря этому в них содержится элемент

неопределенности, изменчивости, зависимости от контекста, который оказывается тоже весьма подвижным. Это обстоятельство и учитывается в эвристической структуре знания. Она включает в себя неформализуемый компонент знания и стремится сделать акцент на нелогизируемых аспектах семиотических средств выражения информации.

Оформление знания — это выражение его в виде совокупности предложений на определенном языке. Эти предложения представляют собой бытие логических форм мышления. Рассудочно-рациональные средства выражения знания поляризуют богатейшую смысловую палитру изучаемых явлений и их отношений, вытягивая ее в одну линию в виде цепочки предложений. Узловыми пунктами рационализации оказываются логические формы мышления. И эксплицирование отношений между логическими формами дает *одномерную структуру* знания, которая, в свою очередь, может быть представлена различными моделями знания. Наиболее распространенной является возникшая в начале XX века двухуровневая линейная модель знания, разработанная на примере научного знания, прежде всего математизированного естествознания. В рамках этой модели были выделены эмпирический и теоретический уровни знания, обладающие, в свою очередь, собственной структурой [22; 23]. Она хорошо поддавалась формально-логическому анализу, причем исходной единицей анализа знания бралась научная теория.

Помимо изучения статистики предпринимались попытки разобраться в динамике знания, причем сама двухуровневая модель диктовала логике этой динамики: движение (развитие) знания идет от эмпирии к теории, в свою очередь знание «нисходит», возвращается от теории к эмпирии. Здесь, видимо, возникли представления об иерархии знания, в частности, об оппозиции научного и ненаучного знания, где первое квалифицировалось как высшее, а также о высших и низших уровнях познавательных форм, среди которых факт, к примеру, рассматривался как базисное, исходное знание, а теория — как высшая форма системной организации истинного знания.

Дальнейшие исследования в этой области показали упрощенность линейных представлений о структуре знания, более того, выяснилось, что в социально-историческом и гуманитарном знании дифференциация его на эмпирию и теорию крайне затруднена, хотя и обнаруживается. Сами уровни оказались диффузными, не имеющими четких очертаний. Все это свидетельствовало об ограниченности и неполноте двухуровневой модели структуры знания, а также о недостаточности выделения высших и низших уровней познавательных форм и видов знания: ситуация оказалась гораздо сложнее [19; 44].

Завершая обсуждение вопроса о бытийной сущности и структуре

знания, следует обратить внимание еще на один очень важный момент, ставший в настоящее время предметом острых споров и разногласий. Речь идет об исходном гносеологическом отношении, которое называют также *субъектно-объектным отношением*. [См.: 3. С. 18—21; 9. С. 342; 10. С. 50; 11 и др.]. Дело в том, что познание представляет собой деятельность человека по воспроизведению действительности, раскрытию смыслов и установлению отношений между реальными вещами и их идеями. Деятельность же предполагает, во-первых, то, *что* воспроизводится, во-вторых, того, *кто* воспроизводит, в-третьих, *процесс* воспроизведения, в-четвертых, она выливается в определенный *результат*.

В теории познания то, что воспроизводится в деятельности, на что деятельность направлена, традиционно называют *объектом* познания (О). Им может быть любой фрагмент действительности, любое материальное или идеальное образование, например, вещь, скажем, кислота, или абстрактное образование типа квазигиперкомплексного квадрата. Объекты познания имеют социально-исторический характер, поскольку они выделяются людьми в конкретно-исторических условиях в определенных целях. Тот, от кого исходит деятельность, кто занимает активную позицию в деятельности, именуется обычно *субъектом* познания (S). Как правило, субъектом познания является отдельный человек, но субъектом может быть и группа индивидов, объединенных общей целью, научный коллектив, где распределены роли в научно-исследовательской деятельности, научное сообщество и т.д. Субъект познания тоже является исторически изменяющимся, причем существует огромное разнообразие таких субъектов. Объект, субъект познания, а также процесс деятельности, связывающей их в единое целое, в философской литературе изучены довольно обстоятельно. Результат познавательной деятельности выражен, как правило, в системе познавательных образов (О'), которые несут информацию об объектах и являются *знанием*. Познавательные образы производятся субъектом, их предметно-смысловое содержание сопоставляется с объектами действительности. Поэтому между тремя звеньями исходного гносеологического отношения — (S, O и O') — устанавливаются довольно запутанные взаимосвязи [8. Гл. II]. И в связи с тем, что исходное гносеологическое отношение проявляется в многообразных формах, в зависимости от специфики субъектно-объектных отношений в практическом, духовно-практическом и теоретическом отношении человека к миру, современная теория познания призвана, прежде всего, заниматься исследованием этих модификаций. Именно сомнения в универсальности исходных и предельных оснований гносеологического отношения породили неординарность ситуации, которая требует серьезного размышления над основаниями современной гносеологии.

3. МНОГООБРАЗИЕ ЗНАНИЯ

Говоря о бытийной природе знания, мы отметили, что отношение знания к бытию раскрывается как становление собственно знания. При этом в зависимости от степени приближения к бытию, которое само по себе разнотипно и разноиерархично, можно говорить о многообразии форм и типов знания. С многообразием знания мы сталкиваемся на каждом шагу. Уже при изучении предметов-дисциплин в школе, затем в вузе ученик и студент изучают как науки естественные (физику, химию, биологию) и гуманитарные (историю, теорию художественной культуры, филологию, психологию), так и целый ряд других. К их особенностям относится то, что все они представляют *единую* семью научного знания. Однако помимо научного мы сталкиваемся с обыденным знанием, представленным в виде так называемого здравого смысла. Гносеолог не только фиксирует данное многообразие, но стремится в нем разобраться, осмыслить это обстоятельство.

Прежде всего возникает вопрос: *откуда* берется данное многообразие? В общем смысле на него можно ответить так: *многообразие знания* обусловлено разнообразием самой действительности, то есть, казалось бы, чисто объективными факторами. Но не только этим. Познает мир человек, который относится к нему с определенных позиций, осваивает его, преследуя какие-либо цели, исходя из своих потребностей. Поэтому разнообразие знания имеет под собой и иные причины, скажем, социального и субъективного порядка.

Другой, не менее важный вопрос заключается в следующем: *как* разобраться в данном многообразии? В рамках линейной модели, сформировавшейся на довольно узкой базе классического естествознания, как было указано выше, здесь особой проблемы нет. Однако уже исследования неокантианцев, сопоставивших естественные (*номологические*) и исторические (*идеографические*) науки, показали ограниченность такого подхода к знанию. В последующем исследования разных *типов* наук и разных *видов* знания, не укладывающихся в стандарты научного классического знания, потребовали разработки иных, более совершенных моделей знания [14—17].

Так из чего же следует исходить в исследовании разнообразия знания? То ли ограничиться фиксируемым разнообразием и попытаться описать каждый выделенный вид знания в отдельности; то ли попытаться выработать какое-то приемлемое общее определение знания, годное для всех конкретных случаев; то ли выявлять иерархию и субординацию установленных видов знания; то ли провозгласить их равноправие и равноценность? Конечно, самое простое здесь — отказаться от стремления выработать общее понимание знания и познания. Но тем самым будет нарушено диалектическое соотношение единого и многообразного, гласящее, что всякое единство проявляется не иначе, как через

многое, за любым множеством непременно скрывается некое единство.

В истории философии преодоление этой дихотомии связывалось с понятием *цельного знания*, которое по своему существу представляет собой смысловое соединение разнообразных, в пределе бесконечных представлений о вещи, дающих в итоге полную, всеобъемлющую картину ее бытия. Цельное знание и есть тот предел в постижении вещи, в котором схвачены все ее (вещи) потенции. Именно схвачены, уловлены, но не обязательно еще при этом поняты. Однако не следует забывать, что смысловые поля каждого из форм и видов знания непременно уходят своими истоками в культуру. Потому цельное знание питается общекультурными смысловыми интуициями и представляет собой непрерывное взаимодействие смысловых полей, которые, оформляясь в виде предложений языка, обретая понятийное выражение, становятся социально значимыми познавательными формами.

Таким образом, цельное знание — это знание, которое черпает свой материал в совокупном опыте человечества (чувственно-предметном, рациональном, физическом, психическом, художественном, политическом, религиозном, нравственном, мистическом), представленном в нерасчлененном виде. «Цельное знание, — пишет В.С.Соловьев, — по определению своему не может иметь исключительно теоретического характера: оно должно отвечать всем потребностям человеческого духа, должно удовлетворять в своей сфере всем высшим стремлениям человека» [12. С. 229]. Потому у него должна существовать и особая форма постижения мира, которую В.С.Соловьев называет умственным созерцанием (*интеллектуальной интуицией*) [12. С.203]. По мере развития человечества цельность знания постепенно трансформировалась, уходя на второй план: с эпохи Нового времени начинается бурная дифференциация знания, в результате чего утрачивается, как отмечают многие исследователи, цельная связь с миром. Об утрате идеала цельного знания, начертанного в свое время Платоном, сожалел П.А.Флоренский.

Дифференциация знания, прежде всего научного, породила множество новых проблем и заставила философов на новом уровне заняться исследованием его сущности и строения, уточнить, какими бывают (могут быть) знания вообще и по каким основаниям производить их классифицирование. Оказалось, что существует очень много видов знания, которые, с одной стороны, образуют относительно самостоятельные группы, с другой же, очень тесно переплетаются друг с другом, так что едва ли возможна какая-либо однозначная систематика знаний.

Так, если мы возьмем за основание тот тип деятельности, с которым сопряжено возникновение и функционирование знания, то получим следующие основные виды знания: *практическое, духовно-*

практическое и теоретическое. Деятельность вообще есть активность человека, направленная на преобразование а) предметно-природного мира, или *практическая деятельность*, и б) на преобразование других людей, *деятельность общения*.

В первом случае мы получаем *практическое знание*, которое непосредственно вырастает на основе и в составе практической деятельности. Здесь есть естественное, произвольное обретение знаний в виде навыков, умений, рецептов осуществления непосредственной деятельности в быту, следование традициям, ориентация на предельную конкретность (единичность) состояний тех явлений и процессов, с которыми приходится иметь дело и т.д. Практическое знание, справедливо отмечает И.Т.Касавин, есть знание о том, *как действовать*.

Во втором случае мы имеем дело с *духовно-практическим знанием*, которое вырастает на основе деятельности общения и представляет собой знание о том, *как относиться к себе и другим людям*. Это знание дает информацию о нормах жизни людей, особенностях их быта, культовых отправлениях, способах художественного самовыражения. Оно дает образцы поведения и мышления в наглядно-образной форме, форме совершаемых действий, к примеру, ритуалов. Если практическое знание ориентировано исключительно на *предметность* своего содержания, то духовно-практическое знание есть оценочное (*нормативное*) знание, отвечающее за порождение идеалов и регуляцию на этой основе отношений между людьми. В этой связи можно сказать, что духовно-практическое знание представляет собой непосредственное знание субъектно-субъектных отношений и вносит в содержание знания человеческое измерение.

Теоретическое знание возникает на основе и в процессе систематизированной рационально-рассудочной деятельности, вырабатывающей для его производства специализированные средства и методы познания. Для этого вида деятельности характерно четкое противопоставление объекта и субъекта, рассмотрение всевозможных ситуаций поведения объекта, выдвижение гипотез относительно его строения и функционирования, выработка специализированного языка, на котором все эти процессы осуществляются. Можно сказать, что данное знание включает в себя в синтезированном виде два предыдущих типа знания, а потому для него характерны: а) ориентация на предметность содержания, стремление к объективности исследования процессов действительности самих по себе, и б) ценностно-нормативная регулятивность в отношениях между субъектами исследования, выяснение норм и предпочтений, мотивов исследования, приверженность традициям и осознание необходимости их ломки для постижения более глубоких уровней бытия исследуемых объектов.

Нередко практическое знание отождествляют с обыденным знани-

ем, называя его иначе донаучным, квалифицируя как здравый смысл. Теоретическое знание сопоставляют с научным знанием, также ставя порой между ними знак равенства. Несомненно, доля истины здесь есть, но все же многое требует уточнения. Прежде всего, речь заходит об иной классификации знаний, когда в качестве основания берется наука (научное знание) и по отношению к нему рассматриваются иные виды знания, выясняется, насколько они сопоставимы по строению, объяснительным возможностям, способам аргументации, методам получения информации, понятийной идентичности и т.д.

Обыденное (или *повседневное, донаучное*) знание складывается на основе повседневной деятельности человека и отражает многообразие жизненных ситуаций, в которых он оказывается. Наиболее существенными чертами обыденного познания выступают: неспециализированный характер; приобретаемость всеми без исключения людьми (в отличие от специализированных знаний — математики, социологии, истории, химии и др.); автоматическое, неосознанное использование на практике; естественный язык выражения; естественный (без специального обучения) путь овладения жизненными ситуациями. Это знание важно для *предметно-ориентировочной деятельности* и является базисным для выработки организованных и специализированных видов знания. И потому по критерию «*системное — несистемное*» нельзя разделять обыденное и научное знание, так как оба этих вида познания одинаково систематизированы, хотя их системообразующие принципы различны [13. С. 158—159; 14]. В самом деле, повседневный опыт людей не только разнообразен и конкретен, но и упорядочен, например, размеренным бытом или производственной деятельностью, скажем, обусловленный сменой времен года труд крестьянина. Содержание этого опыта осмысливается, накапливается, выражается в систематизированном знании в форме народной мудрости, рецептов, наставлений, обычаев, традиций, примет и т.д.

Следовательно, обыденное знание вплотную смыкается со знанием практическим. Но к обыденному знанию относится также и знание вненаучное, к примеру, мифологическое, которое складывалось на протяжении многих столетий, даже тысячелетий и вбирало в себя практическое знание, но оно же включало в себя и знание духовно-практическое, вырабатывало средства образно-синкретичного осмысления действительности, подключая сюда и рассудочное мышление. На обыденном (*донаучном*) уровне функционирует и религиозное знание, которому не чужда и абстрактно-логическая форма представления, то есть оно имеет в какой-то своей части и теоретический характер, особенно если речь заходит о систематическом богословии. Таким образом, обыденное или повседневное знание относительно и к донаучному, и к вненаучному.

Поэтому в гносеологии важно учитывать *генезис* и *способ* организации знания, что позволяет подразделять знание на такие *типы*, как *донаучное* (*обыденное* и *религиозно-мифологическое*), *научное* (*естественнонаучное, социально-гуманитарное, технико-технологическое, логико-математическое, психологическое, философское*), *вне научное* (*обыденное, паранаучное, эзотерическое, художественное, философское* и др.). Философия может быть сближена по характеру с научным знанием (мировоззренческое и методологическое основание науки), с искусством, а также с рефлексией (имеются различные толкования природы философского знания).

В рамках выделенных типов также можно выделить разные *группы* знаний, что свидетельствует о чрезвычайной неоднородности самих типов. Прежде всего, многообразие, неоднородность знания проистекает из-за разнообразия самой действительности, в которой выделяют две основных сферы: *природу* в ее естественном физико-химико-биологическом существовании и *общество*, мир человеческого бытия и культуры. Уже в зависимости от этих объектов можно выделить познание естественнонаучное и социально-гуманитарное.

Причем своеобразие познания природных явлений состоит в том, что в ней действуют бессознательные, стихийные силы, суммарный результат их действий и представляет собой законы природы. Суть познания природы заключается в том, чтобы выявить, исследовать и объяснить закономерности взаимодействия объектов ее, установить причинно-следственные связи. При изучении же общественных явлений встает задача раскрытия *смыслового плана*, субъективного замысла действий человека. К причинно-следственному объяснению добавляется необходимость *понимания* сути человеческих действий. С такого рода проблемой естествоиспытатель не сталкивается, хотя и в естествознании тоже, безусловно, идет речь о понимании физических явлений. Но для исследования распада и образования элементарных частиц совсем не нужно выявлять мотивы и цели участвующих в данных взаимодействиях, скажем, нейтронов или фотонов.

Кроме природы и общества, объектом познания является *духовно-психический мир человека*, его собственные ощущения, сознание, мысли, душевные состояния, переживания, волнения. Это своеобразная область, отличная от двух предыдущих сфер, ибо здесь познание направляется на внутренний мир человека, приобретая своеобразие, отличающее его от объяснения природы и от понимания социальных явлений: познание направляется человеком на самого себя, становясь *самопознанием*. Оно называется *рефлексией*. Рефлексия — чрезвычайно сложный вид познания. Начинаясь с элементарных актов самосознания, самоощущения своего *Я*, она поднимается до философи-

ской рефлексии над процессом познания и над бытием человека в мире. Рефлексия интересна не только тем, что является воспроизведением сознания, духовного мира в самом же сознании и познании, но и тем, что в качестве средств исследования своего предмета — сознания, эмоций и пр. — использует сами же эти элементы — чувства, мысли, эмоции, ибо иных средств для их постижения здесь просто неоткуда взять.

Таким образом, наука, исторически развиваясь, проходит разные стадии: от зарождения, созревания, через классический этап к современному, постнеклассическому этапу. Она не является неизменной не только по *предметным областям* (естественные, социальные, гуманитарные, технические и т.д. науки), но и в другом отношении: по *характеру исследования* говорят о фундаментальной и прикладной науке, выделяют передний край и нормальное состояние и т. п.

Итак, разные способы постижения действительности обусловлены, прежде всего, различными по своей природе исходными объектами познания, вследствие чего выделяются основные механизмы естествонаучного, социально-гуманитарного и рефлексивного познания: *объяснение, понимание, рефлексия, созерцание*. Вместе с тем типология знания сказанным не исчерпывается, ибо в зависимости от различных оснований типологии можно выделить и изучать иные типы знания, которые, тем не менее, так или иначе пересекаются с обозначенными типами.

Так, по характеру выражения предметного содержания знания можно выделить явное (*эксплицитное*) и неявное (*имплицитное*) знание. Явное — это такое знание, которое четко сформулировано на определенном языке и не требует никаких дополнительных усилий для понимания. То, что сказано, то и имеет место. Неявное же знание не имеет четко выраженной формы и требует дополнительных усилий для выяснения того, что выражено в языке. Особенностью отношения этих типов знания является то, что они друг друга необходимо предполагают и сопровождают: за эксплицитными формами мысли всегда скрывается неявное, невыраженное знание, отличное от того знания, что высказано. Выявлению неявной мысли, как правило, способствует либо подтекст, либо контекст, в который погружается эксплицитная мысль.

По форме существования различают личностное и коллективное знание, по психологическим особенностям восприятия — очевидное и вероятное, по логическим основаниям — обоснованное и необоснованное и т. п.

Развитие науки порождает ряд *девиантных форм вненаучного знания*, которые в современных условиях приобретают исключительную активность, привлекая к себе все большее внимание. К ним относятся различные виды эзотерического знания, называемые *о к к у л ь т н ы м и науками* (*астрология, алхимия, хиромантия, спиритизм, магия и*

др.), и целый спектр паранаучных течений (*парапсихология, экстрасенсорика, уфология* и др.). По мере обнаружения негативных последствий научно-технической революции, связанных с конфронтацией человека и природы, и усиления кризисных явлений в самой науке девиантные формы знания все чаще рассматриваются в качестве альтернативы научному мировоззрению ([15—18]).

Почему существует такое знание? В чем причина столь широкого распространения мифологем (*«научных мифов»*)?

Прежде всего, это связано с рядом особенностей познавательного процесса и структуры человеческого знания. В частности, научное знание не может охватить всей действительности и дать всему рациональное объяснение. В человеке же неискоренима потребность в постижении наиболее общих характеристик универсума. Кроме того, у людей всегда существовали надежды найти быстрое и чудодейственное решение насущных жизненных проблем, например, универсальный препарат от всех болезней, изобрести способ точно предсказать судьбу. Наука же не дает и не обещает скорого разрешения подобных проблем. Наконец, в период острых кризисов в духовной жизни общества всегда образуется *интеллектуальный вакуум*, который заполняется исходя из потребности массового сознания найти в возникшем хаосе устойчивые островки, разнообразными формами инонаучного знания, в первую очередь религиозно-мифологическими и эзотерическими. Это, в сущности, есть и средство, и механизм адаптации массового сознания к поразительно быстро меняющемуся миру, и систематизация сведений о нем.

Донаучное (обыденное) и венаучное знание и познание образуют основной массив человеческих знаний, который сложился задолго до появления науки и в котором содержится много жизненно важной для человека информации. К сожалению, до сих пор он изучен в меньшей степени по сравнению со знанием научным. Наконец, немаловажно и то обстоятельство, что несмотря на многочисленные попытки проблема демаркации (поисков четких критериев различия) между *научным, венаучным и псевдонаучным* знанием так и не была решена. Граница между ними является чрезвычайно размытой, исторически изменяющейся. Это обстоятельство является косвенным подтверждением факта существования цельного знания, на фоне которого, как безусловного единства, разворачивается грандиозная картина огромного многообразия видов человеческого знания и который постоянно побуждает мыслителей к синтезу всех этих видов в единое целое.

4. НАУЧНОЕ ЗНАНИЕ, ЕГО СВОЕОБРАЗИЕ И РАЗВИТИЕ

Как было сказано в предыдущем разделе, существует огромное разнообразие видов знания. Вместе с тем в силу целого ряда причин в

Западной Европе с Нового времени утверждается культ разума (*ratio*), а вместе с ним доминирующее место в системе познания человеком мира занимает наука, которая формируется, прежде всего, как экспериментальное исследование природы, естествознание. Позже представления о науке расширились и распространились также на сферу истории, социума, самого человека. Поэтому современная наука уже не совпадает исключительно со сферой естествознания, но влияние представлений о своеобразии естественнонаучного знания все же ощущается довольно сильно.

Наука формируется как *социальный институт* с соответствующими научными учреждениями и формами организации научной деятельности. Вместе с тем наука — это особая *система знания*. Потому наука представляет собой вид духовного производства, направленного на выработку особого продукта — научного знания. Последнее по целому ряду параметров отличается от остальных видов знания, хотя это совсем не означает, что критерии, отличающие научное знание от ненаучного, могут быть указаны четко и однозначно.

В настоящем разделе предметом нашего внимания будет именно *научное знание*. Научное знание представляет собой совокупность точно сформулированных, выраженных на специализированном (*искусственном*) научном языке и обоснованных утверждений. Оно является обобщающим знанием, удовлетворяющим требованиям новизны, истинности, эмпирической и логической обоснованности, допускающим возможность проверки. Важнейшая цель научной деятельности — приращение новых истинных знаний о мире.

Научное знание интенсивно развивается. Возникновение и развитие научного знания опирается на определенные основания и предпосылки. К ним относятся *идеалы и нормы исследования, картина мира, философские идеи и принципы*.

Идеалы и нормы исследования включают в себя идеалы и нормы обоснования и доказательности научных положений, правил описания и способов объяснения действительности, построения и организации знания. Так, идеалом классического естествознания была ориентация на достижение чистой объективности знания, на устранение даже минимальной субъективности в содержании знания, идущей от исследователя. Идеалы и нормы науки исторически изменяются [см.: 19].

Научная картина мира есть результат синтеза знаний, полученных в разных науках. Она содержит общие представления о природе и об обществе, свойственные той или иной исторической эпохе. Научная картина мира способствует систематизации и обобщению знаний в пределах как отдельных наук в целом, так и отраслей соответствующей науки. В истории естествознания сменилось несколько картин

мира: механическая, электромагнитная, квантово-полевая. Существуют химическая, биологическая, астрономическая, техническая и другие картины мира. Общая, *интегративная картина мира* строится, как правило, с учетом данных частных картин. Именно в рамках той или иной картины мира формируются и функционируют идеалы и нормы исследования, которые до поры до времени способствуют приращению знаний, но затем картина мира может становиться реликтом и негативно воздействовать на развитие исследований. К примеру, С.Гроф пишет, что до определенного времени механическая картина мира, возникшая в физике, сдерживала развитие психиатрии, психологии, антропологии и медицины [20].

Философские идеи и принципы играют эвристическую роль и лежат в основе идеалов и норм исследования, они, как правило, связывают научные представления с культурой соответствующей эпохи, участвуют в построении новых теорий и моделей познания, указывая направление преобразования структур науки и картин реальности.

В настоящее время говорят о трех основных стадиях развития науки: *классической, неклассической и постнеклассической* [21]. Их своеобразие кратко может быть проиллюстрировано с помощью исходного гносеологического отношения между субъектом и объектом.

Для классической стадии характерен акцент именно на объекте исследования при сведении к минимуму, как уже говорилось, влияния субъекта. Разумеется, полностью влияние субъекта из процесса исследования устранить нельзя, в противном случае никакого исследования уже не получится. Но пренебречь этим влиянием до определенного предела можно. Потому данная стадия может быть названа преимущественно объектной.

На неклассической стадии влияние субъекта последовательно учитывается в познавательном процессе и говорится о роли наблюдателя при изучении явлений микромира, в астрономических исследованиях. Эта стадия имеет четко выраженную субъектно-объектную структуру.

Постнеклассическая стадия характеризуется переходом к изучению сложных самоорганизующихся систем, в функционирование которых включен и сам субъект-исследователь, например, в биосферу. Потому в данном случае встает не просто необходимость учитывать влияние субъекта на поведение исследуемых систем, но и вводить в систему отношений между субъектом и объектом ценностные факторы. Это значит, что само отношение между субъектом и объектом в данном случае как бы погружается в иную сферу рассмотрения проблем, когда субъект и объект не противостоят друг другу, но сосуществуют в едином акте взаимодействия. Именно на этой стадии развития науки возникла *идея коэволюции* — совместной эволюции человека и природы.

Для производства знаний, их обоснования, систематизации и проверки нужны определенные усилия, необходима деятельность, опирающаяся на специальные методы. В самом общем смысле метод — это определенный способ, прием решения какой-либо задачи. В его структуру обязательно входят знания, представляющие собой совокупность правил действия с объектом, а также совокупность мыслительных (*логических*) и материальных (*физических*) операций и процедур, направленных на преобразование объекта.

К методу предъявляются определенные требования: он должен быть системным (устанавливать последовательность и согласованность операций), доступным, эффективным и экономичным, давать надежные, гарантированные результаты.

Для познания мира вырабатываются многочисленные методы, которые классифицируются по разным основаниям. Наиболее употребительной является классификация методов по степени их общности. Выделяются всеобщие методы (*диалектика и метафизика*), общенаучные (*анализ, синтез, индукция, дедукция, моделирование, системно-структурный подход* и др.) и частнонаучные методы, используемые в отдельных науках и в группах родственных наук (*метод вариации постоянной в математическом анализе, методы разрезания и шивки молекул в геной инженерии, метод меченых атомов* и др.).

Целью применения методов оказывается не только преобразование исследуемых объектов, но и получение информации об особенностях их строения, функционирования и т.д. То есть, применяя те или иные методы, ученый добывает определенные результаты, которые представляют собой, как правило, совокупность сведений, знаний, представленных в какой-либо *форме*. Поэтому между методом и формой научного познания существует определенная связь. Существуют разнообразные формы научного знания, выполняющие в его общей структуре различные функции. Тем самым многообразие методов и форм научного познания, а также их функций делает необходимыми их специальное и систематическое изучение.

Методология научного познания — это теория научно-познавательной деятельности, направленная на изучение и разработку методов научного исследования, на анализ природы и функций научного знания. Непосредственно методология научного познания изучает способы получения, генезис, структуру, функции, типы познавательных форм, их отношения между собой, а также смену одних познавательных форм другими в конкретно-исторических условиях.

Современное научное знание обладает сложным строением. Прежде всего, здесь обнаруживается деление научного знания на эмпирический (*Е-уровень*) и теоретический (*Т-уровень*) уровни

([22], [23]). Истоки такого деления уходят в период возникновения науки, но особенно четко это обнаруживается в современных условиях. При этом оказывается, что деление на *Е-уровень* и *Т-уровень* представляет собой общую закономерность строения научного знания. Правда, в каждой отдельной науке она проявляется с разной степенью выраженности. Скажем, в физике существует разделение труда между физиками-экспериментаторами и физиками-теоретиками. В химии и биологии деление на данные уровни выражено менее определенно, хотя и там оно тоже имеет место. Довольно явно выделяются *Е-уровень* и *Т-уровень* в социологии, данная проблема обсуждается применительно и к исторической науке.

Проблема эмпирического и теоретического уровней познания и знания сформулирована также и относительно самой философии. Правда, позиции философов здесь очень сильно расходятся. Одни, а их достаточно много, считают, что философия — сугубо теоретическое знание. Другие же, исходя из постулата всеобщности законов развития знания вообще, разрабатывают соответствующую концепцию эмпирического в философском знании [24—27]. Заметим, что в истории философии идею существования двух видов философии — экспериментальной и рациональной — отстаивал Д.Дидро [28].

На эмпирическом уровне основная информация о действительности добывается опытным путем. Существенным признаком эмпирического исследования является взаимодействие субъекта и объекта, которое может быть как непосредственным, так и опосредованным различными средствами экспериментирования. Эмпирическое исследование предполагает предметно-практическую деятельность субъекта, направленную на изучаемый объект. Здесь ведущая роль принадлежит таким методам получения первичной, опытной информации, как *наблюдение, эксперимент, измерение*. Приращение эмпирической информации во многом связано с совершенствованием экспериментально-измерительных средств обнаружения и фиксации эмпирических объектов, созданием таких эмпирических ситуаций, которые позволяют выявить новые связи между объектами, разработкой новых методов получения информации, повышением степени точности измерительных приборов и т. д. Эмпирическое исследование модифицируется в зависимости от специфики той или иной науки, своеобразия ее объекта. Так, если в естествознании оно представляет собой систему предметно-преобразующих действий субъекта, направленных на изучение состояний природы, то в этнографии, например, важнейшим методом сбора информации является длительное пребывание ученого в этнической среде и вживание в нее.

Результаты эмпирического исследования, как правило, обрабатываются с помощью различных методов, благодаря чему становится воз-

можным организовать полученную информацию в упорядоченные блоки, формы. К числу таких методов относятся методы группировки, классификации, систематизации, построение разных диаграмм, схем, выделение типологических характеристик объектов и др.

Обработанная эмпирическая информация, выраженная в познавательных формах, приобретает статус знания. Содержанием эмпирического знания являются результаты эмпирической деятельности субъекта, прошедшие рационально-логическую (*понятийную*) обработку и выраженные на особом научном языке (*языке наблюдения*). Поэтому за всеми эмпирическими констатациями стоят не только эмпирический объект и методы его исследования, но и исходные теоретические принципы, идеалы и нормы выделения и обоснования объекта, стиль мышления и многое другое. Поэтому эмпирическое знание не совпадает с чувственным воспроизведением действительности ни по форме, ни по содержанию.

Основными познавательными формами эмпирического знания являются: эмпирические данные, факт, эмпирический закон.

Эмпирические данные — первичный сырой материал, полученный в ходе эмпирического исследования, отражающий состояния изучаемого объекта (например, результаты измерений уровня радиоактивности — эмпирические данные, к эмпирическим данным относятся также ответы на вопросы анкеты в социологическом исследовании). Их результативность зависит от уровня экспериментального исследования: чем более развиты и совершенны методы получения данных, тем выше надежность и точность последних. В этом плане данные не зависят от теории. Однако они выражены на языке определенной теории, осмысливаются в ее рамках, то есть зависят от уровня развития теории, в которой анализируются. Следовательно, информативность данных ограничена двумя уровнями — уровнем развития *практики* (снизу) и уровнем развития *теории* (сверху). Накопление данных, необходимых для построения теории, имеет свой предел. Например, Э.Резерфорд писал, что накоплены достаточно полные данные, чтобы развить общую теорию радиоактивности.

Важнейшей формой эмпирического знания является ф а к т [29]. За термином «факт» издавна закрепилось значение реального, происшедшего события. В этом смысле факты — упрямая вещь. Но факты фиксирует человек, через факты мир дан человеку, причем в них отражается не весь процесс или явление, а лишь какой-то его фрагмент, состояние. Поэтому сами факты дискретны, отрывочны, фрагментарны. И так как факты дают изображение того, что есть, что дано субъекту *тут-и-теперь*, в наличном бытии, то еще нужен шаг к выяснению, что же имеет место в действительности. Стало быть, надо четко различать то, что произошло (само по себе), и то, что зафиксировано субъектом, то

есть необходимо различать *факты действительности* ($\Phi 1$) как специфические, индивидуализированные, отдельные проявления объективного мира и *факты знания* ($\Phi 2$) как отражение этих состояний в человеческой голове. Диалектика факта «завязывается» на основе отношения $\Phi 1—\Phi 2$.

Фиксация фактов связана с наличием экспериментально-измерительных средств, методик, достоверных источников информации. В ходе фиксации огромное значение играет опыт субъекта, его знания, эмоциональное состояние, позиция, нормативные документы, традиции и т.п. Каждый человек, убежденный в том, что излагает факты и только факты, обязательно вносит в них что-то от себя, раскрывает через них свой взгляд на вещи. Следовательно, всегда нужно иметь в виду и учитывать эту особенность — факты не только упрямая и абсолютная, но и относительная вещь.

Усваивая факты, мы еще не выходим за рамки эмпирического описания. Подлинным знанием факты становятся лишь в связи с теорией. Поэтому в познании человек идет от фактов к *закону*, который выражает общие и необходимые, устойчивые и повторяющиеся отношения самой действительности. Факт и закон — соотносительные познавательные формы: факт есть форма проявления и существования закона. Если закон установлен и подтвержден, то тем самым обоснованы и факты, лежащие у его истоков. Но простое накопление фактов автоматически еще не ведет к закону; открытие закона представляет собой акт огромных творческих усилий субъекта, где важную роль играют не только научные методы обобщения эмпирического материала, но и интуиция, прозорливость мышления и многое другое.

Высшей формой развития эмпирического уровня является *эмпирический закон*. По самой своей сути он занимает в структуре познания промежуточное положение между эмпирическим и теоретическим уровнями, включая в себя характеристики обоих уровней. Он выводится на основе опыта и представляет обобщение фактов. Он отражает непосредственную связь явлений, ее регулярность и повторяемость. Эмпирический закон выражен на языке терминов наблюдения. Вместе с тем он представляет собой содержательное знание, обладающее универсальностью, поскольку охватывает всю совокупность фактов данной области, имеет общую с теоретическим законом логическую структуру и выполняет в познании функцию объяснения. Однако эмпирический закон ограничен: он не дает фундаментального и всеобщего обоснования причинности, необходимости в силу привязанности к конкретно-опытной ситуации, хотя и является своего рода заготовкой для формулировки закона теоретического. Открытием эмпирических законов, по сути дела, исчерпывается развитие эмпирического знания.

Раскрытие и обоснование необходимости и всеобщности связей

между явлениями, постижение их сущности происходит на теоретическом уровне, который обладает специфичностью, особыми методами и формами воспроизведения действительности. Теоретический уровень познания опосредован в своем отношении к действительности эмпирическим. Другими словами, между *Т-уровнем* и действительностью располагается *Е-уровень*. Поэтому для анализа и осмысления действительности здесь необходимы уже иные формы и методы. Наиболее существенными оказываются абстрагирование и идеализация, а также метод мысленного эксперимента.

Заметим, что отношение абстрактного знания к действительности может быть и непосредственным, минуя эмпирическое исследование. В этом случае, однако, знание является не теоретическим, а умопостигаемым, которое очень близко по своим свойствам к теоретическому знанию, но все же отличается от него.

Абстрагирование представляет собой отвлечение от вторичных, несущественных для познания данного явления сторон, свойств, аспектов, деталей. Абстрактный — значит односторонний. Без абстракций в научном познании обойтись невозможно. Любое слово уже абстрагирует, поэтому, вообще говоря, абстрагирование имеет место и на *Е-уровне*. Различие между абстракциями на обоих уровнях заключается в том, что на *Т-уровне* научные абстракции вырабатываются специально для вполне определенных целей. Для всестороннего рассмотрения явления на *Т-уровне* требуется множество соотносящихся друг с другом абстракций, выраженных на специальном теоретическом языке.

Важнейшим средством анализа действительности на *Т-уровне* является метод **идеализации**, представляющий собой производство таких объектов, которые не существуют и не могут существовать в действительности. К их числу, например, относятся абсолютно гладкая плоскость, идеальный газ, идеальная тепловая машина, абсолютно упругий стержень, силовые линии и др. Такие объекты называются *идеальными объектами*, или *конструктами*. Именно поэтому, чтобы применить идеальные объекты к исследованию реальной действительности, дать им предметную интерпретацию, необходима система опосредований через объекты эмпирического уровня.

Идеальные объекты производятся всеми без исключения науками, занимающимися объяснением действительности. Скажем, в экономической теории, где рассматривается функционирование рынка, разрабатывается прежде сама идеальная модель рынка. Создание идеальных объектов чрезвычайно важно для исследования отношений между реальными объектами, поскольку в самой действительности довольно часто на взаимоотношения между объектами накладываются случайные, второстепенные обстоятельства, мешающие выявлению сущности. Идеальные объекты в своей совокупности образуют особый мир,

мир идеальных объектов, который и становится объектом исследования на *T-уровне*.

Огромная роль в изучении отношений между идеальными объектами принадлежит мысленному эксперименту, который позволяет наглядно рассмотреть протекание какого-либо процесса, порой неосуществимого эмпирически. Например, с помощью мысленного эксперимента А.Эйнштейн пришел к идее равенства инертной и гравитационной масс. Изучая поведение тел в поле силы тяжести на модели падающего лифта, он пришел к выводу, что равноускоренное движение тела эквивалентно нахождению его в поле тяготения. Это позволило ему обобщить принцип относительности на случай неинерциальных систем отсчета. Чрезвычайно широко анализ идеальных ситуаций представлен в «Капитале» К.Маркса.

Структура теоретического знания достаточно разнообразна. Однако в настоящее время нет сколько-нибудь однозначного ее толкования, нет общепринятого вычленения составляющих теоретическое знание элементов. Обычно сюда относят аксиомы, принципы, концепции, идеи, постулаты, законы, теории и т.д. Центральное звено теоретического знания — научная теория.

Рассматривая ее природу, следует учитывать три уровня понятия «теория»:

Во-первых, это понятие характеризует то, что присуще *всем теориям*: способ организации, упорядочения знаний, системная связь теоретических положений, достоверность и обоснованность последних.

Во-вторых, оно выражает определенный *тип теории* и фиксирует то общее, что присуще теориям отдельных наук: естественных, исторических, математических, политических. С помощью этого понятия указывается идеал построения теорий в конкретных исторических условиях, а потому в нем отражается историзм теорий, то есть возникновение, функционирование и смена одной теории другой.

И, наконец, в-третьих, данное понятие характеризует *индивидуальные теории*, констатируя существование огромного разнообразия конкретных теорий. Ученый разрабатывает, как правило, индивидуальную теорию, в которой проявляется конкретное бытие теории, отличное от общего образца, выраженного в базисном понятии «теория». В реальной истории науки всегда имеется множество разных теорий, предложенных для объяснения одного и того же процесса, например, существуют разные теории элементарных частиц, теории гравитации, теории сна в психологии, теории культуры.

Отметим, что данные уровни понимания теории отражают, по сути дела, диалектику общего, особенного и единичного.

Теория имеет внутреннее строение (*внутреннюю структуру*). Это собственно архитектоника теории как важнейшей единицы теоретичес-

кого знания. В нее входят: 1) *эмпирический базис* (факты, эмпирические сведения самого разного характера), причем именно через него теория открыта внешнему миру, практике, черпает материал для развития; 2) *теоретический базис* (разного рода исходные допущения и ограничения, принципы, аксиомы, законы); 3) *формально-логический аппарат* (правила определения основных понятий, правила вывода из одних положений других, математический формализм), где так же как, в теоретическом базисе, действуют так называемые логические критерии истинности, методологические принципы построения теории (принцип простоты, минимального числа исходных допущений и т.д.); 4) *логически возможные следствия из основных положений теории*, которые допускают эмпирическую проверку и на ее основе отбрасываются или подтверждаются. Именно в этой своей части теория проверяется практикой, причем по истинности или ложности эмпирических следствий судят о степени истинности теории в целом.

Так называемая *внешняя структура теории* охватывает систему отношений теории с другими познавательными формами и характеризуется интертеоретическими отношениями. Обозначить ее можно понятием «мир теории». Если мы рассматриваем *макроструктуру* познания, то изучаем отношения теории с данными, фактом, гипотезой, принципом и т. д. Если обращаемся к *мегаструктуре* познания, то выходим на изучение отношений теории с мировоззренческими формами познания и основаниями науки. Тогда используются и разные уровни понимания теории: в первом случае это индивидуальная теория, во втором — тип теории. Особый интерес представляют отношения теорий друг с другом, т.е. отношения индивидуальных теорий.

Мир теории невозможен без индивидуальных теорий, он реализует себя, прежде всего, через эти теории. В то же время он автономен по отношению к каждой из них, ибо генерация, развитие теорий обусловлены в первую очередь *миром теории*. Каждая индивидуальная теория — его единица. Между индивидуальными теориями существуют отношения *асимптотические* (сравнение теорий, предельные переходы, редукции), *формально-логические* (изоморфность, логическая эквивалентность, пересечение), *семантические* (связанные с изменениями значений терминов, например, скорость в классической и квантовой физике), *прагматические* (когда одна теория наводит на мысль о другой) [30—32].

Предметные области теории — то множество объектов, отношения между которыми репрезентируют отношения реальных объектов. В одной и той же предметной области могут быть построены разные теории в зависимости от системы отношений объектов, по-разному структурирующих эту область. Пересечения, совпадения, несовместимость предметных областей дают основания говорить о разных типах отношений между индивидуальными теориями.

Наконец, положение теории в системе знания также различно в связи с разными предметными областями, объяснительными возможностями, которые зависят от степени зрелости теории, а также в зависимости от предпочтений ученых. На этом основании можно говорить о частных и фундаментальных теориях, о теориях базовых и производных. Оценка места теории в системе знания необходима для дальнейшего развития той или иной теории, для сознательного ее использования и распространения.

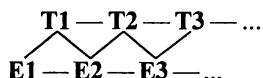
Исследование возникновения и развития научного знания предполагает изучение особенностей строения и способов взаимосвязи этих уровней. Эмпирический и теоретический уровни познания занимают в структуре познания определенное место, обладают специфическим строением и выполняют присущие только им функции. Однако хотя они отличаются друг от друга, тем не менее тесно взаимосвязаны. Их недопустимо ни сводить друг к другу, ни отрывать друг от друга.

Эмпирический и теоретический уровни познания специфичны: 1) *по объекту* — эмпирическое познание направлено на так называемые эмпирические объекты, а теоретическое — на идеализированные; 2) *по связи с практикой* — эмпирия связана с практикой непосредственно, теория — опосредованно; 3) *по характеру и уровню отражения действительности* — эмпирия отражает внешние связи и явления, теория воспроизводит сущности разных порядков; 4) *по функциям* — эмпирия выполняет функции обобщения и описания действительности, теория — функции объяснения и предсказания.

Взаимосвязь эмпирического и теоретического уровней научного познания состоит в следующем: всякая теория, теоретическая модель так или иначе строится на определенном эмпирическом материале; уровень развития теории во многом зависит от уровня развития эмпирического базиса науки; только при наличии руководящей идеи или теории могут быть систематизированы и должным образом осмыслены эмпирические сведения; развитие эмпирического базиса науки связано с общим состоянием теоретических исследований, делающих запрос практике, требующих опытной проверки. Эта взаимосвязь в постпозитивистской философии науки выражена в форме так называемой *теоретической нагруженности факта*.

В истории науки долгое время существовали представления, будто развитие познания идет лишь в одном направлении — от эмпирии к теории. Такое восхождение знания от опыта к теории закрепилось в так называемой *кумулятивной модели*, которая уходит своими истоками еще к идеям Ф.Бэкона о том, что познание начинается с накопления фактов, их индуктивного обобщения и постепенного восхождения на этой основе к теории. Движение знания от *Е-уровня* к *Т-уровню*, действительно, имеет место. Оно может быть названо *прямым* (*исто-*

рическим) движением и соответствует, как ранее отмечалось, классической стадии развития науки. Однако оказалось, что развитие научного знания может осуществляться и иными способами. В частности, возможно вычисление «на кончике пера», то есть сначала теоретическое изучение, скажем, в форме математической модели, какого-либо явления, а потом поиск предсказанных на этой основе следствий. Такое движение научного знания, развертывающееся, наоборот, от *Т-уровня* к *Е-уровню*, названо и н в е р с н ы м [33. С. 175—178]. Оно обнаружилось на неклассической стадии развития науки. Если мы объединим оба этих механизма, то получим цепочку $E1 - T1 - E2 - T2 - \dots$. Эту схему можно модифицировать, если учесть, что движение от *Е* к *Т* является восходящим, а от *Т* к *Е* — нисходящим. Тогда будем иметь:



Из этой схемы видно, что в действительности движение (*развитие*) знания осуществляется не от эмпирии и к теории и не наоборот, поскольку отношение $\{E - T\}$ образует единую связку, цельный блок, в рамках которого обнаруживаются как прямое (историческое), так и инверсное движение, но как сдвиг и последующая развертка указанного блока в целом. Можно сказать, что развитие знания совершается сразу в нескольких измерениях: во-первых, в *горизонтальном* (как в нижнем — развитие *Е-уровня*, так и в верхнем — развитие *Т-уровня*); во-вторых, в *вертикальном* (как в прямом — от *Е* к *Т*, так и в инверсном — от *Т* к *Е*). Данная схема иллюстрирует возможности: а) относительно самостоятельного развития *Е-уровня*; б) относительно самостоятельного развития *Т-уровня*; в) отставания или опережения развития эмпирии по отношению к теории; г) отставания или опережения развития теории по отношению к эмпирии.

Приведенная нами схема свидетельствует о недостаточности кумулятивных представлений о развитии научного знания, об ограниченности и неполноте сложившейся в начале XX века в неопозитивизме стандартной двухуровневой модели знания [34; 35]. В силу того что сами уровни имеют собственное сложное строение, связи между ними оказываются чрезвычайно запутанными, опосредованными множеством *промежуточных познавательных форм*, не имеющих четкой принадлежности ни к одному из указанных уровней.

Итак, деление научного познания и знания на эмпирический и теоретический уровни, несмотря на достаточную его общность, не исчерпывает собой богатства отношений познавательных форм. В структуре научного познания имеются такие формы его организации, которые не могут быть однозначно отнесены ни к одному из указанных уровней и с равным успехом используются на любом из них. Познавательные

формы, которые выходят за рамки двухуровневого деления научного познания и опираются в своем функционировании как на эмпирические, так и на теоретические знания, обеспечивают приращение знания, задают направления научного поиска, представляют собой способы разрешения возникающих противоречий. К числу такого рода познавательных форм относятся *вопрос*, *проблема* и *гипотеза*.

В о п р о с — такая форма знания, которая выражает требование найти неизвестное, получить информацию об исследуемом объекте. Познавательная функция вопроса, связанная с удовлетворением требования, с получением информации, реализуется в виде ответа, несущего сведения об изучаемом предмете. Вопросы выполняют поисковую функцию, формулируют стратегию достижения ответа, выступают средством упорядочения, организации научного исследования, в пределах которого выявляется степень важности вопросов и порядок поиска ответов.

В развитии науки часто возникают ситуации, вызванные появлением новых фактов, которые невозможно объяснить с помощью прежних теорий. В результате возникает **п р о б л е м а** — вопрос, который неразрешим в рамках данной теории, или вопрос, условия ответа на который неизвестны. Проблема возникает там, где есть неопределенность, предполагающая множество решений и выбор одного из них. При решении проблемы должно быть четко сформулировано неизвестное — то, что надо найти. Кроме того, для решения проблемы необходимо указать имеющиеся данные, которые ориентируют субъекта на определенную область поиска неизвестного, — где именно следует искать. И, наконец, важно знать условия, при которых неизвестное и данные соединяются, выполняя тем самым роль организатора и основания поиска — как именно искать [36, 37].

Поиск решения проблемы предполагает выдвижение возможного предварительного варианта ответа, или гипотезы [38]. **Г и п о т е з а** — это некоторое предположение или система предположений о связи между явлениями, о закономерном порядке вещей. Роль гипотезы в познании обуславливается двумя обстоятельствами. Во-первых, гипотеза выступает как форма перехода знания от эмпирического уровня к теоретическому уровню (например, *факты — гипотеза — теория*). Во-вторых, взятая более широко, гипотеза в контексте развивающегося знания представляет собой прорыв в неизвестное, передний край науки. И в этом плане она объединяет, синтезирует и эмпирическое, и теоретическое знание, опережая их собственное развитие. В этой связи говорят о *гипотетико-дедуктивной модели* развития знания [39].

Развитие знания в целом складывается, во-первых, из эволюции отдельных познавательных форм и их взаимного обогащения, во-вторых, из переходов от отдельных познавательных форм к другим, в-третьих, из

образования на их основе более сложных и устойчивых форм знания для постижения мира человеком. Развитие знания — в силу его многослойной структуры — нелинейный процесс, характеризующийся *разнонаправленностью изменения* познавательных форм, в котором постоянно возникают новые точки роста, нововведения и центры изменения, разные возможности и ситуации выбора. Поэтому в теории познания и методологии науки имеют место многочисленные попытки построить модели развития знания, в том числе и научного. Среди них, помимо упоминавшихся ранее кумулятивной и стандартной (двухуровневой) модели, наиболее известны *фальсификационистская модель* К.Поппера [40], *методология исследовательских программ* И.Лакатоса [41], *парадигмальная модель* Т.Куна [42], *эволюционистская модель* С.Тулмина [43], *тематический анализ науки* Дж. Холтона [44], *методологический анархизм* П.Фейерабенда [45]. Привлекают к себе внимание идеи *археологии знания* М.Фуко [46, 47], идеи *пересмотра эпистемологии в наставительном стиле* Р.Рорти [48], в поле зрения философов находится и активно обсуждается *эволюционная теория познания* Г.Фоллмера [49] и др. [50].

Развитие научного познания осуществляется и путем дифференциации главной ветви на несколько самостоятельных ветвей, что приводит к так называемой *древовидной модели* знания. Развитие научного знания может происходить также путем обособления предметов исследования в рамках одной науки, путем образования новой отрасли знания на стыке наук. Все эти ситуации не укладываются в схему линейных представлений о прогрессе наук, но требуют разработки более точных и адекватных моделей о механизмах и способах развития знания в целом. Особенно важно заниматься этими проблемами в современных условиях, когда сама наука, считавшаяся образцом точности и стремлением к истинности, существенно меняется. Как отмечает П.Козловски, наука колеблется сегодня между ультрареализмом и фиктивностью: она требует приведения научных фактов в точное соответствие с действительностью, но она же все более и более занимается придумыванием теорий, прибегает к моделированию и «тем самым становится все более фиктивной» [51. С.55].

5. ЗНАНИЕ И ИСТИНА

Среди огромнейшего массива знаний особо выделяются знания результативные, обоснованные и надежные, ведущие к достижению поставленной цели. Такие знания, как правило, являются *истинными*. И смысл познавательной деятельности заключен в производстве именно истинных знаний. Х.Позер пишет, что «центральная мысль об обязанности безоговорочного поиска истины не является лишь новременным идеалом, но внутренне присуща научному мышлению начиная с

античности...» [52. С. 65]. Однако реально с истиной дело обстоит далеко не так просто, в том числе и в самой науке, которая, как было сказано в предыдущем разделе, в настоящее время существенно меняет свой характер.

Казалось бы, везде и всюду истина выступает на первый план, и человек непременно стремится к ней. Но так ли это? «Положим, — писал Ф. Ницше, — мы хотим истины, отчего же лучше не лжи?». И продолжал: «... мы решительно готовы утверждать, что самые ложные суждения ... для нас самые необходимые ..., отречение от ложных суждений было бы отречением от жизни, отрицанием жизни» [53. С. 241, 243]. В сущности, об этом же ведется речь у А. С. Пушкина: «*Тьмы низких истин нам дороже нас возвышающий обман*».

Так к чему же стремится человек? Всегда ли он жаждет истины? Истины для человека порой бывают нелицеприятны, поэтому он стремится иногда «обойти» их, принизить значение, обман же способен утешить, вселить надежду, хотя бы иллюзорную, потому он — *возвышающий*. И не является ли для человека ложь нередко столь же активной, что и истина, такой же позитивной ценностью?

Как видим, вопрос об *истине* сразу же сопрягается с проблемой *лжи*, с их соотносительностью и потому с возможной симметричностью в познании того и другого. Правда, здесь нельзя смешивать гносеологическую природу и социально-жизненное функционирование истины и лжи, ибо в гносеологическом плане *приоритет истины* несомненен, и ни о какой их симметрии речи не может быть. Поэтому обратимся к знаниям, пытаясь квалифицировать их как истинные или ложные и уяснить суть вопроса.

Что есть *и с т и н а*? Существует множество ее определений и концепций. Огромное количество работ посвящено ее исследованию [54—59], время от времени по проблеме истины возникают острые и оживленные дискуссии. Проблема истины ни в естествознании, ни в социальных науках, ни в любой другой сфере познания и знания никогда не теряла своей остроты и актуальности.

В европейской философии прочно утвердилась восходящая своими истоками к Аристотелю формула, ставшая классической: *истина есть соответствие знаний действительности*. Но, несмотря на свою внешнюю ясность, формула эта имеет множество разных интерпретаций, вплоть до *альтернативных*. Многие вопросы, которые возникают в процессе ее анализа, до сих пор остаются дискуссионными.

Указанная формула имеет двойственный характер. С одной стороны, истиной здесь называют *соответствие* знаний действительности. Стало быть, истина — это *квалификация отношения* между знаниями и действительностью, но не знания и не действительности в их раздельности. С другой стороны, знания, соответствующие действительности,

называют истинными, то есть истина с отношения переносится на один из его членов — знания.

Классическая формула истины может быть выражена на языке субъектно-объектного отношения. Во-первых, она должна быть конкретизирована путем доведения знания до определенных познавательных форм, каждая из которых обладает особым характером соответствия (одно дело, скажем, когда факт соотнесен с действительностью, другое — когда с ней сопоставлена теория). В этом случае соответствие будет меняться в зависимости от особенностей той или иной познавательной формы, а потому речь должна идти о множестве соответствий.

Во-вторых, поскольку познавательная форма есть *совокупный образ*, который сопоставляется с определенным состоянием действительности, как бы «вырезанным» субъектом в своей деятельности (практической или теоретической), постольку формула устанавливает отношение (*соответствие*) между объектом и образом. Объект вычленяется в деятельности субъекта, которой предшествуют замысел, формулировка цели, интересы и другие факторы. Потому вопрос о «чистоте», «нейтральности по отношению к субъекту» объекта гипотетичен, так что уже исходное звено истинностного отношения теряет свои четкие очертания в смысле ориентации на поиск истины и только истины. Не менее расплывчатым оказывается и образ, возникающий на основе познавательных действий субъекта. Дело не просто в том, что один объект ответствен за порождение пучка образов, но и в том, что собирание их в единый, совокупный и целостный образ — опять-таки процесс творческий, требующий активных усилий субъекта. То есть субъект творит не только объекты, но и образы, а потому фактически соответствие представляет собой отношение между объектом, «вырезанным» субъектом и образом, продуцированным опять-таки субъектом.

В-третьих, соответствие образа и объекта — процедура, осуществляемая субъектом, который руководствуется здесь мотивами, установками, предварительными идеями и другими факторами. Потому истина предстает в этой ситуации скорее как *социально-ценностный феномен*, который вырабатывается субъектом в качестве нормы отношения к сущему, нежели объективная репрезентация того, что имеет место в самой действительности. Истина как соответствие знаний действительности имеет нормативную природу, так что вместо чего-то внешнего по отношению к субъекту она оказывается зависящей от него, сам субъект предстает правомерным и необходимым основанием для истины: как соответствие знания предмету и соответствие предмета предзнанию (*понятию*). Субъект — основание, поскольку он есть представленность социального и культурно-исторического опыта, предметно-практической деятельности, через которую и очерчивается «круг непо-

таенности», доступности сущего и удостоверяется истина [60. С. 88; 6 1] .

Данное обстоятельство обостряет проблему истины, демонстрируя, так сказать, изнутри, с точки зрения самого отношения (*соответствия*), сколь сложной и неоднозначной оказывается эта процедура. К этому добавляется еще целый ряд проблем, связанных с необходимостью согласования знаний в рамках одной и той же идеи, концепции, программы, наконец, теории. Не случайно в теории познания, логике и методологии науки сложились разные концепции истины — *теория корреспонденции, теория когеренции, прагматическая концепция*, обсуждаются возможности *синтетической концепции* [См.:62] и т.д.

Практика научных исследований поставила важную и серьезную проблему многообразия истин. Так, уже достаточно долгое время в философии и методологии науки обсуждается проблема истинности эквивалентных описаний в физике, суть которых состоит в том, что об одной и той же сфере действительности можно высказаться по-разному, вплоть до создания альтернативных теорий. Например, известны корпускулярная и волновая теории света, разные формулировки квантовой механики (волновая, матричная, с помощью интегралов по траекториям), формулировки специальной теории относительности (в лоренцевых и галилеевых координатах). Эти теории дают *истинные* результаты, хотя их референты (предметные области) различны. Встает вопрос объяснения самой ситуации, причем Э.М.Чудинов видит ключ к ответу в разграничении экстенционального и интенционального аспектов эквивалентных описаний [57], то есть в сфере логики-гносеологической. В разграничении синтаксиса несовместимых теорий усматривает решение проблемы их истинности Ю.А.Петров [31]. Г.Селье утверждает, приводя соответствующие примеры, что «сразу несколько, казалось бы, несовместимых теорий могут оказаться истинными» [63. С. 261]. О несовместимости частично истинных теорий невроза, восходящих одна — к Фрейд, другая — к Адлеру, пишет К.Г.Юнг, ставя задачу преодолеть их ограниченность [64. Гл. II—IV].

Вместе с тем проблема истины актуализируется и в связи с необходимостью анализа многообразия видов знания, по отношению к которым проблема истинности никак не может быть снята или проигнорирована. В этом направлении предпринимаются исследователями определенные усилия. Так, в частности, одним из возможных вариантов решения данной проблемы считается *дескриптивный подход*, который не предполагает, по мнению его сторонников, «выработки системы норм, критериев совершенства знания, его соответствия реальности или иным ценностям» [3. С. 243]. Поэтому, как считает И.Т.Касавин, нормативные представления об истине вообще должны уступить место дескриптивному ее пониманию, «складывающемуся в контексте сравнения

различных идей, теорий и форм знания, связанных с ними практик и социальных реальностей» [3. С.240]. Так, в частности, многие исследователи констатируют существование качественно различных типов истинности, например, *эмпирической* и *аналитической*, причем в рамках последней вычленяют *фактуальную* и *логическую* истинность. Предприняты попытки описания конкретных форм, в которых существуют истинное знание: *эмпирическая истина* («истина факта» — в истории философии, начиная с Лейбница), *теоретическая истина* («истина разума»), *специальнонаучные типы истин* (в естествознании, математике, логике, в социально-гуманитарном и философском знании), *идеологический* тип истины, *мировоззренческий* и *методологический* типы [65. С. 149—153]. Все еще неясной и соответственно неразработанной остается типология истин *донаучного* и *внеаучного* познания.

Эмпирически фиксируемое многообразие типов истинности, достойное тщательного изучения, отнюдь не отменяет необходимости поставить и исследовать проблему *истины как таковой*. Лишь потому и возможно вычленение разных типов истинности, что для всех них существует о б щ е е (родовое, исходное) п о н я т и е и с т и н ы. И выяснение природы истины как таковой предполагает дальнейшее развитие представлений о природе знания как смысловой связи бытия и идеи.

Подобная установка позволяет указать не только общие истоки как *теорий корреспонденции* (ее различных вариантов, устанавливающих соответствие знаний действительности), так и *теорий когерентности* (констатирующих необходимость согласования знаний между собой), но и обязывает тщательно сопоставить логико-методологическую и экзистенциально-антропологическую традиции в исследовании истины. Важно с этих позиций еще обдумать те идеи и концепции, что содержатся в русской философии, в частности, понимание истины Е.Н.Трубецким, другими философами. В этой связи нам представляется, что дескриптивная концепция истины ориентирует исследователя не на *утрату* связи истины с объективной реальностью, а *снимает* вообще проблему истины и у с т р а н я е т саму проблему объективной реальности. Главное, оправдывается любое утверждение о мире, важно, чтобы их было множество, причем переведенных в статус множества текстов разных наук, интерпретаций и разных форм деятельности.

Итак, истина одна или их много? Существует ли проблема плюрализма истин, в чем ее суть? Проблема плюрализма истин сводится, на наш взгляд, к следующему. Во-первых, возможность и необходимость уяснения того, *может ли и как именно* может существовать множество (истинных) представлений (описаний, дескрипций) об одном и том же объекте реальности. На первую часть вопроса, безусловно, надо ответить положительно: множество разных, вплоть до альтернативных, представлений (описаний) об одном и том же объекте существует. Следова-

тельно, оно возможно. Как именно оно возможно? Что представляют собой разные, в пределе альтернативные, описания и что они собой репрезентируют? Как было видно из предыдущего рассмотрения проблемы, здесь имеют место разные ситуации: разные референты эквивалентных описаний, разные описания (синтаксис) теорий, утверждения о частично несовпадающих сторонах объектов, которые воспроизводятся теориями. Но за всеми этими логико-гносеологическими и методологическими объяснениями, во-вторых, скрывается *онтология*, к которой мы и перейдем.

Для разъяснения сути проблемы воспользуемся примером Х.Ортеги-и-Гассета: он предлагает рассмотреть *апельсин* и внимательно проанализировать возникшую ситуацию. Сначала, говорит он, мы видим одну сторону разглядываемого апельсина, а потом, сдвинувшись с места, рассматриваем другую. Каждый раз образ апельсина оказывается иным, хотя и стыкующимся с тем, что был прежде и уже исчез. Таким образом, говорит он, «мы никогда не видим апельсин целиком и вынуждены удовлетвориться его последовательными образами. В данном примере сам предмет требует, чтобы его увидели целиком, и заставляет нас буквально крутиться вокруг него» [66. С. 228—229].

Что скрывается за этим примером? Только ли равноправие множественных описаний ситуации? И представляет ли в данном случае разглядываемый нами апельсин лишь совокупность наших форм деятельности или ощущений, получаемых от созерцания апельсина? Субъект действительно воспринимает апельсин частично, возникший субъективный образ всякий раз частично воссоздает апельсин. Переменив место относительно апельсина, субъект индуцирует в своем сознании другой образ того же плода, также частично воссоздающий его. В итоге же возникает ряд образов об одном и том же объекте. Синтезируясь, эти образы воссоздают картину объекта в целом. В таком случае полная картина объекта возникает именно как результат наших усилий. Таково стандартно-психологическое осмысление ситуации с выходом на гносеологическое обобщение: *субъект синтезирует полную истину, исходя из ряда последовательно полученных частичных истин*. Что же в действительности скрывается за всем этим с точки зрения онтологии?

Понятно, что апельсин, да и любой другой предмет, никогда целиком не воспринимается субъектом. Предмет выражает себя, будучи целым, всякий раз частично, в проекции. Но происходит это не из-за особенностей восприятия его субъектом. Сам предмет, оказывается, способен к различным образам своего представления, самопрезентации в бытии и, пребывая сам-в-себе, никогда целиком не раскрывается. Потому-то и истина постижения его бытия есть тайна, которую предстоит высветить. И если предмет заставляет нас крутиться вокруг него, то не значит

ли, что именно предмету принадлежит активность, побуждающая субъекта постигать его истину? Тем самым оказывается, что не в психологии и гносеологии дело: горизонт самого бытия предмета, его онтология и очерчивает то, что слабо поддается объяснению с точки зрения гносеологии.

Образ никак нельзя отрывать от действительности: в образе действительность выразила сама себя, явила свой собственный смысл. Действительность и ее образ едины: не только действительность оказалась выраженной в образе, но и образ стал действительным ее выражением. Действительность и образ слились в нечто единое, выраженное и наделенное смыслом. Это единство А.Ф.Лосев называет и м е н е м (*именем действительности*) [67]. Имя действительности — это выраженная действительность; имя вещи — выраженная вещь. И только обретение вещью своего имени означает обретение ею своей подлинной действительности, а стало быть, полноты смысла. Мир без имени — это непонятый, бессмысленный мир.

Если встать на точку зрения материализма, то предметом смысла оказываются сами предметы, с которыми имеет дело субъект, а индикатор смысла *расслаивается* на чувственные образы и логические понятия. Отсюда возникает метафора совпадения с объектом. Если встать на точку зрения объективного идеализма, то, разумеется, предметом смысла окажутся, прежде всего, состояния некоей объективной идеи, индикаторами — понятия, а вот инобытием идеи — сама природа. Без природы как носителя идеи обойтись невозможно. Точка зрения субъективного идеализма дает стандартное отождествление предмета смысла с ощущениями субъекта, которые и фиксируются, осмысливаются через разного рода психологические ассоциации и их рациональное оформление.

И когда мы говорим о действительности, ее разнообразных состояниях и проявлениях, ее онтологических образах, то надо искать за всей этой множественностью те скрепы, что не позволяют распасться самой действительности. Ведь тот же апельсин, который раскрывается перед субъектом своими разными сторонами, либо вокруг которого вынужден крутиться сам субъект, хотя бы для того, чтобы случайно не купить сгнивший плод, всякий раз оказывается целым, единым объектом, совсем не рассыпающимся ни в руках субъекта, ни в его представлениях. Эти скрепы, однако, являются невидимыми — они имеют *смысловой характер*, относятся к сфере смысла. Без присущего ей смысла вещь не может быть ни данной вещью, ни вещью вообще. То же самое происходит и с действительностью: она предстает через внешнее, явленное и внутреннее, смысловое. Если явленное говорит о разнообразии, то внутреннее — о единстве, об общем смысле разнообразного. Поэтому *то стремление к истине и есть стремление к постижению смысла*,

стало быть, стремление к смыслу требует синтеза различных представлений о состояниях действительности в единое целое. Но тогда дескрипции — это всего лишь первый, важный, но далеко не исчерпывающий шаг на пути к обладанию истиной.

ИСТОЧНИКИ

1. Лекторский В.А. Теория познания (гносеология, эпистемология) // *Вопр. философии*. 1999. № 8.
2. Микешина Л.А. Философия познания — XXI век. Синтез когнитивных практик // *Вестник Российского философского общества*. 1999. № 3.
3. Касавин И.Т. Миграция. Креативность. Текст. Проблемы неклассической теории познания. СПб., 1999.
4. Кант И. Трактаты и письма. М., 1990.
5. Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993.
6. Шелер М. Формы знания и образование // Избр. произв. М., 1994.
7. Лосев А.Ф., Тахо-Годи А.А. Платон. Аристотель. М., 1993.
8. Ким В.В. Семиотические аспекты системы научного познания. Красноярск, 1986.
9. Витгенштейн Л. О достоверности // *Витгенштейн Л. Философские работы*. Ч. I. М., 1994.
10. Архимандрит Киприан (Керн). Антропология св. Григория Паламы. М., 1996.
11. Тульчинский Г.Л. Слово и тело постмодернизма. От феноменологии невменяемости к метафизике свободы // *Вопр. философии*. 1999. № 10.
12. Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 2.
13. Кукушкина Е.И., Лозунова Е.Б. Мировоззрение, познание, практика. М., 1989.
14. Пукшанский Б.Я. Обыденное знание. Л., 1987.
15. Дынич В.И., Ельяшевич М.А., Толкачев Е.А., Томильчик Л.М. Вненаучное знание и современный кризис научного мировоззрения // *Вопр. философии*. 1994. №12.
16. *Заблуждающийся разум: многообразие вненаучного знания*. М., 1990.
17. Разум и экзистенция. Анализ научных и вненаучных форм мышления. СПб., 1999.
18. Мартишина Н.И. Наука и паранаука в духовной жизни современного человека. Омск, 1997.
19. Идеалы и нормы научного исследования. Минск, 1981.
20. Гроф С. За пределами мозга. М., 1993. Разд. 1.
21. Степин В.С. Научное познание и ценности техногенной цивилизации // *Вопр. философии*. 1989. №10.
22. Теоретическое и эмпирическое в современном научном познании. М., 1984.
23. Швырев В.С. Теоретическое и эмпирическое в научном познании. М., 1979.
24. Вахтомин Н.К. Теория познания Иммануила Канта. М., 1980.
25. Ким В.В. Предмет и уровни философского знания // *Предмет философии и система философского знания*. Челябинск, 1981.
26. Рыбаков Н.С. Эмпирическое в философском знании // *Структура философского знания*. Вологда, 1986.
27. Сагатовский В.Н. Об эмпирическом базисе философии // *Филос. науки*. 1988. №12.
28. Дидро Д. Мысли к истолкованию природы // Соч.: В 2 т. М., 1986. Т. 1.
29. Рыбаков Н.С. Факт. Бытие. Познание. Екатеринбург, 1994.
30. Рузавин Г.И. Научная теория. Логико-гносеологический анализ. М., 1978.
31. Петров Ю.А. Теория познания. Научно-практическое значение. М., 1988.
32. Бунге М. Философия физики. М., 1975.
33. Ким В.В., Блажевич Н.В. Язык науки. Екатеринбург, 1998.
34. Баженов Л.Б. Строение и функции естественнонаучной теории. М., 1978.

35. Никитин Е.П. Теория и эмпирия: проблема разграничения // Позитивизм и наука: Критический очерк. М., 1975.
36. Сергеев К.А., Соколов А.Н. Логический анализ форм научного поиска. Л., 1986.
37. Белнап Н., Стилл Т. Логика вопросов и ответов. М., 1981.
38. Карпович В.Н. Проблема, гипотеза, закон. Новосибирск, 1980.
39. Меркулов И.П. Гипотетико-дедуктивная модель и развитие научного знания. М., 1980.
40. Поппер К. Логика и рост научного знания. М., 1983.
41. Лакатос И. Фальсификация и методология научно-исследовательских программ. М., 1995.
42. Кун Т. Структура научных революций. М., 1975.
43. Тулмин С. Человеческое понимание. М., 1984.
44. Холтон Дж. Тематический анализ науки. М., 1981.
45. Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. М., 1986.
46. Фуко М. Археология знания. Киев, 1996.
47. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб., 1994.
48. Рорти Р. Философия и зеркало природы. Новосибирск, 1997.
49. Фоллмер Г. Эволюционная теория познания. Врожденные структуры познания в контексте биологии, психологии, лингвистики, философии и теории науки. М., 1998.
50. Вартофский М. Модели. Репрезентации и научное познание. М., 1988.
51. Козловски П. Культура постмодерна. М., 1997.
52. Позер Х. Правила как формы мышления. Об истине и конвенции в науках // Разум и экзистенция. СПб., 1999.
53. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла // Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 2.
54. Хилл Т. Современные теории познания. М., 1965.
55. Ленинская теория отражения и современная наука. Отражение. Познание. Логика. София, 1973.
56. Курсанов Г.А. Ленинская теория истины и кризис буржуазных воззрений. М., 1977.
57. Чудинов Э.М. Природа научной истины. М., 1977.
58. Липский Б.И. Практическая природа истины. Л., 1988.
59. Гадамер Х. Истина и метод. М., 1988.
60. Микешина Л.А. Современная проблематизация вечной темы // Филос. науки. 1990. № 10.
61. Микешина Л.А., Опенков М.Ю. Новые образы познания и реальности. М., 1997.
62. Ким В.В., Рыбаков Н.С. О природе истины // Эпистемы: Альманах. Екатеринбург, 1998.
63. Селье Г. От мечты к открытию. Как стать ученым. М., 1987.
64. Юнг К.Г. Психология бессознательного. М., 1994.
65. Касавин И.Т., Сокулер З.А. Рациональность в познании и практике. М., 1989.
66. Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия. М., 1991.
67. Лосев А.Ф. Вещь и имя // Лосев А.Ф. Бытие — Имя — Космос. М., 1993.

Лекция 9

ФУНДАМЕНТАЛЬНЫЕ ПОДХОДЫ В НАУЧНОМ ПОЗНАНИИ ПРИРОДЫ

*Чтобы познать часть,
надо развернуть весь клубок бытия.*
С.Л.Франк

1. ФУНДАМЕНТАЛЬНЫЙ НАУЧНЫЙ ПОДХОД КАК ФОРМА ПОЗНАНИЯ ЕДИНСТВА ПРЕДМЕТНОГО МИРА

Процессы научного познания включают в себе фундаментальную ориентацию, истоки которой заложены общественно-историческим ходом мысли в моделях единого предметного мира. В философском знании человек строит метафизические системы материальных тел (системы природы) уже в силу того, что обременен предметностью в самой сути мышления. Только осознавая нечто вне себя, можно утверждать себя в качестве мыслящего существа. А потому в конструировании образа совокупного существования вещей воплощена необходимость для человеческого разума отчуждать от себя то, что должно пребывать как самоопределяющее себя бытие. Данный феномен можно назвать способностью к объективации, к воссозданию «иного». Но это и десубъективация — важная компонента мышления, неизбежно присутствующая в самоопределении сознания. Таким образом, в общественном процессе всегда отрабатывается точка зрения на предметный мир как на целое.

В реальной логико-методологической ситуации присутствие уже сложившегося в человеческом сознании убеждения о целостном предметном бытии позволяет научному мышлению опереться на определенные предпосылки, привносимые в систему конкретного знания как фундаментальное основание. Это значит, что над естественнонаучным познанием всегда довлеет образ предметной реальности, вырабатываемый в ходе развития духовной культуры общества и становящийся фактом общественного сознания. Он органически вплетается в научно-теоретический поиск, устанавливая его исходные принципы. В качестве примера назовем механицизм, который, по существу, стал обществен-

но значимой моделью системы материальных тел и обусловил тем самым стратегию научного познания. И подобные установки, принимаемые обществом как несомненные истины, являются устойчивыми нормами, сохраняющимися на протяжении длительного времени.

На наш взгляд, в историко-философском процессе можно выделить три ступени развития, в рамках которых складывались качественно различные друг от друга модели всеобщего порядка вещей. Первый образ предметного мира сложился в древнегреческой философии и существовал как общепринятая модель вплоть до позднего средневековья. Древнегреческие мыслители не сомневались в том, что мир материальных вещей есть пассивное следствие внешней преобразующей силы. Это была идея внеположенности активного начала, творящего предметный мир из исходной первоматерии. «Логос» Гераклита, «разум» Анаксагора, «мировая душа» Платона, «целенаправленная форма» Аристотеля, «единое» неоплатоников, «христианский Бог» средневековых схоластов — все это сходные представления, не признающие за материальными вещами формообразующей силы.

Ведущей проблемой того времени не случайно была проблема соотношения множественного и единого. Древнегреческие философы были уверены в том, что множественность есть характеристика вещей, тогда как единое является принципом внепредметного существования. Не последним был и вопрос о том, как соотносится с предметным миром внешняя активность. Предполагалась, например, принципиальная несовместимость текучего мира вещей и вечной метафизической сущности. Философская мысль того времени была склонна считать, что единство тел достигается во всеобщем циклическом процессе: от первоматерии к многообразию вещей, а от него вновь к первоматерии.

В итоге целостность предметного мира приобретала характер пространственно-структурного единения. Вся предметная реальность представлялась как организованный космос. И в этом своем качестве она противостояла, с одной стороны, первичному субстрату, а с другой стороны — внешнему — источнику формообразования. Мир материальных вещей как бы снимает противоположности метафизического начала и первичного субстрата. Особенность этой позиции заключается в том, чтобы понять предметы как некоторое упорядоченное целое. Таким образом, на протяжении многих веков позитивным итогом познавательной деятельности человека была организационно-структурная концепция предметного мира.

В Новое время наметился поворот к тому, чтобы понимать двигательную активность как содержание материального субстрата. Данное понимание нашло свое отражение в постановке проблемы субстанциальности вещей. Философская мысль все более определенно начинает трактовать мир вещей как возникающий из субстанциального основа-

ния. Уже Д.Бруно (1548—1600) утверждал, что материя сама из себя порождает собственные формы. Английский материалист Д.Толанд (1670—1722) приходит к фундаментальному выводу, что сам факт расчлененности мира на отдельные вещи есть признак активности материальной субстанции. А значение философии Б.Спинозы (1632—1677) состоит в том, что в ней обозначен принципиально новый путь решения проблемы единства вещей (модусов) как имеющих основание в самих себе. Человеческое познание стремится понять предметную реальность с позиции внутренней активности. Такие выдающиеся философские концепции, как атомистическая космология П.Гассенди (1592—1655), дуалистическое понимание бытия Р.Декарта (1596—1650), идеалистическая монадология Г.В.Лейбница (1646—1715), «система природы» П.А.Гольбаха (1723—1789) и др., стремились придать совокупному бытию вещей внутренний динамизм и самоопределенность.

Идея субстанциальности в конце концов реализовалась как логико-гносеологическая процедура, объединяющая вещи в самодостаточный процесс. В этой связи можно утверждать, что в Новое время сложилась функционально-динамическая концепция предметного мира. В ней человеческое мышление приходит к выводу о внутренней активности системы материальных тел и о ее самодостаточности. Наблюдаемое движение и есть признак самостоятельного существования вещей. В целом такая точка зрения ориентировала ход естественнонаучного поиска в направлении обнаружения внутреннего динамизма материальных тел.

Развивая начатую в Новое время концепцию движения как принципа внутренней активности материальных тел, диалектико-материалистическая философия обосновывает точку зрения исторического понимания совокупного бытия вещей. Отдельные фрагменты мира возникают и исчезают, взаимопревращаются и тем самым переживают действительную историю (Ф.Энгельс). Предметный мир как таковой («в себе» и «для себя») становится отправным пунктом новой исследовательской программы, намеченной еще космогонической гипотезой И.Канта (1724—1804), эволюционным учением Ч.Дарвина (1809—1882) и концепцией исторического развития общества К.Маркса (1818—1883).

В настоящее время эволюционные концепции в различных областях знания становятся неотъемлемой частью научного мышления, элементы историзма и эволюционизма приобретают основополагающее значение. Выводы об историческом возникновении и исчезновении, о чередовании состояний во времени находят все большее признание в мировой научной мысли.

Философское знание также проникается духом эволюционизма. Здесь можно назвать учение о социально-биологическом эволюционизме

Г.Спенсера (1820—1903), концепцию творческой эволюции А.Бергсона (1859—1941), эволюционную картину природы П.Тейяра де Шардена (1881—1955), эволюционную эпистемологию К.Поппера (1902—1994), исторические модели общества О.Шпенглера (1880—1936) и А.Д.Тойнби (1889—1975) и др. Созданы и естественнонаучные концепции эволюционизма (В.И.Вернадский, А.Уайтхед, Н.Н.Моисеев и др.). Важное значение приобретает теория глобального эволюционизма в связи с разработкой моделей космологической Вселенной и формулированием антропного космологического принципа.

Сказанное означает, что наступает новый этап в развитии представлений о целостности предметной реальности, который заключается в формировании эволюционно-исторической картины совокупного бытия вещей. Вместе с этим новым поворотом человеческой мысли особую важность приобретает проблема проникновения во временное бытие фрагментов материального мира. Тот факт, что в современном познании лидирующее положение занимает эволюционно-историческое представление о вещах, нельзя расценивать как утрату значимости других, ранее сложившихся ориентаций. Последние продолжают активно разрабатываться, хотя и с учетом ведущего звена — эволюционно-исторической картины реальности.

Таким образом, чем глубже осмысливается единство предметного мира, тем более многообразными связями оно наполняется. Если сначала человеческое мышление ограничивалось организационно-пространственными отношениями, то позднее эти отношения становятся фрагментом более богатой по содержанию функционально-динамической модели, а утверждающееся в настоящее время эволюционно-историческое миропонимание включает в себя в качестве абстрактных моментов оба предшествующих принципа. В целом процесс сменяемости качественно различных представлений о единстве системы материальных тел выступает как восхождение от абстрактного к конкретному.

Устойчивое функционирование в общественном сознании определенного образа совокупного бытия вещей (организационного, динамического, генетического) приводит к неизбежной «отработке» соответствующей логико-методологической ориентации. Намечается определенная стратегия — ведущая линия в исследовании явлений природы. Это особая гносеологическая форма — фундаментальный подход в научном познании предметного мира. Фундаментальный подход воплощает в себе мировоззренческую позицию, которая выражает объективную потребность человека опираться в своих исследованиях на исходное утверждение относительно мира вещей, не вызывающее сомнений в своей истинности и исторической значимости. Мы выделяем три фундаментальных научных подхода — с и с -

темно-структурный, функционально-динамический и эволюционно-исторический, в которых, на наш взгляд, сосредоточена вся исторически сложившаяся совокупность естественнонаучного знания.

Обращает на себя внимание тот факт, что каждое историческое видение предметной реальности соотнесено с особой формой диалектического мышления. Так, в системно-структурном подходе ведущая роль принадлежит диалектике организации. В ней предметный мир раскрывается в его пространственном бытии. Это статическое целое, в котором вещи занимают свои «места» и связаны друг с другом лишь в своей внеположенности. В функционально-динамическом подходе особое значение приобретает диалектика движения. В центре внимания оказывается связь состояний движения материальных тел, осуществляется переход к рассмотрению проблемы внутреннего функционирования вещей и явлений. К проблеме бытия предметного мира подключается время, но оно остается пока внешним по отношению к вещам. В эволюционно-историческом подходе на первый план выдвигается диалектика развития. Предметом анализа становится связь превращений — генетическое следование во времени. Это новый уровень постижения предметного бытия, когда время рассматривается как внутренний ритм жизни фрагментов материального мира, а совокупность вещей приобретает статус единого исторического процесса.

2. СИСТЕМНО-СТРУКТУРНЫЙ ПОДХОД

Системно-структурный подход является одним из ведущих в современной науке. В настоящее время он активно разрабатывается, обнаруживая все новые сферы своего приложения. Но остаются слабо изученными его истоки. Начнем с того, что охарактеризуем системно-структурный подход в его различных модификациях, каждая из которых имеет свою специфику и собственные истоки формирования.

Особая область структурного подхода — системный анализ, решающий задачу построения искусственных объектов (систем) для их использования в целесообразных действиях. Под системой в самом общем смысле понимается единый комплекс элементов, формируемый человеком исходя из потребности использовать этот комплекс как звено в своей целевой деятельности. С понятием системы связан широкий круг проблем, в котором человек занимается поиском решений, например, в процессах моделирования, оптимизации, управления, адаптации и др. [1].

Вторую область системно-структурного подхода составляют задачи создания общей теории систем. Это общетеоретический уровень исследования, ставящий в центр внимания логико-математическое моделирование системных объектов. В отечественной литературе

наиболее разработанными являются параметрическая теория систем А.И. Умова и теория эволюционирующих систем Ю.А. Урманцева [2; 3]. Общая теория систем есть область знания, в которой формально-логическими средствами выясняются наиболее фундаментальные системные свойства вещей.

В третью область системно-структурного подхода входят исследования, касающиеся естественных объектов. Они базируются на посылке, что каждый материальный объект есть в некотором смысле система, т.е. вполне допускает особую организационно-структурную интерпретацию. На данной основе складывается образ системного миропонимания, элементы которого проникают в фундаментальные науки о природе — физику, химию, биологию, геологию, географию и др. В результате формируется специфическое видение вещей и процессов — **системное представление**.

Усматривая в системно-структурном подходе три основные модификации, мы расчлняем его на составляющие фрагменты. Поэтому понятие «системно-структурный подход» выступает родовым по отношению к понятиям «системный анализ», «общая теория систем», «системное представление». В последних сочетаются в диалектическом единстве три главные задачи системного познания мира: конструирование целенаправленных комплексов, теоретико-математическое моделирование системных связей, создание картины системности в отношении природных объектов. Думается, что эти задачи достаточно полно охватывают системность как фундаментальный научный подход.

В то же время в науке предлагаются и другие решения. Например, И.В. Блауберг, Э.М. Мирский, В.Н. Садовский рассматривают в качестве родового понятия системное исследование, а понятия «системный подход», «системный анализ» и «теория систем» определяют как видовые [4]. Из таких же соображений исходит С.М. Бреховских, считая, что «современные системные исследования представлены тремя системными областями — общей теорией систем, системным подходом и системным анализом» [5. С. 15].

Значимость для науки системно-структурного подхода была впервые обоснована А.А. Богдановым при попытке разработать всеобщую науку об организации [6]. Однако системные объекты являлись предметом внимания ученых задолго до того, как они были подвергнуты логико-теоретическому осмыслению. Например, П. Гольбах в книге «Система природы» дает развернутую картину единой связи в предметном мире, не думая о том, что он применяет особый метод анализа. У Ф. Энгельса, как убедительно показывает И.Я. Лойфман, мы видим единство вещей и явлений как систему диалектических связей и отношений [7. С. 32—39]. В трудах В.И. Вернадского дан высочайший образец исследования того, какими тесными связями проникнуты все про-

цессы на Земле и как надо понимать систему планетарных движений [8]. В.П.Кузьмин обнаруживает системный метод в исследованиях К.Маркса, хотя не считает, что тот осознанно применяет системный подход [9]. Наконец, в историко-философском процессе мы находим многочисленные попытки создания систем философии, т.е. философского знания как единой концепции мира и человека.

Особенность современного системного подхода заключается в освоении нового уровня практического отношения человека к миру вещей. Наше познание настолько тесно переплетается с человеческой практикой, что она все глубже внедряется в научный анализ действительности. Происходит своеобразное проецирование целевого процесса на научный результат. Систему надо понимать как отражение целенаправленности практически действующего субъекта. При переходе к системе фиксируется не только объективно существующий предмет, но и операция целенаправленного к нему отношения. Предмет должен быть расчленен и понят так, чтобы получить нужную возможность соединения частей, а потому и требуемое качество. Возможности системообразования неисчерпаемы. Но они ограничены потребностью иметь систему для чего-либо, операциональной установкой субъекта [10. С. 357—405]. Система как научное понятие появляется тогда, когда осуществлена специальная логико-гносеологическая операция по вычленению комплекса элементов, способного отразить устремление человека на получение намеченного результата.

«Системный подход, — справедливо пишет В.Н.Сагатовский, — с самого начала связан не с созерцательной ситуацией... а с активно-преобразовательной позицией, предполагающей конструирование результата при наличии временных и ресурсных ограничений» [11. С. 9]. Однако суть системного подхода заключается «не просто в умении описать бесконечное множество любых структур, а в том, чтобы выделить из него конечный вариант, необходимый и достаточный для реализации заданного отношения» [11. С. 15]. Поэтому имеет место «системопорождение», учитывающее как объективные обстоятельства, так и поиск человеком заранее намеченного результата. Системность воплощает способность человеческого мышления конструировать при заданных условиях эффективное решение. Прав И.Б.Новик, который утверждает, что «включая в себя субъективный фактор, связанный с целеполаганием или волеизъявлением на «входе» исследования, системно-структурный подход предполагает на «выходе» объективный, доказательный, обоснованный количественными методами результат» [12. С. 25].

Вместе с тем надо учитывать, что в процессе системообразования происходит отвлечение от вещественно-энергетических свойств вещей. Система реализует связи информационно-сигнального содержания.

Поэтому элементы системы внутренне непроницаемы, их природа не исследуется. Они представлены во внешнем взаимоотношении между собой, оставаясь в рамках системы исходными единицами. Их выбор зависит от поставленной практической задачи, от потребных «входов» и «выходов». Причем система не действует как силовой объект. Она есть выражение сигнально-отражательных свойств вещей и выполняет информационно-регулятивную функцию. Речь идет «об универсальной организующей роли процессов отражения в развитии материи, о специфической функциональной детерминации процессов, происходящих в развивающихся системах, поскольку они опосредствованы отражением в своих переломных, переходных моментах» [13. С. 10].

Система специфична также и тем, что выступает фрагментом универсальной связи «всего со всем». Эта важная сторона системно-структурного подхода хорошо прослеживается в задачах моделирования общественно-природных комплексов, к которым относятся различные фрагменты географической среды, социальные организации, процессы экономических зависимостей, экологические связи в природоохранных действиях и др. Такого типа общественно-природные взаимодействия исследуются как большие и сложные системы. В них связанность вещей демонстрируется в некотором всеобъемлющем движении.

Если системность есть универсальный аспект всех явлений предметного мира, то необходимо ставить вопрос о фундаментальных свойствах, т.е. о тех свойствах, которые присущи всем предметам и позволяют при необходимости конструировать системный объект. Речь идет о характеристиках несилового организационно-структурного плана. И здесь надо учитывать, что система является пространственным объектом, ее элементы сосуществуют, рядоположены. Система имеет также вполне определенное внешнее окружение, ей присущи и собственные формы поведения, но лишь в отношении вполне ограниченного «входа».

Специфичность системного процесса выражается, на наш взгляд, в таких свойствах, как иерархичность внутреннего строения, стохастичность поведения системы как целостного объекта, поиск динамической устойчивости в гомеостазисе, функциональность в отношении какой-либо внешней среды, наличие ведущего центрального звена, внутренняя цикличность взаимоотношений между элементами, инвариантность во временном преобразовании [14]. Данные системные свойства (иерархичность, стохастичность, гомеостаз, функциональность, централизация, цикличность, инвариантность) широко исследуются в литературе, но пока не соотнесены друг с другом, не рассматриваются как раскрывающие единое системное качество. Следует подчеркнуть, что возникновение системного стиля мышления в философии обусловлено наличием особой философской проблематики, требующей универсально-

интеграционного постижения мира. В контексте этого универсализма складывается, с одной стороны, особая научная стратегия (системно-структурный подход), а с другой — философская концепция материальной системы. В ней обозначена тенденция раскрыть мир материальных вещей как единую систему связей и отношений. Постигая признаки системности в общефилософском и естественнонаучном направлениях, человеческое познание глубже проникает в единство предметного мира, в его универсальную связь.

3. ФУНКЦИОНАЛЬНО-ДИНАМИЧЕСКИЙ ПОДХОД

С позиции функционально-динамического подхода предметный мир предстает как единое универсальное взаимодействие. Перечислим основные особенности данного подхода. Во-первых, объекты предметного мира исследуются в краткие промежутки времени, а поэтому время выступает здесь в роли параметрического — внешнего по отношению к вещам. Это выражается в инвариантности, т.е. в сохранении в потоке времени. Во-вторых, функционально-динамический подход ставит задачу изучения материального субстрата (вещества) — «строительного материала» для отдельных тел. Носителем функционально-динамических свойств выступает конкретное вещество вместе с его масс-энергетическими характеристиками и особенностями пространственно-структурного выражения. В-третьих, в основе данного подхода лежит концепция взаимодействия. С ее помощью решается задача связи состояний движения (функционирования), когда предмет пребывает во внутреннем равновесии и поддерживается в таком состоянии за счет динамизма связей между составляющими элементами.

Перечисленные признаки являются весьма общими. Они охватывают широкий круг проблем, вскрывающий вещественно-энергетическую природу вещей. Вместе с тем это и достаточно ограниченная сфера. Она очерчивает особую стратегию научного поиска. Коротко суть такой стратегии можно охарактеризовать как исследование субстанциальной природы вещей. Поэтому функционально-динамический подход используется прежде всего при решении проблем физического познания.

Физический мир не может быть локализован в каком-либо месте, он не надстраивается ни над какой формой материи. Другие же формы (химическая, биологическая, социальная) существуют локально, ограничены пространственно-временными промежутками и развертываются в пределах возможностей физической реальности. Поскольку физический процесс непрерывно соотносится с более высокими формами материи, то он является внутренне открытой системой, существует не только «в себе» и «для себя», но и для «иного». Внешне физическая форма не охвачена ничем, но внутренне она есть опора для восхожде-

ния к более высоким формам материи. Поэтому правильнее ставить вопрос не об особой физической субстанции, а о физической форме в целом как субстанции для «строительства» качественных иных форм.

Таким образом, понимание физической субстанциональности должно заключать в себе идею порождения более высоких форм. В этом отношении мы согласны с С.Б.Крымским и В.И.Кузнецовым в том, что физический мир «обязательно центрирован относительно возможности или невозможности высших форм движения» [15. С. 79]. По мнению данных авторов, «речь идет о том, что мир внечеловеческой стихийности, хотя и не ведет к появлению человека, но обязательно является одним из условий универсализации законов природы, допускающей существование жизни и ее высших форм» [15. С. 79].

Физическая система динамична как объект, стремящийся сохранить состояние внутреннего равновесия. Поэтому для физики важна проблема связи состояний в рамках требования внутренней самотождественности. Причем данная самотождественность исследуется как пребывающая во флуктуативности, в малых колебаниях около «нормы», во внутреннем «беспокойстве». В этой связи думается, что специфика физической системы и вместе с тем особенности физического познания в его функционально-динамической направленности раскрываются в принципах инвариантности, атомизма и детерминизма [16].

Вряд ли можно сомневаться в том, что проблемы сохраняемости величин (инвариантность), исходной корпускулярности (атомизм) и специфического взаимодействия (детерминизм) имеют фундаментальное значение не только в физическом познании, но и в других областях науки. Поэтому физические принципы инвариантности, атомизма и детерминизма закладывают основу для исследования функционально-динамической природы других форм материи, например, химической и биологической. Но при этом надо помнить, что каждому принципу соответствует собственный «угол зрения» на связь вещей. Принцип инвариантности фокусирует интерес на вопросе о параметрическом времени, ибо, только помещая вещи во внешний временной поток, мы получаем возможность исследовать проблему сохраняющихся величин. С принципом атомизма связаны вопросы спецификации материального субстрата, его внутреннего функционирования как «материала» физической системы. С позиции принципа детерминизма анализируется вопрос о связи состояний физического процесса посредством обмена веществом и энергией.

Опираясь сохраняющимися величинами, физическое познание имеет в виду прежде всего пространственно-временные инварианты. Сказанное означает, что для законов физики не существует граничных точек. Физика развертывает систему знания о мировых событиях, подра-

зумевают под своим объектом весь предметный мир. Такого рода глобализм как раз и позволяет считать физику фундаментом для изучения систем в других сферах знания. И этот физический универсализм служит началом для всех других фундаментальных наук о природе. Причем физика видит предметный мир как единый акт существования. Это система взаимоотношений в данный момент, и она остается такой же во все другие моменты. Тем самым физика констатирует состояние всеобъемлемости, не ставя вопроса о том, как это состояние возникло. Все физические инварианты являются актуальными, действующими «сейчас» и «всегда». Отсюда динамизм физических систем заключается в непреходящем состоянии, в сохранении предметов такими, каковы они есть в настоящий момент.

Атомистическое объяснение физических явлений, напротив, сопряжено с локализацией материальных тел. Главное требование атомизма — проникнуть в механизм внутреннего функционирования. Основной постулат атомизма — признание неделимости исходных частиц и принятие их в качестве источника внутренней активности. Такими частицами не обязательно должны быть атомы, ибо атомизм охватывает широкий спектр концепций о внутренней корпускулярности вообще. Важнейший момент всех таких концепций — обладание частицами-формами активного действия. Поэтому атомизм выводит на проблему самообусловленности вещей в их самодвижении и внутренней активности.

Принцип детерминизма имеет непосредственное отношение к природе физического воздействия. Детерминистское понимание материальных тел предполагает их обмен веществом и энергией. Для описания обменных процессов физика оперирует понятием поля. Концепция поля возникла как альтернатива ньютоновской концепции дальнего действия, в которой передающая среда не принималась во внимание. Поэтому вопрос о физическом взаимодействии — это вопрос о существовании соответствующего физического поля.

В фундаментальных физических взаимодействиях четко прослеживается различие близкого действия и дальнего действия. С одной стороны, имеют место взаимодействия неограниченного радиуса действия (гравитация, электромагнетизм), а с другой — существуют взаимодействия малых радиусов действия (ядерные: слабое и сильное). Физический процесс в целом разворачивается в единстве этих двух полярностей. Они взаимодополняют друг друга и образуют основу для понимания и целостности физического мира, исходя из тезиса о смыкании микро- и мегамира. Как выясняется, физический объект есть воплощение единства предельно малого и предельно большого, близкого действия в микромире и дальнего действия во всей Вселенной. Поэтому и макротело следует понимать как продукт двух уровней физической реальности.

Мы ограничимся проблемой взаимодействия на уровне микроми-

ра. Для выяснения механизма взаимодействия элементарных частиц важное значение имеют соотношения неопределенностей. Одно из них ограничивает точность измерения координаты центра инерции системы и проекции на соответствующую ось вектора-импульса, другое ставит предел для измерения времени и энергии. Соотношение неопределенностей между энергией и временем имеет важное значение для физики микромира. Можно допустить, что в рамках неопределенностей разворачиваются спонтанные процессы, т.е. рождаются и исчезают частицы. Они называются виртуальными и отличаются от реальных тем, что по отношению к ним допускается нарушение известной связи между энергией, импульсом и массой. Особая роль виртуальных частиц заключается в том, что они являются переносчиками взаимодействия. Реальные частицы взаимодействуют путем обмена (поглощения и испускания) виртуальными частицами. Например, два электрона обмениваются виртуальными фотонами.

Объяснение связи актами поглощения и испускания виртуальных частиц указывает на то, что важной для физики микромира является проблема вакуума. Именно в ней надо искать ответ на вопрос о природе физического взаимодействия, о связи различных типов взаимодействия. Но в таком случае физический вакуум не «пустота», а состояние материи на наинизшем энергетическом уровне. Предполагается, что вакуум есть полное отсутствие элементарных частиц. Однако соотношение неопределенностей между энергией и временем допускает заполнение вакуума частицами-призраками — виртуальными частицами. Благодаря вакуумному энергетическому фону всякая реальная частица окружена виртуальными частицами и в силу их присутствия имеет возможность взаимодействовать с другими частицами. Такая точка зрения является в настоящее время одной из ведущих в физическом познании. Она и привела к созданию теории единого слабого и электромагнитного взаимодействия [17. С. 173—203].

Если физика ограничивается состояниями равновесия, то химия ставит вопрос о том, каким образом достигаются эти состояния. Равновесие исследуется в химии как конечный пункт некоторого процесса. Поэтому если в физическом познании допускается лишь малая флуктуация возле равновесия, то химизм предполагает значительный размах отклонений, который рассматривается в свете основной проблемы химии — проблемы превращения вещества. Стремление к состоянию равновесия и есть, с точки зрения химии, переход от одного вещества к другому.

Исходным объектом химии выступает химическая реакция. Она характеризует отдельный переход — акт изменения молекулярного состава и изменение положения атомов в составе молекул. Основным требованием к реакции является требование сохранения вещества. Это

значит, что число атомов, вступивших в реакцию, принимается равным числу атомов в продуктах реакции. Иначе говоря, химическая система замкнута относительно вещества, но открыта для энергии. Причем в ходе реакции сохраняется химическая природа атомов — их способность создавать молекулярные связи.

В исследованиях химического процесса намечаются три ориентации, которые как бы продолжают на новом качественном уровне решать вопросы инвариантности, атомизма и детерминизма. Так, признается, что химические процессы протекают в условиях инвариантности относительно пространственно-временных преобразований, принятых физикой. Они зависят не от места и времени, а только от внешних условий. Кроме того, химии присущи собственные сохраняющиеся величины и формы симметрии (сохранение массы, обратимость химических реакций).

Идея внутренней корпускулярности (атомизма) позволила объяснить химизм как «стремление» к состоянию динамического равновесия. Причем (как и в случае с физической системой) основополагающее значение здесь имеет флуктуативность исходных частиц — атомов.

Наконец, существенным моментом химизма является объяснение связей как обменных процессов. В них рождается химическое сродство, формируется система взаимодействий в определенной материальной среде — в электронных оболочках атомов. Здесь налицо сходство с передачей физического взаимодействия, осуществляемого посредством поля. В частности, различные конфигурации электронного облака, объединяющие ядра атомов, — это особый уровень взаимодействия, уровень химического детерминизма.

Мы полагаем, что те же самые аспекты функционально-динамической методологии продолжают развиваться и в области исследования живой материи. Чтобы в этом убедиться, надо провести принципиальное различие между химической и биологической системами. Переход к биологической реальности означает, что в центре внимания оказываются системы, открытые для вещества и энергии, но замкнутые для информации. Для них характерно потребление вещества и энергии с целью продолжения жизни, т.е. передачи наследственной информации. Это системы, способные извлекать негэнтропию извне, чтобы творить порядок из хаоса. Биологическую систему можно поэтому квалифицировать как негэнтропийную в том смысле, что в ней вся внутренняя организация направлена на сохранение себя как канала передачи генетической информации [18. С. 301—326].

Если способность к эффективному продолжению себя есть основной признак жизнедеятельности, то важным качеством живых систем выступает свойство оптимальности. В этой связи мы обращаем внимание на существование в биологических системах «жизненных констант».

Можно рассматривать их как инварианты, как то, что сохраняется, несмотря на разнообразие преобразований живого вещества. Существованием таких инвариантов как раз и обуславливается возможность оптимального поиска, реализуемого в форме авторегуляции. Именно в этой форме живая система проявляет свой внутренний динамизм, сохраняет свои жизненные константы, ведет поиск эффективных результатов.

Вопросы о «выживаемости» и «жизненности» выводят нас к проблеме информационной канализованности биологических систем. Дело в том, что жизнеспособность означает замкнутость относительно информации — модель надежного информационного канала. В теоретической биологии данный вопрос является одним из ключевых. Он выделяет особый аспект живого, в котором сочетаются микроскопический и макроскопический механизмы передачи наследственной информации.

Микроподход берет начало в молекулярной генетике, которая исследует передачу генетического материала на клеточном уровне, а значит, (посредством размножения) — в переходах от одних поколений к другим. Превращение исходного генотипа в реально складывающийся в конкретных условиях рассматривается в биологии как элементарный эволюционный акт. Такое преобразование обозримо в пределах небольшого промежутка времени и обычно связывается с минимальными эволюционными единицами-популяциями. Исследование популяции привело к выводу, что данная биологическая единица как раз и представляет собой канал связи исходного и последующего генотипов в новом поколении. Здесь генетическая информация непрерывно воспроизводится (передается), неся в себе также и необходимые коррективы. Эти коррективы реализуются в последующих генотипах, т.е. налицо возобновление не абсолютное, а с учетом фенотипа, фиксирующего влияние новых условий жизнедеятельности. Информация в данном случае не только извлекается и передается, но и качественно реконструируется в соответствии с изменившейся внешней средой.

В целом живое представляет собой единый механизм, когда микроизменения в генетическом материале в конце концов находят отклик в макроскопических преобразованиях живого вещества, т.е. проникают на уровни биогеоценозов, видов и биосферы в целом. Но если ограничиваться циклами от молекулярно-клеточного до популяционного, то биологическое знание не будет выходить за пределы функционально-динамического подхода. В этой связи обратим внимание на то, что в данной ограниченной системе реализуется принцип атомизма (корпускулярности). В самом деле, ведь именно в циклах от молекулярно-клеточного до популяционного наиболее явственно просматривается картина преобразований, когда макроскопические параметры живого объясняются исходя из микрокорпускулярности.

Как и в случае химических систем, значительную роль в биологии играет флуктуативность «микрообъектов» (генов, макромолекул, клеток, отдельных организмов и др.). Например, ошибки в передаче наследственной информации необходимы так же, как и требование надежности этой передачи. Спонтанность мутационных изменений есть основа, на которой формируется пространство поиска оптимального выбора системой пути своего внутреннего структурирования.

Заметим, что учет флуктуативности биологических систем имеет широкий размах. Это выражается и в индивидуальных особенностях каждой системы. В частности, обратим внимание на важный биохимический фактор — на индивидуальность белкового строения живых систем. Известно, что молекулы белков отличаются большой молекулярной массой и состоят из сотен остатков аминокислот. Их перестановки в структурах молекул приводят к образованию большого количества изомеров. Создается колоссальное разнообразие индивидуальных наборов белков. Эта необозримая флуктуативность белкового строения имеет единый макроскопический результат — биохимическую устойчивость к чужеродным веществам. Значит, налицо сохранение системы от внешних воздействий как надежного информационного канала.

Каким же образом принципы функционально-динамического подхода проявляются в изучении биологических систем? Во-первых, происходит поиск механизмов оптимизации биологического процесса, причем оптимум предполагает наличие инвариантов — жизненных констант. Биология развивает представление об инвариантности и сохранении до уровня поиска оптимального результата. Здесь принцип оптимальности есть особый случай инвариантности в живых системах, когда решается проблема возобновления и продолжения живого несмотря на изменяющиеся условия.

Во-вторых, функционально-динамический подход опять-таки опирается на принцип атомизма, на идею корпускулярности и флуктуативности исходных единиц. И хотя связи между микропроцессами и макрорезультатом разворачиваются в сложнейших механизмах биологической регуляции, общая схема, установленная физическим знанием, остается действенной и в биологическом процессе. Несомненно, что в концепциях генов, макромолекул, клеток, особей, популяций и т.д. зафиксированы ступени движения по «вертикали» — от микроскопического основания до макроэффекта, включая биосферу в целом.

В-третьих, биологический процесс (как физический и химический) особым образом детерминирован, что обусловлено авторегуляционной направленностью живого. Биологические системы функционируют в ритме регулирования и канализованности. Сказанное означает, что концепция биологического детерминизма заключается в разворачивании информационного потока. В этом процессе еще много неясного,

ибо для биологической информации важное значение имеет ее оценка с точки зрения полезности, ценности. Данная сторона информации еще не изучена и не включена в теоретические системы. Пока мы лишь понимаем, что в целом речь должна идти о моделях непрерывности живого вещества. Такой путь и есть раскрытие биологического детерминизма.

В заключение отметим, что функционально-динамический подход логически предшествует историческому миропониманию. Прежде чем понять явление во времени, необходимо установить, каким образом происходит функционирование в режиме кратковременности. Поэтому вполне можно считать функционально-динамический подход моментом более всеобъемлющего исторического миропонимания. Функционально-динамический подход разрабатывается в научном познании как подготавливающий переход к эволюционно-исторической картине реальности.

4. ЭВОЛЮЦИОННО-ИСТОРИЧЕСКИЙ ПОДХОД

Складывающееся в различных сферах знания эволюционно-историческое мышление можно рассматривать как новый уровень логико-теоретического осмысления предметного мира, как стратегический курс научного познания. Новое качество заключается в том, что во главу угла ставится задача проникновения в суть мирового бытия с учетом временного существования вещей. Время постигается в качестве содержания материальных систем. Ниже мы кратко остановимся на ведущих концепциях исторического процесса в современных науках о природе.

Прежде всего необходимо рассмотреть учение об эволюционирующей Вселенной, ибо именно от того, как в этом плане представлена Вселенная, зависят другие исторические концепции (например, космогония звезд и планет, генезис химических элементов, проблема космоантропогенеза и др.). Первой попыткой научного объяснения эволюционирующей Вселенной является гипотеза немецкого физика Р. Клаузиуса о «тепловой смерти» физического мира (1865). Согласно этой гипотезе, все виды энергии во Вселенной, поскольку она является изолированной системой, в конце концов должны превратиться в энергию теплового движения, которая равномерно распределится по всему пространству в соответствии со вторым началом термодинамики. В итоге будет достигнуто состояние максимума энтропии. Однако гипотеза «тепловой смерти» не выдерживает критики с точки зрения фактора времени. Вечная и бесконечная Вселенная уже должна находиться в состоянии теплового равновесия, если оно для нее допустимо. Но подобного не наблюдается, а потому либо у Вселенной было начало, либо существуют антиэнтропийные процессы. Позднее выяснилось, что важным антиэнтропийным фактором является гравитация.

Вместе с тем узкие места гипотезы «тепловой смерти» Вселенной преодолевались на пути развития идей физического мира как замкнутой термодинамической системы. Мы имеем в виду известную гипотезу Л.Больцмана о возможности во Вселенной гигантских флуктуаций (1872). По Больцману, физический мир всегда пребывает в состоянии теплового равновесия. Но локально для него допустимы «всплески» негэнтропийного характера — флуктуации. Один из таких «всплесков» как раз и привел к возникновению человека в «нашей» части Вселенной. Дальнейшее исследование проблемы эволюционирующей Вселенной связано с разработкой Ф.Энгельсом концепции круговорота форм движения материи. По Энгельсу, физический мир участвует в непрерывном воспроизводстве высших форм материи. Эти антиэнтропийные процессы необходимым образом возникают в том или ином месте, в то или иное время, если для них создаются подходящие условия. Следовательно, физический мир не является замкнутым в термодинамическом смысле. Он открыт, поскольку соотносится со всем разнообразием более высоких форм материи.

Современная модель эволюционирующей Вселенной опирается на теорию гравитации (общую теорию относительности) и на гипотезу «горячего» прошлого Вселенной. Считается, что эти два теоретические источника достаточно убедительно подтверждаются наблюдательной астрономией. Согласно релятивистской космологии предполагается, что физический мир пребывает в состоянии изотропного расширения, которое началось от некоторой начальной «точки» (сингулярности), когда Вселенная представляла собой бесконечно плотное малое ядро. В ходе расширения Вселенная прошла ряд последовательных этапов, в зависимости от падения плотности, уменьшения давления, утраты упругости, изменения температуры и др. Сменялись «эпохи» физических состояний (адронная, лептонная, фотонная, нуклеосинтез, фрагментация) вплоть до современной звездно-галактической фазы развития. Причем это протекало в едином потоке преобразований — в одинаковом для всех физических систем космологическом времени.

Но в модели «горячей» Вселенной настораживает один прогнозируемый результат. В случае неограниченного расширения (такая возможность оценивается как наиболее вероятная) ожидается весьма неприглядная картина: галактики в конце концов станут несветящимися объектами, все вещество которых будет заключено в «черных дырах» и угасших звездах малой массы. Далее, по мнению специалистов, настанет эпоха гигантских «черных дыр». Последние будут «испаряться» (в силу квантовых процессов), что приведет к полному исчезновению гравитирующих систем. И.С.Шкловский считает, что в своем финальном состоянии Вселенная будет наполнена легкими частицами, носящимися в холодной пустоте на больших расстояниях друг от друга [19].

Напрашивается вывод, а не воспроизводим ли мы в релятивистской космологии новую финалистскую концепцию, напоминающую концепцию «тепловой смерти»? Даже в том случае, когда масса Вселенной будет достаточной для того, чтобы расширение перешло в сжатие, ожидается конечное состояние в виде сингулярной точки, что опять можно расценить как разновидность «смерти». Поэтому совсем не случайно в научной литературе происходит переосмысление выводов космологии «Большого взрыва». Главным моментом такого переосмысления является поиск механизмов воспроизводства, восстановления в духе энгельсовского круговорота.

Помимо господствующей гипотезы «тотального» расширения современное космологическое мышление разрабатывает и неортодоксальные теории. Такие теории предполагают существование множества расширяющихся и сжимающихся метagalктик, пребывающих в относительной независимости друг от друга в определенной космологической среде [20]. Суть этого особого физико-космологического подхода коротко определил И.Л.Розенталь: «Что-то — фон — должен был существовать и до рождения Метagalктики, а если был фон, то естественно допустить, что образование Метagalктики не уникальный процесс» [21. С. 106]. Таким образом, отрабатывается версия, в значительной степени опирающаяся на философско-материалистические соображения. Она представляется перспективной, поскольку базируется на диалектике круговорота, на законе кругообращения основных форм материи [22. С. 123—149].

В свете новейших космологических теорий развивается и другая важная область знания — космогония. Одним из фундаментальных здесь является вопрос, как должны вписываться космогонические модели (развитие звезд, планетарных систем, галактик) в общую структуру развивающейся Вселенной. Конкретно это выливается в поиск первичных флуктуаций (начальных условий), обуславливающих начало крупномасштабной структуры Вселенной. Предполагается, что космогонические гипотезы должны строиться с учетом космологического расширения.

Специфика теоретического воссоздания космогонического объекта заключается в том, чтобы, с одной стороны, удовлетворять требованию изотропного расширения, а с другой — допускать достаточно сильную анизотропию на начальных стадиях расширения, чтобы неизбежно наступила звездно-галактическая эпоха. Для этого надо выбрать вполне определенную скорость расширения. Она должна быть не столь большой, чтобы не позволять гравитирующим массам преждевременно распадаться, и не столь малой, чтобы сжатие не началось раньше того времени, которое требуется для образования галактик. И здесь возникает трудность в обосновании подобного «выбора». Мы должны принять скорость расширения именно такой, какая обеспечила бы условия для

возникновения и развития человека. Трудность заключается в том, что в данном случае мы вынуждены опираться на нефизические соображения.

Итак, признание начальной анизотропии, как и скорости изотропно-го расширения, ограничено присутствием разумного «наблюдателя». «И поскольку, — заключает С.В.Хокинг, — мы не могли бы наблюдать Вселенную с другими свойствами, раз нас в ней не было бы, то можно сказать, что изотропия Вселенной есть следствие нашего существования» [23. С. 370]. Смысл приведенного утверждения заключается в том, что необходимо ограничить свойства Вселенной нашим присутствием. В этом и состоит антропный космологический принцип, впервые четко сформулированный американским космологом Б.Картером [24].

Поскольку все космогонические гипотезы строятся в расчете на переход Вселенной к звездно-галактической эпохе, то тем самым совершается однозначный выбор: конструируется именно такая теоретическая система, которая совместима с человеческим существованием. Поэтому так или иначе человек «тянет» процесс «на себя», а значит, использует антропный принцип. В своем «слабом» варианте (Б.Картер) данный принцип требует учитывать ограниченность наших возможностей в познании космоса собственным присутствием.

Антропному принципу в космологии посвящена обширная научная литература, но его логико-гносеологический смысл остается пока непонятым. Мы полагаем, что эволюционно-историческое воссоздание действительности есть одновременно и привнесение в объект исследования антропно-космического измерения. Поскольку человек познает мир таким, каким он должен быть при разумном «наблюдателе», то и результат познания соизмерим с человеческим существованием, с присутствием человека в космическом мире

Исторические концепции эволюции земной коры, космогонии звезд и планет, космического развития химических элементов, генезиса органических макромолекул, развития органического мира как единой системы и др. содержат человеческий компонент в том смысле, что отражают ступени восхождения к социальной форме движения материи. Поэтому момент восхождения становится одной из фундаментальных характеристик мира материальных вещей в научно-теоретическом и философском познании. Космос в эволюционно-историческом плане становится антропоцентричным. Он как бы устроен для человека, работает на него и поразительно приспособлен к его существованию. Система «космофизическая реальность — человек» обнаруживает в свете современной науки все более глубокие внутренние связи, свидетельствуя об антропности наших представлений о физической субстанции в ее всеохватывающем единстве.

Переходя к вопросу об эволюционизме в химическом процессе, мы

продолжаем космическую тему, ибо если создается образ централизованного на человеческое существование космоса (физической реальности), то вопрос о молекулярных превращениях неизбежно включает в себе идею усложнения молекулярных систем и необходимости их превращения в органическую материю. Важную роль в исследовании этого фундаментального перехода играют научные концепции, разрабатываемые в космохимии, геохимии и биохимии. Данные научные направления вместе с рядом смежных наук создают широкую панораму химической реальности в ее космическом статусе. Речь идет о сложном комплексе взаимоотношений между космогоническим, планетарными и биологическими аспектами химизма, которые только в единстве и могут раскрывать химический историзм.

Космохимия устанавливает, что молекулярные соединения существуют в достаточно плотных межзвездных облаках, содержащих большое количество пылевидных частиц. Причем предполагается, что процессы конденсации пыли и образования молекул взаимосвязаны. Значит, в химизме мы имеем не только естественно протекающий синтез молекулярных соединений, вплоть до простейших органических, но и арену формирования космических систем. Например, химические соединения играют важную роль в образовании протопланетных холодных облаков — зародышей будущих звезд и планет.

Можно считать, что проблема усложнения молекул требует изучения комплекса событий космического масштаба. На этом пути обнаруживается фундаментальный результат — в космосе всегда имеются условия для образования химических соединений. Последние занимают особое место в космическом процессе. В частности, им отведена роль в образовании холодных гравитирующих комплексов. Например, можно выделить такие условия для химизма, как область низких температур, значительные массы космических облаков, достаточно высокие плотности этих облаков, благоприятное внутреннее давление и др. Названные условия весьма распространены в межзвездной среде, потому и вероятность химических превращений в ней весьма велика.

В геохимии химизм рассматривается как момент планетарного процесса. Эволюционирование планеты есть в то же время и развитие химических систем. Причем химизм испытывает качественный скачок, ибо на данном уровне возможность молекулярного разнообразия неизмеримо возрастает. Важно при этом учесть, что в сферу содержательного научного исследования активно включается точка зрения геохимического круговорота. Растет убеждение, что именно в круговороте вещества планеты только и возможно возрастание химического многообразия. Например, все состояния физико-химических превращений можно заключить в трех основных геохимических циклах: магматическом, климатическом и метаморфическом [25. С.110].

Безусловно и то, что оптимальные химические структуры отрабатываются путем их перебора, т.е. путем проб и ошибок. Они пробивают себе дорогу через непрерывные циклы возникновения и исчезновения и приобретают в этих циклах все более надежные предпосылки для усложнений. Реализуется выбор как результат нескончаемого брожения во множестве превращений. Все это и составляет живую ткань исторического процесса. Причем речь идет не о слепом переборе. В механизме эволюционирования, как правильно полагает Н.Н.Моисеев, присутствует критерий выбора [26. С. 13—16]. Существовая длительное время, т.е. возобновляясь в круговоротах, данная форма утверждается как опора для дальнейшего движения. Неэффективные структуры живут недолго, отбрасываются историческим процессом.

Поскольку органическая материя возникает на планетообразных телах, то вопрос о биологической эволюции надо рассматривать в теснейшей связи с геохимическими и геологическими процессами. Биологическая форма движения на Земле есть звено круговорота планетарного вещества и в этой своей роли она функционирует как биосфера, причем жизнедеятельность живого вещества является одной из основных движущих сил геологического процесса. В.И.Вернадский показал, что биосфера обладает огромной преобразующей силой, ее история — история того, как возникают и усложняются в своем внутреннем строении другие планетарные сферы: гидросфера, атмосфера и литосфера. Поэтому возникновение и эволюционирование жизни есть единая система трансформации планетного вещества, его обогащение все более сложными элементами. Возникает единый комплекс косных и живых систем, в котором решающая историческая роль принадлежит живому существу. Биосфера, однажды возникнув, начинает очерчивать именно то пространство возможностей, в котором планетарный комплекс в целом приобретает центрированность на разумную жизнь.

Появление на Земле социальной формы движения материи расценивается как резкое увеличение значения биохимической составляющей всех планетарных процессов. Поэтому можно говорить о новой форме биохимической энергии, которая реализуется как энергия человеческой культуры (В.И.Вернадский). Она и определяет появление особой сферы Земли — ноосферы. Идея выделения из биосферы нового вида планетарного движения является одной из фундаментальных в современной эволюционно-исторической методологии. В ней очерчивается новый этап исторического пути, подтверждается мысль о закономерном возникновении на Земле человека и о перспективе продолжения человеческой истории в иных космических условиях.

Таким образом, эволюционно-исторический подход в современных науках о природе заключается не только в выявлении временного порядка вещей, но и в том, чтобы этот порядок понять в его космическом

назначении. Эволюционизм в физике, химии и биологии есть, по существу, поиск «вселенского» статуса соответствующих систем. Поэтому историзм осуществляется как глобально-космическая концепция, космизм становится одним из фундаментальных принципов эволюционно-исторического мышления. Человеческое познание все с большей определенностью выделяет особую предметную область, в которой изучаемый объект делается причастным космосу и в этом смысле прослеживается в своем историческом времени.

Все глубже проникающий в различные области знания космизм свидетельствует о качественно новом уровне осмысления предметного мира, когда все звенья познания подчинены единому отношению — отношению воспроизводства и временного следования в космическом процессе. Тем самым эволюционно-исторический подход выступает как интегральный, т.е. охватывающий большие пространственно-временные интервалы и многосторонние комплексы событий. На этом пути явления природы обнаруживают свои «мировые линии» — способы включенности в единый мировой процесс развития. В итоге вырисовывается эволюционно-историческая картина природы. Она есть также и форма объяснения единства предметного мира в его всеобщей связи и самообусловленности.

ИСТОЧНИКИ

1. *Перегудов Ф.И., Тарасенко Ф.П.* Введение в системный анализ. М., 1989.
2. *Уемов А.И.* Системный подход и общая теория систем. М., 1978.
3. *Урманцев Ю.А.* Эволюционика. Пушино, 1988.
4. *Блауберг И.В., Мирский Э.М., Садовский В.Н.* Системный подход и системный анализ // Системные исследования. М., 1982.
5. *Бреховских С.М.* Основы функциональной системологии материальных объектов. М., 1986.
6. *Богданов А.А.* Тектология. Всеобщая организационная наука: В 2 кн. М., 1989.
7. *Лойфман И.Я.* Ф.Энгельс и системность диалектического понимания природы // Филос. науки. 1970. № 6.
8. *Вернадский В.И.* Биосфера. М., 1967.
9. *Кузьмин В.П.* Принцип системности в теории и методологии К.Маркса. М., 1980.
10. *Любутин К.Н., Пивоваров Д.В.* Диалектика субъекта и объекта. Екатеринбург, 1993.
11. *Сагатовский В.Н.* Системная деятельность и ее философское осмысление // Материалистическая диалектика и системный подход. Л., 1982.
12. *Новик И.Б.* Вопросы стиля мышления в естествознании. М., 1975.
13. *Кацперский В.И.* Отражение и функция. Роль процессов отражения в детерминации развивающихся систем. Свердловск, 1989.
14. *Стадник В.П.* Фундаментальные подходы в научном познании. Екатеринбург, 1994.
15. *Крымский С.Б., Кузнецов В.И.* Мировоззренческие категории в современном естествознании. Киев, 1983.
16. *Лойфман И.Я.* Принципы физики и философские категории. Свердловск, 1973.
17. *Салам А.* Унификация сил // Фундаментальная структура материи. М., 1984.
18. *Волькенштейн М.В.* Биофизика. М., 1988.

19. Шкловский И.С. Вторая революция в астрономии подходит к концу // *Вопр. философии*. 1979. № 9.
20. Гуревич Л.Э. Об одной фундаментальной проблеме в космологии // *Эвристическая роль математики в физике и космологии*. Л., 1975.
21. Розенталь И.Л. Элементарные частицы и структура вселенной. М., 1984.
22. Лойфман И.Я., Стадник В.П. Единство природы и круговорот материи. Свердловск, 1988.
23. Хокинг С.В. Анизотропия Вселенной на больших временах // *Космология: теория и наблюдения*. М., 1978.
24. Картер Б. Совпадение больших чисел и антропологический принцип // Там же.
25. Ферсман А.Е. Очерки по минералогии и геохимии. М., 1977.
26. Моисеев Н.Н. Алгоритмы развития М., 1987.

Лекция 10
СПЕЦИФИКА
СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНОГО ПОЗНАНИЯ

*Понимание без объяснения слепо,
а объяснение без понимания пусто.*

П.Рикер

1. НАУКИ О ПРИРОДЕ И НАУКИ О КУЛЬТУРЕ

На Международном конгрессе по психологии, состоявшемся в Москве в 1966 г., психолог Дельгадо с большим успехом сделал доклад, в котором рассказал об эксперименте, свидетельствовавшем о том, что в решении *социальных* проблем большую роль могут сыграть *естественные* науки. Речь шла о том, что на взаимодействие между людьми в группе, которая выбирает себе лидера, можно влиять, если вживить микроэлектроды в мозг людей. Дельгадо, в частности, продемонстрировал, что поведение лидера, который обычно обеспечивал себе доминирующее положение за счет угрожающего поведения, можно корректировать, посылая импульсы на имплантированный ему в мозг электрод. Тем самым он убедил аудиторию в том, что, посылая электрические импульсы на материю мозга, человечество в состоянии изменить социальное поведение многих своих членов. Привлекательность этого эксперимента для многих участников конгресса состояла в том, что у психологии вновь появлялся шанс сравняться в строгости и эффективности с другими *естественными* науками. Другие на это возражали, что психология уже прошла этап сомнений, подходят ли позитивистские методы естественной науки для всестороннего изучения человека. Пик этих сомнений пришелся на рубеж XIX и XX столетий, когда Вильгельм Вундт положил начало экспериментальной психологии. На идеалы естествознания ориентировались и основатель психоанализа Фрейд, и глава школы бихевиоризма Уотсон. Так, Фрейд полагал, что психоанализ как научная дисциплина соответствует всем требованиям эмпирической, основанной на фактах науки: понятия психоанализа четко определены, с его помощью можно описывать явления, группировать и классифицировать их, можно использовать эмпирические критерии выдвигаемых доводов. (Другое дело, что эти доводы Фрейда можно легко

опровергнуть, показав, что он не различает мотивы и причины, что в его теории нет теоретических понятий, которые были бы жестко привязаны к наблюдениям и т.д.) Советские психологи Л.Выготский и А.Леонтьев также пытались создать свои психологические системы по образцу классического научного знания.

В 1950—1960-е гг. группа американских психологов (У.Олпорт, А.Маслоу, К.Роджерс, Р. Мэй) основала движение «гуманистической» психологии и провозгласила, что психология должна строиться на иных основаниях, идеалах, преследовать иные цели, нежели те, что предполагаются классической наукой (т.е. той наукой, в которой образцом для подражания являлось естествознание). Акценту на *эксперименте* с человеком в рамках психологии Абрахам Маслоу противопоставляет опору на непосредственное *переживание* и настаивает на том, что исследователь должен эмпатически слиться с объектом своего изучения, то есть погрузиться в мир его переживаний.

В 1970—1980 гг., не без влияния упомянутого эпизода на психологическом конгрессе, среди советских психологов также разгорается дискуссия о том, каким образом психология должна состояться в качестве именно гуманитарной дисциплины. Один из ее участников справедливо подчеркнул, что к человеку нельзя подходить с позиций естественной науки, которая состоит в том, чтобы описать и объяснить те или иные процессы и условия, их определяющие. Нельзя к человеку подходить и с позиций технократических, предполагающих овладение, подчинение, управление им (а именно такую возможность открывает эксперимент Дельгадо). Эти эпизоды из истории современной психологии показательны в том отношении, что отражают сложности, вытекающие из дихотомии *понимающих (гуманитарных)* и *объясняющих (естественных)* наук.

Выделяют три сферы феноменов, которые могут стать объектом познания. Во-первых, существующий независимо от человека мир природы; во-вторых, мир социума, существующий в (и на основе) совместной деятельности людей; в-третьих, внутренний мир человека, его интенции и мотивы, ценности и идеалы. Понятно, что особенности, которыми обладает каждый из этих миров, предполагают и специфику форм их познания, методов, позволяющих эту специфику учесть как можно полнее и тоньше. Если при познании *природы* на первый план выходит *объяснение*, в ходе которого выявляются законы, которым подчиняются природные явления, то, постигая человеческий мир, вряд ли можно абстрагироваться от того, что именно люди с их противоречивыми интересами и разнородными намерениями создают этот мир. Для познания тех смыслов, которыми руководствуются люди, создавая *социальную реальность*, важно *понимание*. Может ли понимание быть научным, в том смысле, в каком научным является объяснение? Главная

проблема здесь та, что понимание предполагает учет вненаучных, донаучных компонентов опыта, оно не может ограничиваться лишь научной теорией. М.М.Бахтин высказался на этот счет, что «истолкование символических структур принуждено уходить в бесконечность символических смыслов, поэтому оно и не может стать научным в смысле научности точных наук. Интерпретация смыслов не может быть научной, но она глубоко познавательна. Она может непосредственно послужить практике, имеющей дело с вещами»[1. С. 362]. Иначе говоря, понимание и интерпретация предполагают иные, нежели научно-теоретические, ориентиры.

Когда же мы имеем дело с внутренним миром человека, помимо понимания значима и *рефлексия* как специфический вид познания. Его особенность состоит в том, что рефлексия направлена на собственно сознание и познание человека. Последние соответственно становятся и объектом познания, и его средствами. Будь то элементарные акты самосознания (попытка отдать себе отчет: а правильно ли я поступил, упреки, которые мы адресуем сами себе, сомнения в себе, размышления над нашим Я) либо сложнейшие стратегии философской рефлексии относительно оснований знания, ее итогом становится перестройка предмета рефлексии, проблематизация границы между внутренним и внешним в существовании человека.

Здесь и состоит принципиальное отличие индуктивного метода естественных наук (разумеется, мы говорим о *методе* с большой долей условности с тем, чтобы вычленить самые принципиальные отличия обсуждаемых типов знания: понятно, что в естествознании существует огромное количество разнообразных *методов*). Главным условием, при котором он может быть применен, является то, что объект должен быть отделен от субъекта, исследующего его. Какие же идеалы существенны для естественнонаучного мышления? Во-первых, субъект познания и его объект противопоставлены друг другу. Субъект познания внеположен тому, что он познает, и в — силу своей дистанцированности — способен постичь все закономерности объекта. Во-вторых, законы функционирования объекта понимаются как позволяющие рассчитывать, предсказывать его поведение. В-третьих, внеположенность субъекта объекту позволяет ему задавать объекту специфические вопросы в рамках эксперимента, изолируя его и контролируя те факторы, воздействию которых он подвергается.

Понятно, что если электрическую цепь или иную техническую систему исследователь вправе включить или отключить, то возможно ли что-то подобное в отношении человеческой психики? Течения истории? Жизни литературного текста? От чистой теории в рамках естествознания требовалась предельная логическая строгость, от эмпирического знания — надежное соответствие данным опыта, от науки в

целом — наличие четких правил перевода с языка наблюдения на язык теории и обратно. Наука порождает знания, модели действительности, то есть создает частичное и специализированное, приспособленное для практических нужд представление жизни. Иначе говоря, наука сильна прежде всего анализом.

Орнитолог может изучать птиц с помощью индуктивного метода, поскольку он сам не является птицей: не имеет значения, какие утверждения — правильные или неправильные — он примет, но они никогда не изменят ни одного свойства ни одной птицы. Ситуация радикально другая, когда историк изучает историю определенного периода либо народа. Тот, кто исследует историю, одновременно и *участствует* в ней. Когда человек, изучающий историю, делает определенные заключения о тех, кто в ней участвует, о ее ходе и закономерностях, уже нельзя утверждать, что эти заключения не повлекут никаких последствий для истории, не изменят что-то в других ее участниках. Ученый-гуманитарий никогда не может быть уверен, имеет ли он дело с тем же самым объектом либо его объект уже претерпел какие-то изменения, рефлексивно реагируя на то знание о нем, которое продуцирует исследователь.

Иначе говоря, пытаюсь постичь особенности того, чем подход историка (или психолога, или лингвиста — словом, тех, кто работает в рамках гуманитарного знания) отличается от подхода орнитолога (или физика, или химика — тех, кто работает в рамках естествознания), мы обнаруживаем, до какой степени наши представления о том, что должен делать ученый, зависят от идеалов именно естественной науки. Именно она надолго определила идеалы и нормы науки, классический рациональный стиль мышления. Гуманитарные и естественные науки порождены различными историческими и культурными обстоятельствами. Классическая рациональность (на складывание которой в XIX—XX вв. повлияли прежде всего естественные науки) воплощает в себе основные установки *модерности*.

Главным для *модерности*, или для *модерна*, по словам Ю.Хабермаса, было «неуклонно развивать объективирующие науки, универалистские основы морали и права и автономное искусство с сохранением их своеобразной природы, но одновременно и в том, чтобы высвободить накопившиеся таким образом когнитивные потенциалы из их высших эзотерических форм и использовать их для практики, то есть для разумной организации жизненных условий» [2. С. 45]. Естествознание, естественная наука, задает образ науки в целом, науки как таковой. Классическая просветительская установка состояла в убежденности в универсальной способности разума. Хабермас подчеркивает важную черту классической науки (читай: естественной), состоявшую в том, что в XVII—XVIII веках она перестала быть уделом посвященных, стала играть в развитии общества принципиально иную, значительную роль,

став источником могущества людей. Успехи естественных наук в XIX в. нашли отражение в *позитивистском* мировоззрении, согласно которому законы социума можно было «исчислить» наподобие законов природного мира.

В науке этого периода преобладала абстрактно-генерализующая установка, предполагающая поиск необходимостей и законов сущего. Свойственная модерности универсализация процесса мышления проявлялась в допущении, что разум всех людей устроен и функционирует примерно одинаково. А коли так, все индивидуальные пристрастия, интересы были сочтены неважными. Мыслящий субъект был уверен в том, что именно его внеположенность миру, отстраненность, а точнее, оторванность от него и обуславливают его право и способность мыслить мир и составляющие его противоречия. В итоге субъект, любое упоминание о нем, любой симптом субъективности «вычищались» из науки. Такой способ мышления Ханна Арендт именует архимедовой точкой зрения: Архимед в поисках точки опоры создал теорию рычага, суть которой в том, что наша власть над вещами увеличивается пропорционально нашему расстоянию от них. В ходе модерности сложился такой способ мышления, для которого свойственна принципиально незаинтересованная позиция мыслителя, отстраненного от проблем и тревог повседневной жизни, способного абстрагироваться от его собственных связей с местом рождения, семьей, этносом, полом.

Предполагаемое равенство всех перед истиной (и воплощающим ее научным текстом) было одним из важных компонентов «проекта модерности» (Ю.Хабермас), составляя фундамент идеологии либеральной демократии, поскольку открывало широкие познавательные перспективы перед каждым, кто мог и хотел учиться. Введенное Р. Декартом представление, что приложение точно избранного метода к любой сфере исследования обеспечит получение желаемых результатов приводило к тому, что процесс изложения полученных ученым результатов расценивался как заведомо второстепенный, выполняющий скорее служебную функцию трансляции готового содержания. Преимущество, отдаваемое в теории познания объективно мыслящему субъекту, было сопряжено со специфическими ограничениями, налагаемыми на его коммуникативные и, в частности, риторические стратегии. Главная из них состояла в том, чтобы изложить результаты своего исследования с максимальной точностью. Эта аккуратность зависела от того, насколько был упорядочен созданный дискурс. Средствами его упорядочения выступали, как правило, постулирование в начале изложения намерений автора, предмета его изучения, оснований, из которых он исходил, и, главное, метода, которому собирается следовать.

Центрированность науки на методе, ошутимое присутствие в научном письме «Метода современной науки» (Х.Г.Гадамер) позволяли

относиться к научному письму как ценностно-нейтральному, производимому людьми, которым каким-то образом удастся существовать вне конкретной идеологической и культурной ситуации. Письмо предназначено было зафиксировать то, что ученые *уже* знали: некоторые результаты, полученные на основе методологически выверенной деятельности. Стремление ученого узнать что-то новое расценивалось как более важное, нежели его способность донести свое открытие до публики. При этом публика мыслилась как недифференцированная группа людей, способная воспринять любой дискурс. Подобно тому как от ученого ожидалось максимальные беспристрастность и объективность, подобные же ожидания адресовались и читателю. И уж меньше всего ученого заботило то, что читатели его текстов могут иметь собственные пристрастия.

«Модерная» модель изолированного интеллектуала, в одиночку создающего новое знание, которое затем подлежит трансляции без каких-либо искажений с помощью максимально недвусмысленного языка, поддерживалась повсеместным доверием к знанию, связанным, в свою очередь, со специфической для модерности культурной посылкой. Она состояла в том, что научные тексты представляют собой воплощение некоторого рационального осмысления той или иной области реальности, изучение которой есть более или менее одинаковая для каждого человека операция, которой язык изложения материала должен способствовать, будучи максимально нейтральным. Эта предпосылка связана с общим для традиционной гносеологии и риторики представлением о научном дискурсе и языке как незаинтересованном представлении фактов либо информации. Одним из следствий этого была неуместность в научном дискурсе вымышленных или художественных средств аргументации, таких как анекдоты, аналогии, басни и пр., а также каких-либо проявлений повседневного знания либо непосредственного человеческого опыта. Все это рассматривалось как оппозиция объективности, как проявление недопустимых для науки субъективности и литературности.

Во второй половине XIX в. стал очевидным кризис классического рационализма. Его субъект-объектная парадигма, предполагающая независимость субъекта-наблюдателя и объекта наблюдения, перестала соответствовать нарастающему убеждению философов и ученых в том, что мир является единой системой, непрерывно развивающейся и самоорганизующейся. Человек в этой системе — не просто наблюдатель, но действующий элемент. Г.Риккерт обратил внимание на то, что науке свойственно непрерывное течение жизни превращать в дискретность понятий, как бы «прорезая» эту непрерывность своими понятиями. Схожую метафору использовал Анри Бергсон, толковавший о «ножницах восприятия», вырезающих из сплошной действительности отдель-

ные кадры. Именно непрерывность функционирования объектов изучения гуманитаристики, их неустойчивость, размытость и границ и предполагает поиск иных методов их постижения. В конце XIX — начале XX века проблемами специфики «наук о культуре» в их противоположности «наукам о природе» занялась Баденская школа неокантианства, пытаясь помыслить разные критерии научности и рациональности для наук о природе и наук о духе, о человеке.

Вначале В.Дильтей в работе «Введение в науки о духе» (1883) и немецкий психолог и историк В.Вундт способствовали популяризации деления наук на «науки о природе» и «науки о духе». Затем в работе «Науки о природе и науки о культуре» [3] Г.Риккерт превращает «науки о духе» в «науки о культуре» и естественнонаучному методу противопоставляет метод исторических наук. Если первый, по мнению Риккерта, удаляется от действительности и сводится к формулированию общих законов, то второй, напротив, действует в рамках наук о действительности. Первый есть метод наук об общем, второй есть метод наук о единичном, поэтому первый есть метод «генерализующий», второй есть метод «индивидуализирующий». Первый есть номотетический, второй — идиографический (можно встретить и написание идеографический). *Номотетический* (от греч. *nomos* — закон, *teteo* — издавать, устанавливать) есть такой метод, или способ познания, который нацелен на установление общего, имеющего форму закона явлений. Понимание общего как закона явлений, предписываемого им разумом — «законодателем», было введено И.Кантом, придававшим в своей философии большое значение юридическим установлениям. *Идиографический* (от греч. *idios* — особенный, необычный, своеобразный, странный, *grapho* — пишу) есть такой метод, или способ познания, который нацелен на постижение объекта в его единственности, неповторимости, уникальности, целостности. Если в естественных науках единичное есть всегда экземпляр, то есть оно подчинено роду — общему понятию, то в истории, пишет Риккерт, единичное включено в более общее, но столь же индивидуальное целое. Мыслитель выделяет два типа общего: общее как родовое понятие (закон) и общее как целое, столь же индивидуальное, как и составляющие его части. Действительность разнородна и непрерывна, и научные понятия приобретают власть над ней, уничтожая ее разнородность либо прерывая ее непрерывность, формулируя закономерные связи. Напротив, исторические понятия получаются на основе *метода отнесения к ценности*, позволяющего отделить в истории существенное от несущественного, а также отличить культурные процессы от явлений природы.

Ценности — это то, что превращает некоторые объекты в восприятии субъекта в благо. Меняются доминирующие культурные ценности — должен измениться, по Риккерту, и процесс исторического образова-

ния понятий. Риккерт фиксирует здесь момент, значимый для понимания того, что отличает гуманитарное познание. Если всякая субъективная заинтересованность в естествознании элиминируется — в целях объективности, то именно *заинтересованность, вовлеченность субъекта, руководствующегося определенными ценностями, в процесс познания, составляет основу гуманитаристики*. Риккерт не рассматривает номотетический и идиографический методы как жестко противостоящие, как если бы первый относился только к естественным наукам, а второй — к наукам о человеке. Их связь видится ему иначе: он считает, что оба метода применимы и в естествознании, и в исторических науках, сосуществуя, притом, что доминирует в каждом конкретном случае либо тот, либо другой. В исторических науках, понятно, главенствует метод идиографический, ибо под ними мыслитель понимал те, что исследуют возникновение принципиально нового, не бывшего прежде — как в природе, так и в обществе. Риккерт подчеркивал, что цель его учения об идиографическом методе — опровергнуть мысль о противоположности науки и истории, то есть обосновать научный статус истории. Для доказательства этого, полагал он, и нужно понятие (или метод) *отнесения к ценности*: «Если мы понимаем какой-нибудь объект индивидуализирующим способом, то особенность его должна быть связана каким-нибудь образом с ценностями, которые ни с каким другим объектом не могут находиться в такой же связи» [4. С. 51]. Без отнесения к ценности история не способна осуществить свою селектирующую функцию, то есть решить, на индивидуальности каких объектов либо событий сосредоточиться как на существенных и *«что именно из их индивидуальности должно быть принято во внимание историческим изложением»* [4. С. 52]. Вне связи с ценностями, убежден поэтому мыслитель, исчезнет и исторический интерес, и сама история. То есть если генерализующий метод предполагает отвлечение от ценностей, то индивидуализующий метод без них невозможен.

В англоязычной литературе с конца XIX века стал общеупотребительным термин «социальные науки» (само название которых указывало на стремление повысить их статус в глазах образованного сообщества, приблизив к наукам естественным). К ним относились социология, география, экономика, демография, этнология и пр. Соответственно к гуманитарным наукам относились психология, литературоведение, лингвистика и т.д. Со временем очевидность такого различия общественных и гуманитарных наук исчезла, в литературе можно встретить синонимическое их употребление, а можно встретить их жесткое противопоставление (на том, например, основании, что первые — структуралистские, количественные по своему характеру, а вторые — герменевтические). Однозначного толкования этого различия в литературе сейчас не встретишь по той причине, что само стремление жестко клас-

сифицировать дисциплины в век проблематизации границ между ними выглядит анахронизмом. Предпочтительнее толковать о *комплексе* дисциплин социально-гуманитарного цикла.

«Поворот от мира науки к миру жизни» (Х.Г.Гадамер связывает его с именами Гуссерля и Хайдеггера) привел к своего рода реабилитации донаучного и вненаучного знания, попыток философии и гуманитарного знания учесть, оправдать и прояснить жизненный опыт людей во всей его широте. Вместе с тем стремление неокантианцев и В.Дильтея обосновать уникальность и неповторимость объекта наук о культуре сопровождалось убежденностью в том, что гуманитарной науке под силу познавать внутренний человеческий опыт *непосредственно*. В связи с этим сторонники специфики гуманитарного познания столкнулись с серьезными сложностями. Во-первых, они не могли предложить критериев различения того, что в нашем опыте относится к другому, а что — лишь к компонентам нашего собственного сознания [5. С. 142—143]. Во-вторых, на каком основании мы предполагаем, что другой в состоянии понять мой внутренний мир (в том числе содержащиеся в нем отличия между тем, как я воспринимаю себя, и тем, как я понимаю другого)? Чтобы ответить на первый вопрос, необходимо было допустить общезначимый, «типический» интересубъективный опыт. Чтобы ответить на второй вопрос, необходимо было ввести понятие «выражения», фиксирующего в переживании то, что можно объективировать, вынести вовне. Тем самым установка на *общезначимость* вступает в противоречие с исходным тезисом сторонников специфики гуманитарного познания о том, что их объект *уникален*.

Противостояние позитивистских и антипозитивистских («романтических»), «овеществляющих» и «персонифицирующих» (термины М.М.Бахтина) настроений, сложившись в истории науки модерности, воспроизводится в современной науке. Крайние полюса этого противостояния (убеждение в том, что все в человеке и в социуме в конечном счете постижимо с помощью понятий и методов естествознания и убеждение в абсолютной специфичности наук о культуре и человеке) редко встречаются в реальной научной практике, ибо одним из итогов XX века стало взаимообогащение гуманитарных и естественных дисциплин.

2. СПЕЦИФИКА ИСТОРИЧЕСКОГО ПОЗНАНИЯ

Размышления Г.Риккерта об индивидуализации и идиографическом методе относились, как мы помним, прежде всего к истории. Несмотря на это, в XIX веке в ней преобладали естественнонаучные установки. Историки были уверены в возможности достижения объективной точки зрения на исторический процесс на основе постижения законов истории, вычленения общих и универсальных тенденций развития социу-

ма. Освобождение истории от мифа, религии, метафизики мыслилось как приближение истории к идеалу «строгой» науки, нацеленной на научное и рациональное постижение прошлого.

По словам М.Хайдеггера, «естественнонаучному эксперименту соответствует в историко-гуманитарных науках критика источников. Это название означает теперь весь комплекс разыскания, сопоставления, проверки, оценки, хранения и истолкования источников, основанное на критике источников и историческое объяснение, конечно, не сводит факты к законам и правилам. Однако оно не ограничивается и простым сообщением о фактах. В исторических науках, не меньше чем в естественных, метод имеет целью представить постоянное и сделать его предметом, предметной история может стать только, когда она ушла в прошлое. Постоянное в прошлом, то, на что историческое истолкование пересчитывает единственность и непохожесть всякого исторического события, есть всегда-уже-однажды-имевшее место, сравнимое» [6. С. 45]. Аналогия Хайдеггера основана на том, что если эксперимент в естествознании позволяет верифицировать гипотезу, изолировав изучаемое явление в лабораторных условиях, что позволяет ответить на интересующий исследователя вопрос и сформировать научный факт, то критика источников историком позволяет отделить факты и вымысел, то есть из массива исторической информации выделить те компоненты, которые можно считать фактами (то, что Хайдеггер называет «представить постоянное и сделать его предметом»). Позитивистская критика источников состояла в максимальной скрупулезности, с какой исследовался фактический материал. Историки при этом считали излишним обращаться критически к своим собственным теоретическим предпосылкам. Сложность, однако, в том, что этот «предмет» более не существует, так как историк имеет дело с прошлым. Отсюда немалая доля произвольности в конструировании исторических фактов. Нередко они буквально «создаются» историком, преследующим определенные научные и идеологические цели, как это получилось с датой принятия 4 июля 1776 года Декларации независимости США [см.: 7. С. 59].

В XIX веке в критической философии истории и эпистемологии исторического знания господствовало убеждение, что познание исторического прошлого состоит в причинном объяснении событий, при этом все причинные объяснения одинаковы по своей природе. Объяснить события в жизни людей означало вывести их из социологических, психологических, а также в конечном итоге биологических и химических причин. Именно против такого рода редукционизма выступил во второй половине XIX века ряд немецких мыслителей, неокантианцы (в частности, упомянутый выше Г.Риккерт) и В.Дильтей, доказывая, что история, подобно другим гуманитарным дисциплинам, следует своим собственным, нередуцируемым правилам. Она изучает конкретные

события и изменения ради них самих, а не обращаясь к ним лишь как к примерам общих законов, и ее целью является не столько *объяснение*, сколько *понимание* человеческих действий. Если объяснение есть метод наук о природе, то понимание есть метод наук о духе (по Дильтею, оно достигается средствами описательной психологии или герменевтики). В ходе критики позитивистских идеалов науки и знания вместо научного способа познания был провозглашен *исторический* способ как приложимый не только к истории как дисциплине, не только к экономике, праву, политической теории, основным разделам философии, но и к индивидуальной человеческой судьбе. Раз знание о человеческой деятельности имеет по преимуществу исторический характер, то не существует неисторического понимания природы человека.

Понятие историчности (широко используемое в рамках феноменологической и герменевтической традиций в целом) фиксирует фундаментальную черту человеческого существования: люди не просто существуют *в* истории: их прошлое, включая их социальное прошлое, преобразуется в их представления о себе и о своем будущем. Поэтому некоторое нетематизированное переживание прошлого является конститутивным для личности, независимо от того, будет ли оно тематизировано, т.е. выразится в научной дисциплине. Дильтей был убежден, что для того, чтобы достичь знания в гуманитарных дисциплинах, необходимо использовать способы понимания, используемые в исторических исследованиях. Поэтому гуманитарные науки не должны искать какие-либо законы. Знание в них носит интерпретативный характер и укоренено в конкретных исторических обстоятельствах. В силу этого оно с неизбежностью субъективно и контекстуально. Дильтеем отвергаются какие-либо обращения к универсальным законам человеческого развития на том основании, что все в истории уникально и специфично.

Тем не менее Дильтею и близким ему по духу Дройзену, Ортеге-и-Гассету было свойственно убеждение, что источником связности, целостности истории, Жизни и жизни индивида является некоторая «идея» — истории, жизни и т.д. Это понятие близко аристотелевской энтелехии, внутренне присущему самим вещам принципу, который обусловливает прохождение ими определенных ступеней исторической эволюции. В отличие от представлений историков Просвещения, осмысливавших изменение с точки зрения той или иной совокупности неизменных качеств изменяющегося объекта и не делавших особого различия между изменением вещей и народов, этот провозглашенный Дильтеем и другими подход был чрезвычайно плодотворным. Тот факт, что Дильтей не в состоянии был задать достаточное теоретическое обоснование вводимых понятий, не отменяет его заслуги в историзации понятий культуры и общества, как не отменяет и того, что понятие идеи жизни и истории составляет первичный и незаменимый логический инструмент для по-

нимания исторических и биографических сочинений. Вместе с тем мы сегодня понимаем, что прошлое не содержит одновременно и исторические феномены, и исторические идеи, жизнь индивидов и некую Жизнь как таковую.

С XIX века в истории обозначились свои полюса, образованные соответственно входящими в нее дисциплинами, тяготеющими, с одной стороны, к естественнонаучной строгости и изучающими по преимуществу общество, его структуры, институты, тенденции, с другой стороны, когда была открыта специфичность культуры, сформировался «субъективный» круг дисциплин, нацеленный на изучение человека как агента истории. Иная конфигурация этих полюсов обозначилась во второй половине XX столетия, когда в итоге интенсивного взаимодействия истории с социальными науками сформировалась так называемая «новая» история, сосредоточенная на проблемах экологии и демографии, экономики и технологии, вооруженная прежде всего статистическими методами социологии и демографии, антропологии и экономики и изучающая структуры и функции социальных институтов, социальные процессы. Это направление развития исторической науки формировалось в скрытой и явной полемике со «старой», нарративной историей, не предполагающей оснащения исторического текста математическими выкладками и активного использования новых теоретических моделей. Однако осмысление «нарративности» истории привнесло свои, и неожиданные, проблемы.

Если история (будь это история урбанизации или история гражданской войны), *рассказывается*, возникает вопрос о том, где пролегает граница между методом научным и методом художественным в историческом исследовании и изложении, проще говоря, что есть история — наука или искусство. Последнюю версию убедительно отстаивал в начале XX века итальянский философ и историк Бенедетто Кроче. Где нет повествования, говорил Кроче, там нет историографии. Одним словом, историки не писали для того, чтобы «объяснять»; они писали для того, чтобы «представлять», рассказывать то, что действительно случилось в прошлом.

Мыслитель считал, что позитивисты заблуждаются, полагая, что *всякое* правильное знание по природе научно. «Истории надлежит не судить, а объяснять, и она должна быть не субъективной, но объективной», — цитирует он распространенное убеждение [8. С. 53] и, категорически возражая против исключения субъективности из исторического познания, формулирует противоположную максиму: «История должна высказывать суждения и обязана быть решительно субъективной» [8. С. 54]. Фактически Кроче был одним из тех мыслителей, кто начал процесс реабилитации повседневных знаний, утверждая, что большая часть человеческой мудрости — это вообще не научные, а общезначи-

мые или прагматические правила. По мнению Кроче, искусство и наука — это разные *способы познания*. А коли история не искала, не подтверждала всеобщих законов, а только «рассказывала то, что случилось», ее невозможно было считать наукой. Желание поместить историю среди наук исходило, полагал Кроче, от двух ложных убеждений: что всякое знание должно быть научным и что искусство было не способом познания, а только стимулом чувств или, наоборот, наркотиком. Для Кроче, в противоположность Дильтею, различие между наукой и искусством лежит в *направлении* процесса исследования, а не в различии между их объектами: в случае искусства — *от интуитивного отношения к миру* в его особенности к *репрезентации мира* как массе частных, в случае науки — *от интуитивного отношения к миру* в его особенности к *подведению частных под понятия*. Кроче пытался развести искусство в целом и искусство истории в частности на основе различных видов интуиций, интуиции *возможного* — в случае искусства в целом и интуиции *действительного* — в случае истории. Для него, как и для Аристотеля, различие между искусством в целом и искусством истории в частности лежит в различии целей. Тогда как искусство дает почувствовать *тотальные возможности* индивидуального существования, искусство истории пытается определить, что же *действительно* приняло определенную форму в мире. Искусство отображает мир опыта, повышая нашу чувствительность к определенным частям его, но в то же время уменьшая нашу чувствительность к другим его частям и показывая нам, что индивидуального и непосредственно-го в отображенных частях.

Вопросом в таком случае становится: каким образом мы узнаем, какие же части мира мы *должны* хотеть познать? Ответ, по Кроче, следует искать в мире человеческого интереса. Исторический интерес — к тому, что уже случилось, к прошлому. То есть если художник мог создавать на основе воображения мир событий, которые лишь *могли иметь место*, историк ограничен репрезентацией событий, которые *уже в действительности имели место*, поэтому угрозой историку была не фальсификация, а воображение, побуждавшее его к отступлению от фактов, содержащихся в записи прошедших событий.

Поскольку главной задачей историка является репрезентация действительного, то изучение документов — это только подготовка к осуществлению его принципиальной задачи, то есть к повествованию, настаивает Кроче. Кроче предвосхитил постмодернистское по духу осмысление истории как по существу дискурсивной активности.

Неслучайно такое движение современной историографии, как *нарративизм*, настаивает на принципиально лингвистическом, по преимуществу, повествовательном характере истории как дисциплины. Задача историка — искать и показывать в прошлом связность. Поскольку ме-

тафизические предпосылки, на которых основывалось историческое письмо, утратили свою достоверность, история потеряла свою цельность, связность и рассыпалась на фрагменты. Язык историка не отражает, но *вносит* связность в прошлое. Основоположителем такой позиции в англо-американской литературе явился Хэйдэн Уайт [9]. Он использовал методологию анализа литературного повествования, разработанную структуралистами и канадским литературным критиком Н.Фраем, применительно к книгам классических историков XIX века (Мишле, Ранке, Токвиль и Бурхардт) и философов истории (Гегель, Маркс, Ницше и Кроче). Уайт заявил, что он трактует историческую работу как то, чем она наиболее явно является: *вербальной структурой в форме дискурса повествовательной прозы*. Поскольку Уайт рассматривал дискурс историков в качестве содержания, которое по своей природе в общем смысле *поэтично*, а в частности *лингвистично*, и которое служит как докритически принятая (усвоенная) парадигма того, чем должно быть именно «историческое» объяснение», это шокировало большинство историков. Сближение их нелегкого исследовательского, считавшегося высоко рациональным и методологически оснащенным, труда с поэзией казалось им неправомерным и обидным. Тем не менее слово «поэтический», использованное Уайтом для подчеркивания литературного характера работы историка, понимается им, среди прочего, в первоначальном смысле слова «пойэсис», что означает создание, сотворение или изготовление чего-либо. Вряд ли кто из историков стал бы отрицать тот факт, что в его деятельности немалое место занимает умственное творчество. Радикализм концепции Уайта состоит в том, что с его точки зрения объяснение есть не что иное, как риторическая стратегия, используемая историком для того, чтобы придать его повествованиям вид объяснения. Мыслитель различает три типа стратегий, которые могут использоваться историками для получения различного рода эффекта объяснения, соответственно, объяснение посредством формального доказательства, объяснение посредством осюжетивания и объяснение посредством идеологического подтекста. В свою очередь, в каждой из этих стратегий возможны четыре возможных способа артикуляции, посредством которых историк может достигать разного рода эффекта объяснения. Для доказательства это модусы Формизма, Органицизма, Механицизма и Контекстуализма; для превращения в сюжет это архетипы Романа, Комедии, Трагедии и Сатиры; для идеологического подтекста это тактики Анархизма, Консерватизма, Радикализма и Либерализма. Конкретная комбинация этих модусов составляет, по Уайту, историографический стиль данного историка или философа истории.

Придание смысла истории на основе установления *типа истории*, которая рассказывается, названо *объяснением посредством осюжетивания*. Если в ходе рассказывания его истории историк придает ей

сюжетную структуру Трагедии, он объяснил ее одним образом; если он структурировал ее как Комедию, он объяснил ее другим образом. Осюжетивание, или воплощение в сюжете, есть способ, каким постепенно раскрывается, что последовательность событий, превращенная в историю, есть история определенного типа.

Придание смысла истории на основании таких модусов доказательства, как Формизм, Органицизм, Механизм и Контекстуализм, названо *объяснением посредством формального доказательства*. Так, Формизм считает объяснение законченным, когда должным образом идентифицирован данный набор объектов, определены его класс, общие и специфические атрибуты и ему придано наименование, удостоверяющее его специфичность. Рассматриваемые объекты могут быть индивидуальными либо коллективными, частными либо общими, конкретными сущностями или абстракциями. Если историк установил уникальность определенных объектов или разнообразие типов или феноменов, он дал Формистское объяснение.

Формистский тип объяснения должен быть найден у Гердера, Карлейля, Мишле, романтических историков и великих исторических рассказчиков, таких как Нибур, Моммзен и Тревелян — в любой историографии, в которой изображение разнообразия, красочности и живости исторического поля считается главной задачей работы историка. В Формистской концепции исторического объяснения центральной в исследовании является уникальность различных агентов, деятельности и актов, которые образуют объясняемые «события», а не «почва» или «сцена», на фоне которой возникают эти сущности.

В сердце Органицистской стратегии лежит метафизическая приверженность к парадигме отношений «микрокосм-макрокосм»; и Органицистский историк видит индивидуальные сущности как компоненты процесса, образующего целое, которое более значимо или количественно отлично от суммы своих частей. Историки, работающие в рамках этой стратегии объяснения, такие как Ранке и многие «националистические» историки середины XIX столетия (Моммзен, Трейчке), подчиняют свои повествования изображению кристаллизации некоторой интегрированной сущности из совокупности по видимости разрозненных событий, важность которой значительнее, чем важность любой из тех индивидуальных сущностей, что анализировались или описывались в процессе повествования. Это придает историческим доказательствам, выполненным по этому типу, качество «абстрактности». Больше того, история, написанная в этом ключе, тяготеет к определению *конца* или *цели*, к которым, предполагается, устремлены все процессы, обнаруженные в историческом поле. Для Органицистской стратегии объяснения свойственно воздерживаться от поиска *законов* исторического процесса, когда термин «законы» сконструирован в смысле универсальных и

инвариантных причинных взаимосвязей на манер Ньютоновой физики, химии Лавуазье или биологии Дарвина. Органицист склонен говорить о «принципах» или «идеях», определяющих индивидуальные процессы.

Механистическая теория объяснения обращается к поиску причинных законов, определяющих последствия процессов, открытых в историческом поле. Такие механицисты, как Бекль, Тэн, Маркс или Токвиль, *изучают* историю с целью угадать действительно управляющие ее действиями законы и *пишут* историю с целью показать в нарративной форме следствия этих законов. Такому подходу угрожает та же тенденция к *абстрактности*, что и Органицистскому. Он рассматривает индивидуальные события как менее важные в качестве доказательства, чем классы феноменов, принадлежность к которым этих событий можно показать; но эти классы, в свою очередь, для него менее важны, чем законы, правильность которых они призваны показать. В конечном итоге для механициста объяснение тогда только считается завершенным, когда он откроет законы, как полагают, управляющие историей тем же образом, каким, полагают, законы физики управляют природой. Он затем прикладывает эти законы к фактам таким образом, чтобы их конфигурации были понятны как функции данных законов. Поэтому у такого историка, как Токвиль, конкретные атрибуты данного института, обычая, закона, художественной формы и тому подобного менее важны в качестве *доказательства*, чем виды, классы и родовые типологии, примерами которых первые являются.

Существенная предпосылка Контекстуализма — что события могут быть объяснены в рамках того контекста, в котором произошли. Почему они произошли именно таким, а не иным образом, должно быть объяснено посредством открытия их специфических отношений с другими событиями, происшедшими в окружающем их историческом пространстве, уточнения функциональных взаимосвязей, существующих между агентами и силами в данный исторический период. Цель Контекстуалистского объяснения — определить нити, соединяющие изучаемых индивидуума или институт с их специфическим социокультурным «настоящим». Примеры такого рода объяснительной стратегии могут быть найдены у любого, как подчеркивает Уайт, стоящего историка, от Геродота до Хейзинги, но как доминирующий принцип объяснения в XIX веке он находит выражение в работах Якоба Бурхардта. Он конструирует реальные отношения, предполагаемые существующими в конкретных времени и месте, а их первые, последние и материальные причины могут никогда не быть известны.

Контекстуализм может изолировать в качестве объекта изучения *любой* элемент исторического поля, будь это столь большой элемент, как Французская революция или столь маленький, как один день жизни конкретной персоны. Затем он подбирает нити, связующие объясняе-

мое событие с различными областями контекста. Нити определяются и прослеживаются вовне, в окружающее природное и социальное пространство, в рамках которого событие произошло, а кроме того, и ретроспективно, чтобы определить «истоки» события, и перспективно, чтобы определить его «воздействие» и «влияние» на последовавшие события. Эта операция прослеживания завершается в той точке, в которой нити либо исчезают в контексте некоторого другого события или сходятся, чтобы обусловить появление некоторого нового «события». Цель этой операции не в том, чтобы интегрировать все события и тенденции, которые могут быть идентифицированы в целом историческом поле, но скорее в том, чтобы увязать их вместе в цепи временных и ограниченных характеристик ограниченных областей явно «значительного» явления.

Если историк, склонный к Контекстуализму, станет объединять изученные им различные периоды во всеобъемлющий взгляд на исторический процесс в целом, он должен двинуться вовне Контекстуалистской рамки — либо к Механистической редукции данных с точки зрения предположительно управляющих ими «вневременных» законов, либо к Органицистскому синтезу этих данных с точки зрения «принципов», которые, предполагается, раскрывают *цель*, к которой устремлен весь процесс на длительном временном промежутке.

Наконец, идеологическое объяснение Уайт связывает с тем обстоятельством, что, как он это формулирует, по-видимому, в каждом историческом описании реальности действительно существует нередуцируемый идеологический компонент. Иначе говоря, сама претензия на отличие прошлого от настоящего мира социальной мысли и практики и на определение формальной связности этого прошлого мира *предполагает* представление о том, какую форму должно принять это знание о современном мире, постольку, поскольку он *непрерывен* с этим прошлым миром. Приверженность к определенной *форме* знания предопределяет *типы* обобщений, которые делаются о современном мире, типы знания, которые о нем можно иметь, и отсюда типы проектов, которые можно оправданно рассматривать в целях изменения этого настоящего или бесконечного упрочения его в его сегодняшней форме. Идеологические измерения исторического описания отражают этический элемент в занятии историком определенной позиции по поводу природы исторического знания и выводов, которые могут быть извлечены из изучения прошлых событий для понимания настоящих. Под термином «идеология» Уайт имеет в виду набор предписаний для занятия позиции в современном мире социальной практики и действия в соответствии с ней (либо изменять мир, либо упрочивать его в его сегодняшнем состоянии); такие предписания сопровождаются доказательствами, претендующими на авторитет науки или реализма. Следуя ана-

лизу Карла Манхейма в «Идеологии и утопии», он, как уже сказано, постулирует четыре основных идеологических позиции: Анархизм, Консерватизм, Радикализм и Либерализм.

Эти термины представляют разные отношения к возможности сведения изучения общества к науке и желательности этого: различные представления об уроках, которые могут преподавать науки о человеке; различные представления о желательности изменения или упрочения статус-кво; различные представления о том, какие направления должно принимать изменение статус-кво и какими средствами оно может быть достигнуто; и, наконец, различные ориентации во времени (ориентации в отношении прошлого, настоящего или будущего как хранилищ парадигм «идеальных» форм общества). Так, все четыре идеологические позиции признают неизбежность социального изменения, но представляют разные взгляды как на его желательность, так и на оптимальную скорость изменения. Что касается скорости рассматриваемых изменений, консерваторы настаивают на «естественном» ритме, в то время как либералы отдают предпочтение тому, что может быть названо «социальным» ритмом парламентских дебатов или таковым образовательного процесса и электоральных споров между партиями, которым вверено наблюдение установившихся законов правления. Напротив, радикалы и анархисты допускают возможность резких трансформаций, хотя первые склонны больше значения придавать власти, необходимой для произведения таких трансформаций, более чувствительны к инерционной тяге унаследованных институтов, а потому более, чем вторые, озабочены разработкой *средств* достижения таких трансформаций.

Однако для их различных представлений о *форме* исторической эволюции и о *форме*, которую должно принимать историческое знание, значима *ценность*, придаваемая текущему социальному истеблишменту. С точки зрения Манхейма, различные идеологии конструируют проблему исторического прогресса различными путями. То, что «прогресс» для одной, есть «декаданс» для другой, с получающим различный статус «настоящим временем», как вершина или период крайнего упадка развития, в зависимости от степени отчуждения в данной идеологии. В то же время идеологии ценят разные парадигмы формы, которую должны принимать доказательства, призванные объяснить «что случилось в истории». Эти различные парадигмы объяснения отражают более или менее «научные» ориентации различных идеологий.

Поэтому, к примеру, радикалы разделяют с либералами убеждение в возможности рационального и научного изучения истории, но их представления о том, из чего могла бы состоять рациональная и научная историография, различны. Первые ищут законы исторических структур и процессов, вторые — общие тенденции или основное направление развития.

Книга Х. Уайта «Метаистория. Историческое воображение в Европе девятнадцатого века» (1973) породила целую тенденцию «формально-го» анализа исторического знания, показав, что не только аналитическое толкование исторического объяснения, но и «поэтическое» его прочтение может быть достаточно строгим и эвристичным. Во-вторых, его работа одной из первых продемонстрировала, что взгляды на одни и те же области истории, на задачи исторического мышления, воплощенные в работах историков-современников (работавших в XIX веке), могут быть альтернативными. Объясняя одни и те же сведения и факты, эти историки использовали радикально отличные формальные приемы и совершенно различным образом использовали сложившиеся к этому времени понятия. В-третьих, заявляя, что там, где один историк может считать своей задачей обращение, в лирической или поэтической манере, к «духу» прошлого, другой может усматривать свою задачу в проникновении в суть событий, в раскрытии «законов» или «принципов», находящихся в «духе» определенного века лишь свое проявление или феноменальную форму, Уайт продемонстрировал глубокую релятивность того или иного понимания истории, ее описания и объяснения, невозможность претензии какого-то одного исторического направления или стиля претендовать на продуцирование «научного» (или «реалистического») объяснения набора событий. Однако уравнивание Уайтом различных способов исторического описания и объяснения представляется нам спорным и неправомерным.

Нечто подобное в I томе своего труда «Время и рассказ» осуществляет Поль Рикер [11]. Основываясь на своих ранних исследованиях по языку, в особенности по языку литературы, а также результатах аналитической философии действия и философии истории, мыслитель обосновывает глубоко повествовательный характер человеческой истории. И, как и Уайт, он использует полученные теоретические результаты применительно к сочинениям историков. Однако, в отличие от Уайта, объект его внимания — не классические историки, а авторы школы Анналов, провозгласившие не-нарративный характер исследовательской деятельности, их собственной в том числе. Однако Рикер показывает, что в скрытой форме повествовательная структура присутствует и в их сочинениях.

Нарратив создает темпоральный смысл за счет задействования сюжета. Именно сюжет связывает события в упорядоченную последовательность. Тем самым нарратив соответствует извечному стремлению людей вырваться из непрерывного потока времени, обозначая в нем начальные и конечные пункты происходящих с человеком событий, его дел и переживаний. П. Рикер обращает специальное внимание на то, что проблема нарративности оборачивается вопросом о том, могут ли исторические события быть правдоподобно представлены с использованием таких структур и приемов выражения, что задействованы в сфе-

ре художественной литературы. Он допускает, что истина, получаемая посредством повествования, может не подходить для исторического либо биографического изучения, целью которых является «объективность» (если такая цель вообще когда-либо была реализованной). Однако, согласимся, здесь раскрывается любопытный факт человеческой реальности. Он состоит в том, что нет большой разницы между тем, верны или ложны истории, которые мы рассказываем: вымысел, так же как и правдоподобная история, способен дать нам идентичность (П.Рикер). «Правдивая» или «аутентичная» история не есть такая, что достигает или даже задается на основе объективной исторической проверяемости. Ей нужно только быть, как сказал в своей автобиографии К.Юнг, «моей сказкой, моей истиной». В конце концов, мы как рассказывающие истории существа говорим в такой же большой степени аллюзиями, символами и метафорами, в какой высказываемся в логике «объективных фактов».

С точки зрения герменевтики, история есть интерпретативная дисциплина, которая не вправе рассчитывать на полное соответствие событиям прошлого, но должна предпринимать повествовательные реконструкции в языке. Тем самым поставлена под вопрос мечта об объективной истории. Знание прошлого не есть какие-то неопосредованные дискурсом сведения, ибо история — та область, в которой не может быть интуиции, но есть только реконструкция. Историческое повествование представляет собой не просто нейтральное зеркало прошлого, но герменевтическое видение прошлого как целостного феномена: как постепенного освобождения от определенных классовых структур, как трагедии, как прогресса в осознании свободы и т.д. Тем самым исторический дискурс попадает в промежуточную область между фактом и вымыслом; это то, что побудило французского историка Поля Вейна сказать, что «история есть подлинный роман». Отличает историю от литературы то, что, предполагается, события, связанные с ней, действительно имели место. Объединяет историю с литературой ее зависимость от нарративного дискурса и креативный синтез с целью придать событиям смысл. Как и традиционная литература, история стремится к завершенности и полноте, но может достичь этого только посредством отбора и обращения к формальной трехчастной (начало-середина-конец) структуре повествования, которая, далее, предполагает «открытие» в событиях прошлого разного рода телеологий. История без интерпретативного повествовательного воплощения, которое придает смысл связанным с ней событиям, была бы обедненным подходом к человеческому опыту и социальным взаимодействиям.

Такое рассмотрение исторического дискурса не отвечает позитивистскому стремлению к эмпирической точности и незаинтересованности, открывает доступ для возможного искажения, конструирования про-

шлого, которое отвечает, скажем, чьим-то идеологическим целям. В то же время осознается, что незаинтересованность наблюдателя, рассказчика, историка есть идеал, вряд ли достижимый с герменевтической точки зрения. Позитивистские принципы приложимы прежде всего к необходимому эмпирическому анализу событий, который предшествует действительному историческому «письму». Х. Уайт убежден в этой связи, что если бы историки признали вымышленный компонент своих повествований, это бы не означало деградации историографии к статусу идеологии либо пропаганды. Фактически это признание служило бы как потенциальный антидот склонности историков становиться жертвами идеологических «предпонятий», которые они не признают в качестве таковых, но чтят как «корректное» восприятие того, как в истории дело обстоит «на самом деле».

Таким образом, один из поводов для неутихающих дискуссий образует простой вопрос: должен историк рассказывать историю, то есть повествовать, или, иными словами, излагать свой материал в хронологическом причинно-следственном порядке на основе схемы классического повествования «начало-середина-конец»? Нешуточность ответа на него обусловлена тем, что в случае, если историк придерживается представления об истории как прежде всего аналитической деятельности, нацеленной на поиск универсальных законов, он будет сочтен исповедующим модернистские представления, и, напротив, если он соглашается с тезисом о «нарративном» характере истории, он так или иначе не чужд постмодернистскому умонстроению. Сторонники последнего, работающие в рамках таких дисциплин, как история науки, социология науки, социальная критика, постструктуралистская литературная теория и риторика, исходят из того безусловного факта, что исторические повествования, как и литературные, имеют перформативное измерение, что открывает возможность идеологического использования исторического дискурса, которое скрыто служит формированию и продвижению вполне определенных образов человека и истории. Люди склонны обманываться и впадать в самообман, становиться жертвой недоумений и создавать самооправдывающий дискурс, так чтобы финальные заключения о смысле и предназначении, логике и движущих силах истории были сделаны отнюдь не с нейтральной точки зрения. Так, истории сильно отличаются в зависимости от того, рассказаны они «Востоком» либо «Западом», «богатыми» либо «бедными», «ими» или «нами».

3. ИНТЕРПРЕТАЦИЯ КАК ПОЗНАВАТЕЛЬНАЯ КАТЕГОРИЯ

О «зазоре», который всегда остается между тем, что есть мир в его постоянном изменении, и теоретическими схемами, размышлял Ф. Ницше. Мыслитель полагал, что интерпретация есть своего рода фунда-

ментальная обязанность субъекта: коли реальность находится в непрерывном становлении, значит, вариантов ее постижения, перспектив ее рассмотрения может быть бесконечно много. Для субъекта, настаивает Ницше [12. С. 491], возможно только *перспективное* зрение, только *перспективное* познание: иначе, чем интерпретируя, субъект существовать не может.

Эта идея Ницше предваряет экзистенциально-онтологическое понимание интерпретации и понимания М.Хайдеггером. Всякому пониманию предшествует предпонимание, в его горизонте, в горизонте языка человек существует всегда, что составляет предпосылку интерпретации философских и поэтических текстов. Сами тексты тоже понимаются не просто как предмет истолкования, на который распространяются какие-то технические задачи истолкования, но как феномены, через которые проговаривается самое бытие, как формы жизни языка. Вопросы, адресованные языку, позволяют подступиться к «забытому» в самом бытии, восстановить то, что некогда было ведомо, но подверглось забвению, отодвинулось, стерлось временем и расстоянием. Интерпретация (в смысле интерпретации текста) возможна лишь постольку, поскольку наличествует онтологическое понимание: «Мы уже есть в мире до того, как становимся субъектами, противопоставляющими себе объекты, чтобы судить о них и подчинять своему интеллектуальному и техническому господству», — так П.Рикер подытоживает существо постхайдеггерианской герменевтики и формулирует из факта первичности бытия человека в мире важный эпистемологический вывод: «Не существует понимания самого себя, не опосредованного знаками, символами и текстами» [13. С. 83]. Исходя из индивидуального человеческого опыта герменевтика настаивает, что этот опыт достигает выражения и эксплицитного понимания только в семиотической сфере и что, далее, семиотическая сфера не есть лишь дублирование полностью сформировавшегося, но невыраженного понимания, а напротив, самое понимание (в том числе и самопонимание человека) впервые возникает только на уровне выражения. Герменевтика предполагает, что самопонимание субъекта есть интерпретативный процесс, где мы должны признать интерпретацию в качестве интегральной части самого бытия субъекта. Эта позиция, которая предполагает отрицание как субъективизма, так и классической метафизики субъекта, проблематизирует самопонимание человека, рассматривая «Я» как опосредованное своей собственной интерпретативной активностью. «Я» скорее становится продуктом либо импликацией такой активности, нежели отраженным либо заключенным в наших рефлексивных актах. Рефлексия личности поэтому должна быть рассмотрена как креативный процесс самоконституирования.

Проблемы интерпретации многообразны. Так, проблемой является

временная дистанция между текстом (автором) и интерпретатором. Эта дистанция является условием продуктивной интерпретации. Так, историческое событие либо тенденция, чтобы быть понятным, должны достичь своей завершенности, «очиститься» от второстепенных деталей, сиюминутности.

Проблемой является *множественность интерпретаций*. Для мыслителя либо студента, воспитанного в традициях монологического сознания, не предполагавшего возможность разных прочтений одного и того же текста, но, напротив, настаивающего на необходимости одной, единственно верной интерпретации, множественность интерпретаций — досадная помеха. В качестве господствующей доктрины, контролирующей интерпретацию, может выступать философская школа (марксизм в его функционировании в качестве господствующей идеологии в советское время) либо идеалы классического естествознания (в рамках которого допускалось лишь *одно* описание и объяснение данной совокупности эмпирических сведений). Ж.Деррида называет такой вид интерпретации основанным на «начале», «центре», каковым является господствующая доктрина, задающая интерпретации жесткие концептуальные рамки и сводящая собственно интерпретацию к контролируемому приложению определенных понятий [14]. Понятно, что в рамках такого подхода к интерпретации факт возможной множественности истолкований есть крамола, есть нечто, угрожающее научности и объективности.

По Деррида, противоположный тип интерпретации состоит в принятии самого множественности в качестве исходного принципа. П.Рикер также полагает, что «конфликт интерпретаций» неизбежен, поскольку любой текст предполагает множество прочтений, что вытекает из множественности смыслов, открытых одновременно человеку. Конкретный «конфликт интерпретаций», который лег в основу одноименной работы П.Рикера, состоял в сосуществовании в психоанализе «энергетической» (понимание психического на основе модели энергии, напряжения и разрядки) и «смысловой» интерпретаций (толкование психического на основе причин и следствий и его описание на основе намерений и мотивов). В этом конфликте проявляется напряжение между полярными установками, сциентистской и антисциентистской, ориентации на строгую науку и допущения «нестрогости» психоаналитического учения. Что касается интерпретации, то и первый, «доктринальный», и второй, «альтернативный», подходы к ее пониманию, противоположные ее типы сосуществуют в современном гуманитарном познании.

Проблемой является *интерпретация «вещей» и текстов*. Различают «первичную» и «вторичную» интерпретации. Первая имеет дело с человеческой деятельностью, историческими событиями, людскими судьбами, поведением природных объектов и поведением людей. Вто-

рая, «истолкование истолкования», «интерпретация интерпретации», имеет дело с текстом, толкует его смысл в соотношении с другими текстами данного автора («корпусом» его сочинений), а также в связи с социально-культурным контекстом создания текста.

Наконец, проблемой является *роль автора в существовании текста*. Исходный постулат состоит в доверии автору, в признании за ним права определять ведущие смыслы текста. Традиционная уверенность истолкователя в том, что ему ведомо, «что хотел сказать автор», восходит к идеалам знания, сложившимся в модерности, согласно которым субъект с его ценностным миром, привязанностями и предпочтениями изгонялся из познания. Эти тенденции перекликаются с постструктуралистскими идеями о «смерти автора», высказанными Р.Бартом, М.Фуко и др. Их идеи состоят в том, что значение текста может изменяться даже для самого автора, что временная дистанция, с которой толкуется текст, может выявить в нем смыслы, для самого автора закрытые, что авторские интенции — дело второстепенное по сравнению с тем, что «значит» текст сам по себе. Можно сказать, что варианты осмысления проблемы «автор — текст» многочисленны, простираясь между полюсами безоглядного доверия автору и деконструктивистской подозрительностью. Современная риторика анализирует язык текста, созданного в рамках той или иной дисциплины, чтобы исследовать выбор означающих и его влияние на связи между означающими и сконструированными объектами знания. Текст рассматривается как репрезентация объектов мира, объектов, которые конституированы совместно с другими, работающими в данной дисциплине объектами кооперативного действия. Но текст не просто воспроизводит современные языки дисциплины, он должен содержать нечто новое, часто — новый способ письма. Материальный труд письма, происходящего в определенное время и в определенном месте, обрекает автора на членство в некоторой общности, локализует ее идеологически и предполагает интерсубъективные отношения автора-писателя и читателя.

Различение между *пониманием* и *интерпретацией* состоит, по мнению П.Рикера, в том, что первое относится к проникновению в чужое сознание с помощью его внешнего выражения (не только речь, но и язык тела — жесты, позы), а вторая относится к особому виду понимания, нацеленному на письменные знаки [15. С. 3—4]. *Интерпретация есть процесс выявления смысла события или опыта*. Смысл определяется с точки зрения намерений (интенций) и действий людей. Смысл троичен: он предполагает взаимодействие между (1) личностью, (2) объектом, событием, или процессом, (3) действием, предпринятым в отношении этого объекта, события, процесса. Интерпретация проясняет смысл. Она может перевести сказанное на одном языке в смыслы и коды другого языка. Интерпретация выявляет смысл, содержащийся во

взаимодействии либо в тексте. *Понимание есть процесс схватывания того, что интерпретируется в ситуации или тексте.* Когда мы едем за рубеж, мы не можем понять обращенную к нам просьбу, пока мы не способны перевести ее на родной язык. Интерпретация предшествует пониманию. Соответственно *герменевтика есть дисциплина, описывающая приемы интерпретации текстов.* Специфику герменевтики Поль Рикер связывает со структурой «вопрос — ответ». Среди задаваемых тексту и его создателю вопросов есть, по Рикеру, и такой: «Что значит понимать?».

Ответы, которые на этот вопрос давала герменевтическая традиция, были обусловлены временем и социально-культурным контекстом. З.Бауман выделяет модернистскую и постмодернистскую версии герменевтики, которые сложились соответственно в рамках «законодательного разума» модерности и «интерпретативного разума» постмодерности [16. С. 52—55]. По мнению Баумана, основоположник современной герменевтики Шлейермахер более всего заботился о том, чтобы исправить неверное понимание. Мыслитель был убежден, что то понимание, на которое способен человек без помощи эксперта по пониманию, заведомо обречено на неудачу. Больше того, это Шлейермахер породил распространенное до сих пор убеждение, что и понимание автора текста ниже по своей глубине того понимания, на которое способен эксперт-интерпретатор, вооруженный необходимой методикой. Дильтей, осмысляя феномен герменевтического цикла, также демонстрирует зависимость от авторитарности разума модерности, полагая, что чем дальше во времени и пространстве отстоит интерпретатор от интерпретируемого произведения, тем более велики его шансы дать верную интерпретацию. В итоге, по мнению Дильтея, читатели, принадлежащие к исторически поздней культуре, обладают привилегией более точного понимания по той простой причине, что в соответствии с логикой прогресса принадлежат к исторически более продвинутой культуре.

Мыслителем, который восстановил в правах право всякого человека — профессионала или нет — быть герменевтиком, был, согласно Бауману, Х.Г.Гадамер, заявивший в работе «Истина и метод» [17], что «понимание не есть, на самом деле, высшее понимание». Х.Г.Гадамер понимал деятельность герменевтика не как разработку каких-то специальных методов понимания, а как прояснение условий понимания, среди которых немалое место занимают предрассудки, предпонятия, то есть все те фоновые знания, или, по терминологии М.Поляни, неявное знание, в существо которого человек себе отчета не отдает и, следовательно, не может поставить под свой полный контроль процесс понимания. Наряду с Гадамером в разработке, как Бауман ее именует, стратегии интерпретативного разума, участвовали Фрейд, Хайдеггер, Витгенштейн,

Рикер, Деррида. У нее две главных особенности. Во-первых, она диалогична (в отличие от претензии на монолог законодательного разума). Во-вторых, в отличие от законодательного разума, она не претендует на возможность «высшего», «лучшего» понимания, то есть отказывается от стремления корректировать здравый смысл и те варианты понимания, которые возникают в рамках повседневной жизни. Проявлением стратегии интерпретативного разума явился «интерпретативный» поворот в социальных и гуманитарных науках во второй половине XX столетия, который был следствием утраты доверия к эмпиристским исследовательским программам. В социологии и методологии науки усилилось внимание к невозможности свободного от теории наблюдения, так и пронизанности интерпретацией каждого момента научного исследования, что поставило под вопрос представление о теории как о проверке гипотез. Свойственный науке модерности постулат объективности и фактичности знания игнорировал тот неизбежный момент создания любого текста, в том числе и научного, что любое обращение к фактам и их изложение тесно переплетено с их интерпретацией, что *факты невозможно использовать, не отбирая их и не помещая в некоторый объяснительный контекст.*

Процесс познания реальности основан на использовании ряда *типических схем*, которые складываются в сознании человека по мере того, как он подвергается социализации. Социальная реальность оказывает влияние на его ожидания, поведение, ценности, но и индивид способен вносить коррективы в социально конструируемый образ мира. Те знания, которыми человек оперирует в повседневности, не носят узкоспециализированного характера, составляя так называемое повседневное знание, близкое к здравому смыслу. Динамика отношения к вненаучному знанию в европейской и отечественной эпистемологии может быть представлена как переход от логики «или-или» (предполагавшей преимущество научных представлений о сущем с соответствующими им стандартами доказательности и т.п. и, напротив, заведомую неполноценность и второстепенность «не дотягивающих» до науки способов постижения действительности) к логике «и то и другое». Ее вызвало к жизни постепенное осознание того, что знания людей, если и эволюционируют, то отнюдь не в направлении «подтягивания» ко все большей научности. Развитие теории познания, когнитологии, философии языка, социальной психологии в последние десятилетия отмечено нарастающим пониманием существенности тех форм рациональности, которые укоренены в опыте, языке, в установлениях данной культуры. Исследования функционирования социального знания А.Шюцем, этнометодология Г.Гарфинкеля, интеракционизм Дж.Мида и Э.Гофмана, анализ естественного языка Л.Витгенштейном и Дж.Остином, теория социальных представлений С.Московичи продемонстрировали су-

шественность и весомость повседневных знаний для понимания происходящего с людьми.

Интерпретативный подход главенствует в целом ряде дисциплин: педагогика, история, антропология, психология, социология, политическая наука, юриспруденция, литературоведение, лингвистика, философия. Его складыванию способствовали такие школы и тенденции, как Чикагская школа в социологии, этнометодология, case-studies метод, символический интеракционизм, феноменология, культурные исследования, герменевтика, интерпретативная антропология, интерпретативная социология, герменевтика, феноменология. Понятно, что стратегий и разновидностей интерпретации в социальных и гуманитарных науках много. Они отличаются мерой теоретической нагруженности. Одни интерпретаторы исходят из некоторой глобальной теоретической схемы, другие ограничиваются тем, что сосредоточиваются на звучании индивидуального «голоса». Одни формулируют «идеальные типы» и оценивают результаты интерпретации в терминах эмпирической адекватности, эмпирической валидности, другие полагают, что само формулирование такого рода идеальных конструкций угрожает недостатком чувствительности к специфике индивидуального переживания. Одни сосредоточены на наблюдаемых параметрах человеческого действия, другие, напротив, исходят в своем анализе действий из таких субъективных понятий, как Я, интенция, смысл и мотив. Одни сосредоточиваются на повседневных, само собой разумеющихся компонентах коммуникации людей, другие ищут те «пиковые переживания», те «поворотные пункты» в жизни человека, после которых он становится другим.

Номотетические исследования стремятся к абстрактным обобщениям, обобщенным моделям, часто предлагают внеисторические объяснения, часто они проводятся как сравнительные, кросс-культурные, компаративные, то есть в их основе — предположение, что изучаемые процессы превосходят данную культуру. Специфические комбинации смыслов, которые могут быть задействованы в рамках данного конкретного случая, в рамках данной культуры, в рамках данного подхода, приносятся в жертву межкультурным универсалиям.

Идиографическое исследование исходит из того, что каждый индивидуальный случай уникален. Это значит, что в ходе и в результатах исследования должны быть слышны голоса и действия индивидов, о которых идет речь. Для исследования переживания индивидов «изнутри» служат «плотные описания» — отчеты, тексты, нацеленные на то, чтобы схватить смыслы и переживания индивидов в затруднительных ситуациях, на то, чтобы раскрыть понятия, которые люди используют, когда взаимодействуют друг с другом и осмысливают свой опыт.

В социальных науках возможны интерпретативные исследования двух типов: чистая интерпретация и интерпретативная оценка. Первая наце-

лена на достижение осмысленной интерпретации социальной и культурной проблематики. Вторая связана с принятием решений, здесь исследование фундаментальной общественной проблемы предпринимается с целью снабжения практиков рекомендациями. Такого рода исследование выполняется с точки зрения «подопытных кроликов» — так исследователи иногда иронически именуют тех людей, для кого предназначены те или иные социальные программы. Исследователи здесь придерживаются точки зрения той или иной партии (радикальной, консервативной) либо работают на правительство, принимая соответственно его сторону, но это не значит, что другие исследователи свободны от такого рода «партийности». Свободное от ценностей и пристрастий исследование невозможно: каждый исследователь привносит свои предположения в процесс исследования. Это зафиксировано в термине *герменевтический круг*, или *герменевтическая ситуация*. В этом круге находятся все исследователи. Это значит, что, прежде чем приступить к процессу интерпретации, исследователь должен сформулировать существо своего подхода, прояснить, насколько это возможно, смыслы и ценности, из которых он исходит.

Интерпретативное исследование, имея феноменологический характер, противоположно естественнонаучному эмпиризму. Логический позитивизм исходил из того, что язык естественных наук должен стать языком наук гуманитарных. Иначе говоря, те суждения о социальном мире, которые невозможно было верифицировать, считались к делу не относящимися. В итоге суждения о субъективности, интенциональности, смыслах из сферы внимания науки исключались. Интерпретативная парадигма основана на изучении, выражении и понимании субъективного человеческого опыта.

Естественнонаучная традиция в социальных науках стремится к причинному объяснению социальных феноменов на основе аналитического языка, который далек от языка повседневной жизни. Интерпретативная парадигма отвергает причинные модели и методы анализа. Вопрос «почему» заменяется вопросом «как», то есть как взаимодействующими индивидами организованы, воспринимаются и конструируются социальный опыт и социальное взаимодействие. Естественнонаучная традиция исходит из теоретической понятийной рамки, независимой от мира взаимодействующих индивидов. Ее суть в том, что человеческое поведение может быть категоризовано и анализируемо на основе понятий большой или среднего уровня теории (созданной Марксом или Дюркгеймом, Мертоном или Хабермасом). Поэтому непосредственный жизненный опыт индивидов проскользнет без следа сквозь категориальные сети, состоящие из «разделения труда» и «искаженной коммуникации».

Интерпретативная парадигма заключена, по способу своего выра-

жения, в понятиях повседневной жизни, в том, что Морис Мерло-Понти — сторонник описательной феноменологии — называл «прозой мира». Ситуации и переживания, образующие повседневную жизнь, не подгоняются под экспериментальное, статистическое, сравнительное, причинное. Каждая жизненная ситуация неповторима, поскольку образована неповторимой комбинацией смыслов, мотивов, действий и их интерпретаций. Интерпретативная парадигма нацелена на то, чтобы схватить их суть, их конфликтность и противоречивость.

Каузальные утверждения, которые могут относиться к «населению», «электорату», основанные на анализе случайно выбранных образцов (то, что социологи называют «выборкой»), составляют доминирующую черту современной социальной науки. Интерпретативная парадигма не ставит генерализации, обобщения своей целью и никогда не основывается на случайно выбранных примерах. Она исследует «срезы» опыта, примеры социального взаимодействия с точки зрения того, какие уровни смысла, нюансы, детали, часто противоречащие друг другу, те с собой несут. Каждая тема исследования рассматривается как предполагающая свою собственную логику, структуру, смысл. Чтобы опыт исследуемой личности сделать узнаваемым, видимым, исследователь много внимания уделяет своему письму, тому, *как* написана его научная проза.

Условия, которым должна отвечать работа в рамках интерпретативной парадигмы в социальных науках: используй биографические методы и методы *case-studies*; ищи кризисы и поворотные моменты в жизни субъекта; связывай эти кризисные моменты с функционированием институтов и с социальными проблемами; представляй исследуемый феномен в языке, эмоциях и действиях исследуемых людей; ясно обозначь свою собственную позицию в отношении исследуемого вопроса.

Хороший интерпретатор способен осветить исследуемый феномен, поместив его в контекст, дав его «плотное описание» так, чтобы раскрыть его исторические, процессуальные характеристики. Интерпретация должна соединять то, что было известно о феномене, с тем, что о нем понято впервые, оставаясь всегда неполной и незавершенной. В процессе интерпретации можно выделить следующие фазы:

- 1) деконструкция — предполагает критический анализ и оценку имеющихся исследований изучаемого феномена;
- 2) схватывание — подбор большого числа примеров, проявлений изучаемого феномена;
- 3) постановка в скобки, или редукция — попытка выделить ключевые черты исследуемого феномена;
- 4) конструкция — попытка по возможности полной интерпретации;

5) контекстуализация — помещение данного феномена в мир жизненного опыта.

Как только исследователь начинает процесс интерпретации, он всегда замкнут внутри герменевтического круга: он всегда — часть того, что изучается. Если каждое объяснение, наследуя тенденцию к монологу законодательного разума, тяготеет к завершенности, тот урок, который можно почерпнуть из разума интерпретативного, состоит в заведомой неокончателности любой интерпретации. Как ни тяготеет каждый из нас к окончательности истин, освященных авторитетом научности, «...ничего окончательного в мире еще не произошло, последнее слово мира и о мире еще не сказано, мир открыт и свободен, еще все впереди и всегда будет впереди» [18. С. 223].

ИСТОЧНИКИ

1. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1979.
2. Хабермас Ю. Модерн — незавершенный проект // Вопр. философии. 1992. № 4.
3. Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. СПб., 1911.
4. Риккерт Г. Введение в трансцендентальную философию. Предмет познания. Киев, 1904.
5. Автономова Н.С. Человек науки и науки о человеке // Современная наука: познание человека. М., 1988.
6. Хайдеггер М. Время картины мира // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993.
7. Савельева И., Полетаев А. История и время. В поисках утраченного. М., 1997.
8. Кроче Б. Теория и история историографии. М., 1998.
9. Уайт Х. Метаистория. Историческое воображение в Европе девятнадцатого века. Екатеринбург, 2000.
10. Манхейм К. Идеология и утопия. М., 1992.
11. Рикер П. Время и рассказ. М.; СПб., Т. 1. 2000.
12. Ницше Ф. К генеалогии морали // Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 2.
13. Рикер П. Мораль, этика, политика // Рикер П. Герменевтика. Этика. Политика. Московские лекции и интервью. М., 1995.
14. Деррида Ж. Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук // Вестник МГУ. Сер. 9. Филология. 1995. № 5.
15. Рикер П. Герменевтика и метод социальных наук // Рикер П. Герменевтика. Этика. Политика. Московские лекции и интервью. М., 1995.
16. Бауман З. Философия и постмодернистская социология // Вопр. философии. 1993. № 3.
17. Гадамер Х.Г. Истина и метод: основы философской герменевтики. М., 1988.
18. Бахтин М. Проблемы поэтики Достоевского. М., 1973.

IV

ЧЕЛОВЕК И ОБЩЕСТВО

*КАК САМО ОБЩЕСТВО ПРОИЗВОДИТ
ЧЕЛОВЕКА КАК ЧЕЛОВЕКА, ТАК И
ОН ПРОИЗВОДИТ ОБЩЕСТВО.*

*ПРОЦЕССЫ ВООБЩЕ НЕ МЕНЕЕ РЕАЛЬНЫ,
ЧЕМ ОБРАЗОВАНИЯ.*

*ТЕКСТ НАПИСАН ОБЩЕСТВОМ,
НО ОН ЗАПИСАН В ИНДИВИДАХ.*

V

ЧЕЛОВЕК И ИСТОРИЯ

*БЕЗ ЗНАНИЯ ИСТОРИИ МЫ ДОЛЖНЫ ПРИЗНАТЬ
СЕБЯ СЛУЧАЙНОСТЯМИ, НЕ ЗНАЮЩИМИ, КАК
И ЗАЧЕМ ПРИШЛИ В МИР, КАК И ДЛЯ ЧЕГО
ЖИВЕМ, КАК И К ЧЕМУ МЫ ДОЛЖНЫ СТРЕ-
МИТЬСЯ.*

*ЗАДАЧА ИСТОРИЧЕСКОЙ КОНЦЕПЦИИ — СПО-
СОБСТВОВАТЬ ОСОЗНАНИЮ СОВРЕМЕННОЙ
ЭПОХИ. ОНА ПОКАЗЫВАЕТ НАМ НАШЕ МЕСТО
В НЕЙ.*

*О РУСЬ! В ПРЕДВИДЕНЬЕ ВЫСОКОМ
ТЫ МЫСЛЬЮ ГОРДОЙ ЗАНЯТА;
КАКИМ ТЫ ХОЧЕШЬ БЫТЬ ВОСТОКОМ:
ВОСТОКОМ КСЕРКСА ИЛЬ ХРИСТА?*

VI

ЧЕЛОВЕК И ЕГО СУДЬБА

*БЫТЬ ЧЕЛОВЕКОМ МЕЖДУ ЛЮДЬМИ И ОСТАТЬСЯ ИМ
НАВСЕГДА — ВОТ В ЧЕМ ЖИЗНЬ, В ЧЕМ ЗАДАЧА ЕЕ.*

*ПО-НАСТОЯЩЕМУ ЗНАТЬ, КУДА В ЖИЗНИ ИДТИ
И ЗАЧЕМ, — ЭТО НЕЧТО, ПРЕВОСХОДЯЩЕЕ ВСЯКУЮ
УЧЕНОСТЬ.*

*УЗЕЛ ЖИЗНИ, В КОТОРОМ МЫ УЗНАНЫ
И РАЗВЯЗАНЫ ДЛЯ БЫТИЯ.*

ЖИТЬ — ЗНАЧИТ ВЕЧНО РЕШАТЬ, КЕМ МЫ СТЕМ

РАЗДЕЛ IV

ЧЕЛОВЕК И ОБЩЕСТВО

Лекция 11

ОБЩЕСТВО КАК СИСТЕМА ЖИЗНЕДЕЯТЕЛЬНОСТИ ЛЮДЕЙ

*Как само общество производит
человека как человека, так и
он производит общество.*
К.Маркс

1. ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМЫ

Каждая историческая эпоха стремится начать свое восхождение во времени с чистого листа. Все предшествующие способы жизнедеятельности индивидов, идеалы и принципы, значимые для людей, цели, с которыми они связывали свое будущее, объявляются призрачными, утопичными, понесенные ими жертвы — напрасными, а достижения — сомнительными, пережитое счастье — самообманом. Путь, пройденный человеческим обществом, оценивается как предыстория, затянувшаяся подготовка к вступлению в подлинную историю, которая вот только сейчас и здесь начинается. Подобных представлений о предшественниках и о самом себе до сих пор не удавалось избежать ни одному поколению людей, объективно оказавшемуся на пороге кардинального переустройства человеческого мира, перед выходом на более высокий уровень общественного прогресса. В этом отношении исключением не является и поколение россиян, вздыбивших страну и бросивших ее накануне третьего тысячелетия в бучу поиска новых способов организации социума и индивидуальной жизнедеятельности. А между тем данные представления, будучи иллюзорными, составляют ложное сознание. Спрашивается, почему?

Содержание ответа на данный вопрос, его направленность зависят от существа методологической позиции. Для нас в данном случае имеет значение социально-философская концепция К.Маркса. Известно, что в домарксовском обществоведении господствовал идеализм.

Однако он не был единственным способом объяснения социума и человека в нем. На периферии гуманитарного знания определенное значение имела парадигма метафизического материализма, связанная с именами крупных деятелей и мыслителей своего времени (Гиппократ, Страбон, Полибий, Ибн-Халдун, Монтескье, Л.Мечников и др.); в ее рамках организация общества, действующее юридическое законодательство, мораль, искусство, черты и качества населения, особенности его воспроизводства и т.д. — все это и многое-многое другое, составляющее общество и характеризующее индивидов, выводилось из особенностей географической среды (климат, рельеф местности, полезные ископаемые, водные ресурсы и др.) и природы человека. Это, безусловно, материализм в социальной философии и социологии, но метафизический. К.Маркс впервые предложил диалектико-материалистическую теорию общественного развития, существования человека и как человечества, его истории, и как индивида. Как оказалось, весь мир живет по К.Марксу, т.е. по тем объективным законам бытия общества и человека, заслуга открытия которых принадлежит ему — первому ученому-идеологу трудящихся. Однако большинство населения планеты по-прежнему и не подозревает, что жизнь людей подчиняется естественноисторическим объективным законам. Его меньшая часть, хотя и знает об этом, предпочитает свое знание утаивать, использовать в своих интересах, а вслух громогласно вещать об ошибках К.Маркса, о том, что его теория в принципе не верна. Можно сколько угодно писать и говорить об исторической ограниченности выводов, сделанных К.Марксом относительно капитализма середины XIX века, но примененный им метод исследования буржуазного общества, места в нем человека — диалектико-материалистический — останется инструментом научного познания на тысячу лет вперед.

Диалектико-материалистический подход в качестве своего существенного момента включает признание системности мира. Для материки системность выступает способом ее существования наряду с движением, пространством и временем. Следовательно, общество как составная часть материального мира так же системно. Причем его системность имеет два вектора: горизонтальный и вертикальный. Структурные звенья общества коррелятивно связаны друг с другом на основе их прямого или опосредованного соприкосновения. Новая фаза его существования, вызревая в старой структуре, не разовьется в самостоятельное звено общественной истории, пока предыдущая не исчерпает своего жизненного потенциала. Опыт убедительно показал, что подобно тому как индивиду нельзя из детства, минуя юность, шагнуть во взрослость, так и общество не может миновать ту или иную ступень естественноисторической эволюции. Классическим теоретическим вы-

ражением вертикальной системности жизнедеятельности людей является концепция общественно-экономических формаций. Отход от нее равносителен отказу от попыток научного анализа социума.

Нас в данном случае интересует горизонтальный аспект системности общества, теоретическое моделирование которой является крайне сложной операцией. Ее результаты во многом определяют исходными методологическими принципами. В отечественной литературе получили распространение несколько вариантов системного видения социума. Чаще других встречаются разработки, в основании которых взяты общественные отношения, сферы активности людей и человеческая деятельность. Общий недостаток теоретических схем общества, выстраиваемых на базе названных критериев, состоит в том, что они «расчеловечены», крайне опосредованно затрагивают проблему существования индивидов в труде, любви, искусстве, политике и др. Скажем, общественные отношения структурируются, классифицируются, сопоставляются, характеризуется их сущность и т.п. так, будто это не связи и взаимодействия живых деятельных индивидов, а нечто абсолютно самостоятельное, живущее исключительно по собственным законам безотносительно к людям. Более того, оказывается, что общественные отношения стоят над индивидами, диктуют им свою волю. Иначе говоря, дело рук человеческих фетишизируется, объявляется более значимым, чем сами люди-создатели культуры.

Избежать указанных преувеличений можно, построив теоретическую модель общества как системы жизнедеятельности людей на основе понятия производства индивидуальной человеческой жизни, т.е. самих индивидов с их материальными и духовными запросами и возможностями в рамках своей социальной ниши. Еще И.Кант настаивал на том, что человек ни в коем случае не должен быть средством, но только целью и для общества, и для других индивидов, и для самого себя.

2. СУЩНОСТЬ ОБЩЕСТВЕННОГО ПРОИЗВОДСТВА

Общественное производство как способ существования социума, форма взаимодействия человека с внешней природой и своей собственной имеет конечной целью воспроизводство индивидуальных жизней. В противном случае социум исчезнет с лица земли. Общество с необходимостью повторяет себя в новых поколениях людей через каждого индивида без какого-либо исключения. С другой стороны, любой индивид, живя собой и для себя, выполняет частицу общей задачи, решаемой социумом. Целое воспроизводит себя через индивидов и в них самих. В итоге общественная потребность становится жизненной задачей индивидов, их судьбой. Высказанные положения подводят нас к выводу о существовании в обществе трех крупных направлений жизне-

деятельности людей: материального, социального и духовного производства индивидуальной человеческой жизни, которые одновременно являются важнейшими сторонами воспроизводства самого социума. Для сохранения общества необходимо возобновлять его вещную, предметную среду, в том числе социальные институты, и самих индивидов в определенных ролях, идеи и отношения между людьми. М а т е р и а л ь н о е п р о и з в о д с т в о индивидуальной человеческой жизни — главное направление деятельности людей, исходное поле их становления и самореализации складывается из следующих элементов:

- 1) деятельность по производству предметов личного потребления и вещного компонента производительных сил, т.е. орудий труда в широком смысле слова;
- 2) рождение детей, организация условий сохранения их жизни, укрепления здоровья в наличной экологической среде;
- 3) потребление пищи, одежды, жилища и т.п., восстанавливающее и развивающее жизненный потенциал людей;
- 4) воспроизводство существующих и формирование новых производственных отношений, закрепляемых с помощью юридических законов (гражданское, трудовое и другое законодательство).

Таким образом, сфера материального производства индивидуальной человеческой жизни включает такие отрасли деятельности людей, как промышленность, сельское хозяйство, медицинское обслуживание, служба быта, физическая культура и спорт, торговля. В единстве они обеспечивают воспроизводство тела индивидов, нового поколения живых людей. Такая трактовка материального производства изменяет сложившиеся представления о приоритетах структурных элементов социума, по-новому выстраивает иерархию социальных институтов, самооценки.

В самом общем виде социальное производство состоит в формировании индивидов определенного качества, в распределении нового поколения индивидов по ячейкам статусов, положений и родам деятельности. Этой цели служит разветвленная сеть социальных институтов, использующих многообразные формы и средства получения результата, не ставших пока предметом широкого социально-философского осмысления. В содержательном плане социальное производство развивается в следующих направлениях:

- 1) воспроизводство существующей социально-классовой структуры;
- 2) формирование новых слоев, групп;
- 3) отмирание отживших, утративших свой жизненный потенциал, перспективу слоев, групп.

Дело в том, что социальные группы, слои, классы исторически существуют гораздо дольше, чем продолжительность индивидуальной

жизни. Поэтому названные общности повторяются в новых поколениях. Поскольку общество иерархично, то в нем реализуются разнонаправленные тенденции. На его полюсах находятся, с одной стороны, привилегированные слои, а на другой, — обездоленные. Ясно, что взоры большей части населения обращены к верхним этажам социума. Желая попасть на них несть числа, которое, естественно, не может быть там принято. Вот почему создается и перманентно совершенствуется механизм защиты верхних слоев от давления снизу, а также удержания индивидов на нижних уровнях, жизнедеятельность которых также необходима для сохранения социума. Социальная защита индивидов данного слоя имеет своей целью поддержание их существования именно на данном уровне.

Таким образом, социальное производство есть форма взаимодействия индивидов на этапах их жизненного пути с обществом, в ходе которого каждый человек приобретает и реализует качества определенного субъекта истории. Социальное производство — это воспитание, формирование, «образование» индивидов в качестве раба или рабовладельца, рабочего или буржуа, интеллигента и т.д. При этом срабатывают механизмы социального наследования, система образования, профессиональной подготовки, экономические барьеры, реальный статус родителей и т.д.

Процессы, происходящие в материальном и социальном производстве, получают свое отражение в духовном производстве, оказывающем глубокое воздействие на них. В элементарном отношении **духовное производство** включает:

- 1) производство сознания общества, идей, теорий, социальных норм, настроения, моды и т.д.;
- 2) распространение, хранение, организацию освоения ценностей культуры;
- 3) формирование индивидуального сознания.

Субъектами духовного производства выступают индивиды, группы людей, объединенные в социальные институты (учителя, преподаватели, ученые, законодатели, духовенство, артисты, писатели и т.д.), все общество.

Принципиальное значение имеет вопрос о месте и роли конкретного вида общественного производства индивидуальной человеческой жизни в структуре социума, об их иерархии, субординации. Диалектико-материалистическая парадигма признает ведущее значение материального производства по отношению к социальному и духовному, общественного бытия по отношению к общественному сознанию, материальных отношений перед идеологическими. Материальное производство детерминирует социальное производство, т.е. расслоение населения на большие и малые группы, различающиеся характером труда,

ролью в его организации, размерами вознаграждения и т.д., и повторение сложившихся групп в новых поколениях. Духовное производство, будучи «надстроечным» образованием, через социальное производство и вместе с ним оказывает обратное воздействие на материальное производство.

В характеристике системности общества нельзя обойтись без категории производственных отношений, от которой, как из центра, расходятся лучи детерминации судеб людей. В отечественной литературе в течение многих лет как заклинание повторялась мысль об объективности производственных отношений, о том, что они формируются независимо от сознания и воли людей, их нельзя произвольно изменять. За данными заверениями совершенно потерялась простая и очевидная констатация того, что производственные отношения, как и все остальное в обществе, создаются людьми, и в этом творческом процессе участвуют их воля и сознание, что люди, вступая в связи друг с другом, отдают отчет в своих интересах.

На наш взгляд, вопрос о роли сознания в формировании производственных отношений является самым тонким в социальной философии марксизма, а предложенное решение — выдающимся достижением этой школы. «Тонкость» в данном случае не в смысле слабости, уязвимости, «там, где рвется», а в значении филигранности, изящества, глубины проникновения в суть дела. Сами основатели философии практики постоянно выделяли созидательную, всеохватывающую роль сознания в жизни индивидов и общества. Подчеркивали, что даже за еду и питье люди принимаются лишь после того, как в голове отразится ощущение голода, жажда, т.е. осознав, подумав, осмыслив ситуацию.

В чем же состоит объективность производственных отношений? Сначала определимся. Производственные отношения есть связи и взаимозависимости, складывающиеся между индивидами в процессе изготовления средств к жизни, их распределения, обмена и потребления.

1. Индивиды всегда исходят из самих себя. Для удовлетворения собственных потребностей вынуждены добывать средства к жизни. Оказалось, что наиболее эффективна для целей личного потребления совместная деятельность, кооперация усилий, сопровождающаяся специализацией, разделением труда, на основе чего появляется возможность удовлетворить многообразные потребности индивидов. Стало быть, индивид не только не может не вступать на ниву трудовой деятельности, он не может не входить в хозяйственные связи с другими людьми. Сознание при этом содействует выбору подходящего дела (профессии, отрасли, места работы) и ведению его с максимально возможной выгодой.

2. Способы производства средств к жизни также не произвольны. Осуществляя процесс производства, индивиды творят производственные отношения и самих себя. Индивиды как

свободные избирающие существа исходят не только из самих себя, из наличных общесоциальных и личных потребностей, собственной квалификации, умелости, ценностных ориентаций, опыта господства и подчинения и др., но и из имеющихся орудий труда и природных условий. На таком фундаменте стихийно складываются такие хозяйственные связи между индивидами, которые позволяют при наименьших затратах получить наибольшие результаты. В масштабе страны хозяйственные связи индивидов разворачиваются в экономические (производственные) отношения. В итоге в одних случаях устанавливается коллективное производство, в других — рабовладельческое, крепостническое и т.д. Причем в стадии становления любой способ производства, в том числе рабовладельческий, феодальный, отвечал интересам большинства населения страны, получал практическую поддержку, идеологическое обоснование и оправдание.

3. В процессе трудовой деятельности индивид опредмечивает свои физические и интеллектуальные силы, умения, психологическую энергию, происходит его переход в инобытие, действие индивида «застывает» в предмете, обретает форму покоя. На этой основе произведенная вещь по праву принадлежит ее изготовителю, она его собственность, что кардинально изменяет отношения между индивидами, производящими социокультурные вещи, и всеми другими людьми. Деятельность сознания взрывает эту объективно возникающую связь производящего индивида с вещами и другими людьми таким образом, что собственниками средств производства и результатов труда становятся немногие. Мораль объявляет частную собственность священной. Юридический закон, поддержанный государственным принуждением, закрепляет отношения собственности, делает их объективными для последующих поколений.

4. Отношения распределения (равенство — неравенство, бедный — богатый, зажиточный) также не произвольны. Для несобственников масштаб и объем опредмеченных сил остается мерой труда как объективной основой вознаграждения работнику, т.е. отношений распределения. Отсюда понятно, что различия индивидов по уровню развития субстанциональных качеств — основа их имущественной и всякой иной дифференциации, являющейся, таким образом, объективным результатом жизнедеятельности индивидов.

5. Принципиальное значение имеет общественное разделение труда, существование различных отраслей деятельности (промышленность, сельское хозяйство, торговля, наука и т.д.), что ставит перед социальным производством задачу распределения новых поколений индивидов по обозначенным здесь направлениям активности.

Чтобы не мистифицировать историю, организацию общественной жизни, еще раз скажем, что ту или иную форму собственности на сред-

ства производства устанавливают сами люди. Она не сваливается с неба, не прорастает в питательных соках жизни. Три объективные силы направляют при этом действия индивидов: а) собственные потребности, запросы и возможности жизнедеятельности индивидов, наличного народонаселения, численность последнего; б) качество средств труда; в) природные условия. Данные три фактора составляют первичную основу мыслей, проектов, планов и решений. По отношению к ним сознание и продукты его функционирования вторичны. Истинное знание вторично, ибо отражает то, что есть, существует, присутствует. В подтверждение сказанному поставим мысленный эксперимент. Поместим воображаемого Робинзона в девственную тайгу и представим, как он станет добывать себе средства к жизни, обеспечивать свою безопасность, защищаться от холода. Просчитали? А теперь его же перенесем к морю, по берегам которого нет леса, но много камыша, тростника. Прикиньте, как будет наш герой кормиться и защищаться от непогоды. От чего зависят принимаемые им решения? Ясно, что от его материальных потребностей, имеющихся орудий труда и природных условий, в которых он оказался. Даже у героя русской сказки, когда по его слову с помощью щуки на морском берегу из ничего появляется дворец, мысль о дворце не была первичной. Ей предшествовала потребность в жилище, а идея дворца ранее была воспринята им из внешнего мира.

Вместе с тем сознание, воля индивидов, будучи вторичны по отношению к существующему, действительному бытию, могут быть первичными в виде проекта, плана по отношению к будущей реальности, в которой реализуются нынешние возможности. План, программа как цель, идеальный образ будущего или только его фрагмент инициируют активность людей, придают ей целеустремленность. Однако первичность сознания в виде планов, конструкторских решений нельзя переоценивать, нельзя абсолютизировать сознание в качестведемиурга, творца общественной жизни. Для осуществления планов и т.п. в первую очередь нужны материальные ресурсы, финансовая поддержка, люди, способные выполнить соответствующие трудовые и иные материальные операции.

Еще раз сконцентрируем внимание на аргументах, показывающих ведущую роль материального производства в структуре общественно-го производства индивидуальной человеческой жизни.

1. Участники материального производства (его руководители, инженеры, трудящиеся) доставляют всему населению, в том числе политикам, ученым, педагогам, духовенству и другим субъектам социального и духовного производства, средства к жизни, без которых они не состоялись бы в названном качестве.

2. В ходе материального производства развиваются, изощряются интеллектуальные потенции индивидов, поскольку только в нем проверя-

ется достоверность и практическая значимость продукции духовного производства. В материальном производстве вызревают проблемы, решая которые развивается наука.

3. Внутри материального производства складываются противоречия (в системах человек — техника; руководитель, собственник — исполнитель, рабочий; производительные силы — производственные отношения), через разрешение которых общество выдвигается на новую ступень своего существования.

4. Материальное производство задает масштаб, темпы, направленность развития социального и духовного производства. Непреходящая задача последнего — через идеологию, мораль, религию, юридическое законодательство, общественное мнение оправдать, закрепить, стабилизировать существующий способ материального производства.

5. Иерархичность материального производства (по отношениям собственности, профессиональная, квалификационная) конституирует классы, слои, создает реальное поле, ступени как трудовой карьеры индивидов, их социального восхождения, так и их движения вниз, деградации, бомженизации. Механизмы социального производства вкупе с духовным производством призваны обеспечить воспроизводство соответствующих классов, слоев в новых поколениях людей.

Таким образом, оказывается, что в структуре общественного производства индивидуальной человеческой жизни промежуточное положение занимает социальное производство. Оно пропускает через себя воздействия, идущие от материального производства к духовному и обратно. Именно в нем, в социальном производстве индивидуальной человеческой жизни, «увязают» общественные запросы, вызревшие в материальном производстве, и перспективные идеи, проекты, родившиеся в сфере духовного производства. Общий закон связи трех видов общественного производства выражен в формуле: мысли господствующего класса становятся господствующими мыслями. С другой стороны, именно в социальном производстве зарождается группа индивидов, которая поведет дело к смене способа производства, а следовательно, к перестройке всего общественного организма.

3. СПЕЦИФИКА ОБЩЕСТВЕННЫХ ОТНОШЕНИЙ

Общественное производство индивидуальной человеческой жизни составляет содержание социальной формы движения материи. Внешним обликом данного содержания являются общественные отношения, которые представляют собой связи и зависимости индивидов, выражающие их позиции господства и подчинения, равенства и неравенства, солидарности и противостояния, сотрудничества и конкуренции, толерантности и насилия и т.д. В борьбе этих противоположных начал, людей, несущих их, утверждается человеческая жизнь.

Если общество есть система взаимосвязей составляющих его индивидов, а сущность человека есть совокупность (ансамбль) всех общественных отношений, то, очевидно, любой их контакт, прямое или косвенное соприкосновение друг с другом является общественным отношением. Даже попытка закурить у случайного прохожего, ибо и в данном случае за контактом по поводу лишней сигареты стоят действующие юридические законы, мораль, обычай, этикет. Каждый из любителей табака в контакте не является «чистым» индивидом. Они оба предъявляют во взаимодействии ценности, традиции общества в целом, своих референтных групп, представляют стереотипы курильщиков, значимые в данном месте и времени.

Философия практики различает материальные и идеологические общественные отношения. Первые формируются независимо от воли и сознания людей (как это происходит, отмечено выше), а вторые — складываются, пройдя через сознание.

Вопрос о природе, структуре общественных отношений нуждается в дальнейшем исследовании. В социально-философской литературе на данную тему написано много догматического, т.е. некритического воспроизведения нескольких устоявшихся положений. Так, в качестве самостоятельных видов общественных отношений традиционно называют юридические, нравственные, эстетические и др. В действительности, на наш взгляд, они таковыми не являются. Как надстроечные названные отношения не имеют «своего» специфического носителя, они представляют собой разные грани, формы способов и каналов воздействия сознания и воли людей на объективные процессы. Юридическое, моральное, эстетическое сознание задает нормы, правила, идеалы как образцы поведения индивидов по всему комплексу явлений и процессов, составляющих содержание производственных, экологических, демографических, политических, духовных и др. отношений. Активно используются запреты и дозволения. Последнее особенно важно. В них выражается мера стимулирования активности индивидов. В России с дозировкой запретов и дозволений чаще всего было неблагополучно: то превалируют запреты, и тогда торжествует консерватизм, застой и тупость, либо берет верх тенденция расширения рамок дозволений, и тогда в обществе начинают доминировать произвол, угроза здоровью и жизни, неуверенность в завтрашнем дне и т.д.

Как форма общественных связей и зависимостей индивидов юридические, нравственные, эстетические отношения могут и должны анализироваться. Важно при этом избежать их гипостазирования, абсолютизации, онтологизирования. Производственные, демографические и другие базисные отношения имеют свой юридический, нравственный и т.д. аспект. Базисные отношения составляют «тело», «материю» юридических, нравственных отношений.

Имеются причины развести понятия правового и юридического отношений как обозначающих разные общественные явления, имеющих несовпадающие основания. Начнем с того, что в России традиция обозначать принимаемые государством законы «правом» сложилась лишь в XIX веке. Иначе говоря, с момента возникновения государства Российского и до XIX века исходящие от него законы никто не называл «правом». Да и современный российский законодатель, издавая кодексы, законы, указы, постановления, стремится обойтись без данного понятия. Широко вошли в обиход словосочетания «правовые отношения», «правовое регулирование» и т.д. В результате было предано забвению то самое явление, для обозначения которого в русском языке искони сложилось слово «право». Что это за феномен? Его можно охарактеризовать как основательное притязание индивидов, возникающее на базе опредмечивания ими своих субстанциональных качеств (тело, способности, потребности, знания, умения, воля, вера). Индивид, производящий вещь, переносит на нее часть своей физической и интеллектуальной энергии, он объективируется в изготовленной им вещи. Оказанная услуга, произведенная индивидом вещь есть его инобытие, поэтому она принадлежит ему, она не может не принадлежать ему, поскольку вещь — это индивид (пусть и отчасти) в другой форме.

Распределение — объективная основа обязанностей индивидов. Через предмет осваивающий его индивид сделал своим достоянием то, что принадлежало другому, составляло содержание этого другого. Суть индивида, опредметившего себя в вещах, становится сутью индивида, распредметившего их содержание. Поэтому индивиды оказываются незримо связаны друг с другом. Сила связи «право — обязанность» индивидов соединяет последних в социуме, в обществе, стягивает их в единое целое прочнее стальных обручей. Возникает то, что можно условно назвать *социальной гравитацией*. Если же исходить из установленной истины о том, что гравитация, поле тяготения физических тел есть специфическая форма материального взаимодействия, то логично признать, что и социальная гравитация, поле притяжения субъектов жизнедеятельности, т.е. их правовые отношения, есть одна из форм социальной материи. Иначе говоря, **правовые отношения материальны**.

В свою очередь, реализация законов, принимаемых государственными структурами, сопряжена с возникновением юридических отношений, являющихся в чистом виде идеологическими. Статус юридических получают те общественные отношения, которые корректируются с помощью исходящих от государства законов, исполнение требований которых обеспечивается принуждением. Оказывается, что с помощью юридического закона регулируются все материальные общественные отношения на индивидуальном уровне их существования. Трудовое

законодательство регулирует включение индивидов в производственный процесс, режим рабочего времени, вознаграждение за труд и т.д. Отношения по обмену материальными благами, их потреблению регулируются Гражданским кодексом, правилами торговли и др. Демографические взаимосвязи индивидов закрепляются Семейным кодексом и т.д.

Посредством юридического закона государство активно вмешивается в течение объективных процессов, может ускорять или замедлять их развитие, усиливать одно направление или ослаблять другое и т.д. через юридическое регулирование общественных отношений; в том числе производственных, факторы сознания, науки, идеологии, оказывает наиболее глубокое воздействие на жизнедеятельность индивидов.

Нуждается в социально-философском рассмотрении вопрос о предмете юридического регулирования. В специальной литературе в этом качестве называют общественные отношения, поведение людей, не уточняя специфики того и другого. Надо ли понимать так, что регулирование общественных отношений есть корректирование поведения индивидов, и, наоборот, воздействие на жизнедеятельность индивидов и есть регулирование общественных отношений. Скорее всего регулятивные инстанции — моральное, юридическое, эстетическое, религиозное сознание ориентированы преимущественно на поведение индивидов, а через них воздействуют на общественные отношения. Однако имеется ограниченное количество норм, юридических законов, принципов, прямую направленных на упорядочение общественных отношений. Речь идет о фактах закрепления правом и моралью фундаментальных основ социума, выражающих его исторический тип, характер цивилизационного развития. Хотя и подобные принципы действуют реально только через активность индивидов, выступающих в качестве должностного лица либо государственного чиновника, партийного функционера или предпринимателя, рядового исполнителя и т.п. Любые положения, записанные в Конституции, остаются просто текстом, если они игнорируются и должностными лицами, и гражданами.

Подведем итоги сказанному. Материальными, «базисными» общественными отношениями являются производственные, демографические, экологические, правовые. «Надстроечными» отношениями являются политические и духовные. В качестве «чисто» идеологических отношений выступают юридические, нравственные, религиозные и эстетические отношения. Причем последние существуют лишь как регулятивный фактор воздействия на «базисные» и «надстроечные» отношения и деятельность индивидов.

4. ИНДИВИД КАК ТВОРЕЦ ИСТОРИИ

Тезис о том, что индивид является активным субъектом истории, ее деятелем, творцом, нередко вызывает отрицатель-

ную реакцию Слишком долго в нашей литературе писали о решающей роли в судьбе социума, народа как массы, действующей то стихийно, разрозненно, вслепую, то организованно, сплоченно, руководимой из одного центра. Аксиомой стало утверждение о том, что историческое событие выковывается только в борьбе классов, выступающих действительным субъектом истории. Индивид же слишком мал, единичен, голос его едва различим, заглушаемый грохотом идущих батальонов масс. Слов нет, народ как целое является созидателем. Однако индивиды не являются просто сторонними наблюдателями исторического движения, напротив, они его активные участники. Возвысив индивида, диалектико-материалистическая социософия (социальная философия) может сделать еще один шаг в адекватном духовном освоении общественной жизни.

Важно осознать индивидуализм как жизнеорганизуемый принцип. Тезис скорее неожиданный, чем привычный, поэтому обозначим некоторые линии его обоснования. В человеческой истории изначально орудия труда создавались, во-первых, под индивида, т.е. в соответствии с параметрами его тела и коррелятивно его потребностям и, во-вторых, для индивидуального использования, применения в деле. Индивидуализировано также распределение и потребление материальных и духовных благ, «каждому свое». Аналогично развивается процесс воспроизводства народонаселения. Следовательно, в материальной сфере социума коллективная форма жизнедеятельности, в сущности, является средством содействия, укрепления индивидуального начала. Коллектив — помощник и защитник индивидов, средство реализации индивидами своих надежд и упований. Однако нередко названная зависимость переворачивается, и в итоге жизнь индивида, его силы и способности отдаются на потребу поддержания той или иной формы коллективности.

Индивидуализирована также и политическая деятельность. Здесь оценивается, имеет значение голос каждого. Выигрывает кандидат, набравший 50 % плюс один голос. Личностно ориентировано выражение политической воли. Короли, императоры, полководцы, гении своей судьбой расплачиваются за проводимую политику. И не только в случаях поражений, неудач, но и при успешном развитии событий. Завистники, клеветники шлейфом тянутся за каждой исторической личностью. Да и для рядовых участников социального процесса дело обстоит не лучше. Трагедия индивидуальной жизни еще и в том, что друзей мы находим, а враги появляются сами.

Индивидуализирована и духовная деятельность общества. Богатства культуры усваиваются людьми индивидуально. Книгу крайне редко читают бригадой, в кинозале у каждого зрителя свой нерв связи с происходящим на экране. Экзамены не сдают оптом, а по одному и т.д.

В итоге объективно получается, что индивид, занимая определенное место в физическом пространстве, создает вокруг себя социальное поле, выстраивает тысячи нитей притяжения с другими, опирается на других и обогащает их. Общественные отношения, социальные институты возникают из жизненного процесса индивидов.

По каким направлениям индивидуальная деятельность вливается в общеисторический поток? Для ответа на данный вопрос важно принять во внимание объективное существование жизнедеятельности на двух уровнях социальной реальности: визуальном и криптоционном. В первом случае индивид действует открыто, на виду у всех, результаты его усилий доступны фиксации, учету, оценке. Остро встает вопрос о признании обществом, социальной средой всего того, что совершено индивидом. Его поступки здесь выполняются, как правило, в рамках официальных установлений, соответствуют традициям, стандартам, внешне выглядят как необходимые и т.д.

Во втором случае криптоционную реальность жизнедеятельности составляют действия, скрываемые, утаиваемые, маскируемые вследствие того, что они идут вразрез с существующим законодательством, моралью, обычаем, попирают интересы людей, окружающих индивида. Внешне подобные поступки предстают как случайные, неожиданный зигзаг и т.д. Избегая огласки, индивиды и не рассчитывают на признание своей деятельности, во всяком случае в ближайшее время. Активные участники криптоционных отношений вынуждены жить двойной моралью, официально осуждать и преследовать, в том числе силой юридического закона, то, что поддерживают тайно. Без преувеличений можно сказать, что все великие исторические события, эпохальные повороты, изломы в человеческой судьбе берут свое начало в криптоционных действиях индивидов. Впоследствии оказывается, что именно в них проклюнулись первые ростки нового. Сегодня очевидно, что теневая экономика, произвол, протекция, круговая порука, метаномизация («встать над юридическим законом»), внеэкономическое принуждение, доноительство и др., скрытно чинимые руководящим слоем советского общества, — вот подводные течения, подмывшие здание народной власти. Причем сами по себе названные факторы не были нацелены именно на демонтаж советской власти. Они использовались лишь в актах соперничества индивидов за благосостояние, политический вес, престиж, с их помощью обеспечивалось восхождение одних и «приземление» других индивидов по ступеням социальной иерархии. Разумеется, в СССР, фактически имевшем экономическую, политическую, духовную лестницу статусов и положений индивидов, действовали официальные социальные «лифты». Однако их функционирование всегда сопровождалось, дополнялось криптоционными действиями индивидов, которые оказывали скрытое сопротивление

ние официальным установкам, обходили их, создавали результат, отменявший формальные государственные цели и усилия.

Историческое творчество каждого объективно развивается через производство социокультурных предметов, рождение и воспитание детей, развитие межличностных отношений, выработку идей, создание духовных ценностей. Индивиды творят историю в повседневности через социальные институты в исторически складывающихся общественных формах.

ИСТОЧНИКИ

1. Келле В.Ж., Ковальзон М.Я. Теория и история. М., 1981.
2. Кузнецов В.Г., Кузнецова И.Д., Миронов В.В., Момдзян К.Х. Философия. М., 1999.
3. Крапивенский С.Э. Социальная философия. М., 1998.
4. Грибакин А.В. Апология индивидуализма // Проблемы философской антропологии и философии культуры: Альманах. Екатеринбург, 1999.
5. Грибакин А.В. Введение в философию права. Екатеринбург, 1999.
6. Барулин В.С. Социальная философия. М., 1999.

Лекция 12

**СОЦИАЛЬНОЕ БЫТИЕ
КАК ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ЛЮДЕЙ**

*Процессы вообще не менее реальны,
чем образования.*
Н.Гартман

**1. СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ —
МЕТАФИЗИКА ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО БЫТИЯ**

Метафизическое отношение к вещам социального философа сродни метафизическому отношению к вещи ребенка. Для ребенка вещь сохраняет тепло человеческой близости, некий магнетический характер связи человеческих желаний, выполняет роль побуждения к каким-то действиям, развлечениям, обыгрывается в различных образах действия и символических значениях. Стул, к примеру, может оказаться и норой, и замковой башней, и самосвалом. Аналогично (в масштабах, конечно, более развитого и структурированного мировоззрения) для социального философа вещь, помимо своей прямой функции, может открыться и как инструмент деятельности, и как измеритель человеческих сил, и как стандарт общения, и, в совокупности всего этого, как кристаллизация различных социальных связей. И не природной своей материей она здесь важна, а прежде всего сплетением социальных значений и смыслов, что раскрываются в ней при соприкосновении с созидательной человеческой деятельностью. Поэтому в социально-философском исследовании речь идет не столько о вещи, сколько о социальной предметности, о предмете, который в материале вещества, знаков и соответствующих образов закрепляет и связывает различные социальные значения и человеческие смыслы. Каждый такой предмет оживает тогда, когда включается в текущую деятельность человека, а через нее вступает в связи с другими предметами и, стало быть, с воплощенными в них социальными качествами и значениями. Тогда возможно взаимораскрытие непосредственно вещественных и знаково-символических форм предметности, ибо они оказываются моментами единого процесса осуществления деятельности, ее разделенных и связанных мотивов. Если же предметы из деятельного процесса выключаются, они

начинают тяготеть к вещественной замкнутости и скрывают многообразие своих социальных значений.

До сих пор философия уделяла недостаточно внимания социальному значению человеческой предметности. Конечно, предметность как-то учитывалась в трактовках человеческого взаимодействия, но из них обычно выпадало понимание предметов как носителей социальных качеств и сил, концентрирующих форму и энергию человеческой деятельности, расширяющих реальные возможности социальных индивидов.

Социальная философия XX в. сфокусировала внимание на знаково-символических аспектах жизни человеческих предметов, на их способности представлять различные языки, формы культуры, социальности, знания духовных связей. Например, русский экономист Н.Д.Кондратьев говорил о человеческих предметах как воплощении духовной культуры, как пространственно-образных репрезентациях социальных функций. К.Ясперс рассматривал шифры трансценденции, т. е. символы невоспринимаемых, сверхчувственных, объемлющих человеческое бытие связей, косвенным образом выявляемых предметами. Много было сказано о знаковости предметов в составе социальной реальности структурализмом, а в составе общественных отношений — символическим интеракционизмом.

Подобные рассуждения намечали метафизический план жизни социальной предметности, ее включенности в разнообразные связи бытия, не описываемые естественнонаучными исследованиями, но определяющие реальную жизнь людей. Эта метафизика подразумевала различные слои бытия: и космический, и природный, и непосредственно социальный. Философия, видимо, по традиции возвращалась к самым широким, самым абстрактным метафизическим планам описания жизни людей. А вот ближайшая (сопряженная с процессностью и многомерностью социального бытия) метафизика осталась недооцененной. Поэтому зависимость экономических, технологических, культурных схем от качества сил и способностей людей, от предметно воплощаемой ими энергии казалась недостойной специального внимания. Поэтому сложное многообразие природной материи, осваиваемой человеком, до поры до времени не учитывалось в практике общества.

Когда мы замечаем, что для социальной философии важна не природная материя вещи, а те связи и формы человеческой деятельности, что в ней воплощены, этим мы не принижаем значения природной материи. Учет ее значения состоит не только в трактовке ее как материала деятельности («сырого материала»), но и в понимании ее собственной многосложности, возникающей и проявляющейся за рамками человеческой деятельности. И именно потому, что такая сложность порождается не человеческой деятельностью, она не может быть охарак-

теризована в границах социальной философии. Последняя в состоянии лишь предостеречь мышление людей от простого отношения к вещам, от только физического объяснения и самих вещей, и их взаимодействий. В этом предостережении неявно присутствует взгляд на природные вещи, который тоже можно назвать метафизическим, но он должен быть развит уже не в социальной философии, а в других сферах человеческого мышления и освоения мира, в том числе в физическом познании.

Возвращаясь к социальной философии, подчеркнем, что простейшие функции и значения вещей, так же как и более широкие смыслы их бытия в социальном процессе, являются результатом воплощения социальных форм, форм человеческой деятельности, т.е. результатом не физического, а социального процесса. Следовательно, уточняя социально-философскую метафизику вещей, мы разоблачаем не столько физический способ их понимания, сколько квазифизический, а по сути, социально одномерный способ их видения и использования.

Метафизика социальной философии есть не попытка преодолеть природные стихии и в этом смысле не попытка преодолеть физическую логику, эту стихию выражающую, но установка на разоблачение науки, оперирующей бескачественными вещами, одномерными характеристиками людей и предметов их жизнедеятельности.

Социальная философия как метафизика противостоит не физике, не физическому способу понимания природных взаимодействий, а абсолютизации определенных, ограниченных физических представлений, традиции истолковывать подобные представления в качестве универсальных пособий для объяснения самых различных систем. Социальная философия не претендует на то, чтобы ограничивать область этих представлений какими-то рамками, но она указывает на их ограниченность, сопряженную с культурно-историческими условиями их происхождения, с естественной ограниченностью тех мировоззренческих установок и технических средств, которые служили базой появления и воспроизводства определенной физической логики в деятельности людей. Социальная философия как метафизика критически анализирует не решающую способность этой логики в изучении разных природных систем, а ее способность служить основой, стандартом, тем более эталоном человеческой **рациональности**.

Поскольку социальная философия вырабатывает подходы для выяснения сути разных культурно-исторических форм научности и рациональности, она получает возможность не только их сравнивать. Она обретает средства для выбора таких концепций научности и рациональности, которые выдерживают проверку на соответствие нуждам современного общества и человека. Она ищет и находит такие способы рациональной и научной деятельности, которые не противостоят бытию и познанию конкретных человеческих индивидов, а выявляют формы их

бытия и их познания, углубляют представления о жизни людей, причем сохраняют и развивают рациональные средства и приемы познания.

Для традиционной философии, вырабатывавшей предельно общие характеристики бытия и познания, а потому и находившей место для конкретных человеческих индивидов и для соответствующей социальной философии лишь на периферии своих владений, такой поворот оказывается невозможным. Более того, именно на фоне традиционной философии традиционные же научность и рациональность отчетливо показали свою невосприимчивость к гуманитарной проблематике, да и к индивидуализирующему подходу в любых областях познания, в том числе познания природных систем.

Поэтому многие направления современной философии, опирающиеся на классику, ревизовали в ней именно разделы, соприкасающиеся с трактовкой рациональности, заметно снизили значение научного познания, занялись его критикой или прямо обратились к вненаучным и иррациональным средствам постижения бытия. Критика рационализма стала модной темой. Ее массивная разработка отразилась и в быденном сознании: утрачивается ценность здравого смысла, понимания пользы аргумента, оснований мышления и действий.

Критика структурности человеческого познания и мышления, ее ограниченности и жесткости, не имевшая серьезной социально-философской и культурно-исторической опоры, обернулась скепсисом по поводу порядочности человеческого разума и обслуживающей его науки. В этом контексте становится понятным стремление современной социальной философии найти и предложить человеку научные и рациональные, т. е. упорядочивающие, координирующие, объясняющие и ориентирующие средства мышления и деятельности.

Социальная философия стремится соединить, казалось бы, несоединимые установки, критически относится к стандартам общеизвестной и традиционной науки. Она вводит в сферу своего рассмотрения такие стороны человеческого бытия (индивидуальность, качественность, сверхчувственные силы, связи, траектории действия людей, гипотетические комбинации, поля таких траекторий), которые классическая наука оставляла без внимания или считала предметом вненаучных форм познания.

Сказанное, однако, не означает, что социальная философия пытается отказаться от научного понимания бытия или оттеснить научную методологию на окраины философствования. Речь должна идти как раз об использовании научной культуры в полном объеме, в наиболее развитых ее формах, которые, по сути, еще не были использованы и приспособлены к масштабам бытия и понимания людей.

Общество в социальной философии перестает быть системой абстракций, оно оживает и вырастает в сложности и масштабе, насыщаясь движением и развитием разнообразных актов человеческой самореали-

зации. А потому необходим научный аппарат, использующий весь объем известных науке подходов, чтобы фиксировать живые связи социального процесса, и не столько для написания широкой его картины, сколько для выявления связей, воспроизводящих и развивающих этот процесс.

Еще раз подчеркнем, что стремление социальной философии к многомерному, объемному охвату и конкретному отображению общественного процесса не идет вразрез с установками научного познания на объяснение, прогнозирование, на использование теоретически обоснованных концепций, моделей, схем и т. п. Социальная философия включает данный аппарат в свою работу, но постоянно выявляет его зависимость от социальной эволюции, учитывает ограниченность схем и условность моделей в описании полифонии общественного процесса.

В этом плане социальную философию можно трактовать как социальную онтологию или систему схем, описывающих динамику и структуру социального процесса, конкретные его формы, реализующиеся в разных комбинациях деятельности людей. Социальная онтология выстраивается в ходе обобщений человеческого опыта, преломившегося в знание социально-гуманитарных дисциплин, выразившегося в осознании людьми проблемности их повседневной практики. Социальная онтология, таким образом, не постулируется, как было в традиционной метафизике, но выводится из различных аспектов духовно-теоретической деятельности людей. Связывая разные картины, модели, «стоп-кадры», описывающие многогранность социального бытия, социальная онтология рисует его обобщенный образ. При всей своей условности этот образ чрезвычайно важен, поскольку позволяет людям выявить систему ориентирования их деятельности, определяет структурность мировоззрения.

2. ГРАНИ СОЦИАЛЬНОГО ПРОЦЕССА

Привычный способ представлять, описывать, мыслить и объяснять бытие (человеческое или природное) примерно следующий. Есть люди или вещи (люди и вещи). Между ними возникают, существуют, изменяются какие-то связи, взаимодействия. Люди и вещи своими взаимодействиями возбуждают, поддерживают или прекращают какие-то процессы. Этот способ привычен не только для обыденного, но и для научного мышления, является здесь классическим (в силу его исторической укорененности в новоевропейской науке и широкого распространения). Нам важно уточнить неявную предпосылку, лежащую в основе указанного способа, дать схему, определяющую движение исходных понятий.

Итак, есть люди и связи, есть вещи и процессы, т.е. с одной стороны, люди или вещи в их самодостаточном замкнутом бытии, с другой — связи, взаимодействия, отношения, процессы, которые существуют между людьми.

Конечно, ревнитель формальной диалектики сразу заметит, что вещи, свойства, отношения взаимосвязаны, что одно без другого не бывает, и будет прав. Но проблема заключается в ином. Являются ли вещи составляющими процессов (и в этом смысле самими процессами), или они лишь помещены, погружены в процессы и как-то на них реагируют? Являются ли люди компонентами (элементами, субъектами) процессов (и в этом смысле самими процессами), в которых протекает их жизнь, или они лишь внешним образом обусловлены действием сил исторического процесса?

До сих пор и в бытовом, и в научном сознании преобладает схема «вещи и процессы», т.е. существуют вещи, а между ними или вокруг них происходят процессы. С вещами, конечно, тоже что-то происходит, когда они формируются, модифицируются или разрушаются. Но пока вещи устойчивы, процессы трактуются как нечто по отношению к ним внешнее. Зависимость устойчивости вещей от их включенности в процессы и зависимость процессов от процессности вещей обычно либо не учитывается, либо не принимается во внимание.

По аналогичной схеме объясняются, как правило, «отношения» между людьми и процессами. Есть процессы экономические, политические, культурные, в которые включаются либо не включаются люди (человеческие факторы). Зависимость бытия человеческих индивидов от их вписанности в процессы, так же как и зависимость процессов, образующих социальное бытие, от процессности бытия личностей, если и учитывается, то лишь самым поверхностным образом.

Отсюда, скорее всего, и проистекает катастрофическая, не органическая, а скорее механическая трактовка социальных изменений: возникают всевозможные практические и мыслительно-идеологические соблазны ломки сложившейся логики вещей, человеческих интересов, потребностей, привычек, ориентаций и т. д. Поскольку процессность людей и вещей не учтена (вообще или в нужной степени), развитие видится, а потому зачастую и реализуется как ломка личностных и вещных форм.

Судя по всему, назрела необходимость переставить акценты в схемах «вещи и процессы», «люди и процессы». Пришла пора осуществить методологическую транспозицию, в результате которой понятие «вещь» выявит процессность ее устойчивого бытия, а люди будут описаны не только как проводники и носители социальных процессов, но и как сила их возобновления, реализации, нарастания.

С точки зрения методологической подчеркнем: не то важно, что люди или вещи рассматриваются в процессах, а то, как способ бытия вещей воплощает процессы, как способ бытия людей реализует и модифицирует социальный процесс, как характеристики вещей и людей выражают ход процессов и определяют их логику.

Далее мы должны будем более жестко разделить бытие людей и бытие вещей, во всяком случае там, где речь будет прямо идти о социальном процессе. Сразу же отметим, что в этом процессе люди и вещи по-разному обеспечивают его протекание. Если вещи в основном функционируют как своего рода кристаллизации данного процесса, то люди в большей степени оказываются силой, генерирующей и обновляющей энергию его воспроизводства. И те и другие обеспечивают воспроизводимость процесса, но если вещи в основном ответственны за воспроизводимость (и повторность) различных фигур и схем, то люди — за их обновление и развитие.

Социальный процесс структурно очень сложен: это полифоническая деятельность, сопряженность различных событий. Такие события происходят в деятельности и взаимодействиях людей, образуют поле срастания и разрастания человеческих сил, и вещи оказываются закреплениями, воплощениями этих событий и предпосылками их возобновления.

Социальный процесс есть определенная последовательность стадий, состояний, моментов. Если постепенно, слой за слоем снять с него формы зависимые и попытаться проникнуть к формам относительно самостоятельным, то мы увидим, что последние непосредственно связаны с реализацией людьми их жизненного процесса. Самоизменение людей обеспечивает сохранение, устойчивость социального процесса. В этом плане изменение вещей оказывается функцией от самоизменения людей. Нетрудно отыскать примеры, свидетельствующие, что люди могут действовать как вещи, подчиняться логике вещей. Однако подобные примеры не в состоянии опровергнуть положения о том, что воспроизводство и трансформации социального процесса обеспечиваются ростом человеческих сил, а не логикой вещей. Вещные формы в определенных культурно-исторических ситуациях могут обезличить или перелицевать силы человеческих индивидов, но не могут их подменить.

Социальный процесс разворачивается как разомкнутая кольцевая структура, в которой устойчивость и сохранение ее постоянных моментов обеспечиваются их сменой и переходом друг в друга. По отношению к такой структуре рассуждения о начальных и производных, первичных и вторичных моментах весьма затруднительны и имеют достаточно ограниченный смысл.

В социальной философии принято считать, что общественный процесс не сводится к сумме актов человеческой деятельности. Но отсюда отнюдь не следует его независимость от деятельности и жизни людей. Он не является суммой актов, но не может возникнуть помимо этих актов, не из них. А это вопрос о поиске более конкретной, нежели сумма, системы взаимообусловленных деятельностей, образующих социальный процесс.

В русле таких рассуждений мы вправе говорить о том, что социальный процесс не только складывается из обособленных деятельностей людей, но и постоянно распадается на них, что их обособленность определена не только (и не столько) в пространстве, но и во времени как их постоянная смена, переход друг в друга, сращивание и умножение.

Социальный процесс можно попытаться понять как огромное число человеческих деятельностей, сменяющих друг друга и сопряженных друг с другом, распределившихся во времени и пространстве. Их сопряженность в пространстве есть результат их развертывания во времени, а потому прямая связь названных деятельностей часто лишь скрывает их более глубокую, хотя и неявную, взаимообусловленность. При такой перспективе отдельный акт деятельности перестает казаться элементарным. Он обнаруживает свою многомерность, раскрывает свою зависимость от разных временных и пространственных рядов или пунктиров человеческих действий. Иначе говоря, представление об атомарности бытия и деятельности социального индивида становится явно недостаточным: в бытии индивида не только пересекаются, сходятся различные линии и мотивы социального процесса, но и происходит синтезирование новых социальных качеств при сохранении или модификации старых. Неэлементарность бытия человека раскрывается в том, что он выступает одним из множества субъектов, обеспечивающих органическое бытие социального процесса, т. е. его сохранение и организованность в условиях постоянного и дискретного проявления новых человеческих сил. В этом плане аналогии и метафоры, определяющие человеческого индивида как элемент или атом социальности, как точку социального пространства, оказываются неубедительными и непродуктивными. Человеческий индивид, представленный в многомерности своего бытия, может и должен быть понят как процесс, причем как процесс, обеспечивающий пульсацию общественного организма. Социальный процесс, таким образом, представляет собой полисубъектное образование, организованность коего осуществляется по разным линиям и переплетениям человеческой деятельности, в различных формах переноса, сочетания и роста живых и опредмеченных человеческих сил.

Полисубъектность, дискретность, интервальность социального процесса задают некие исходные условия для действующих в нем индивидов: люди поддерживают и реализуют социальную организацию, выполняя определенные функции. В некотором отношении сходную роль в социальном процессе играют и вещи: они идут по линиям этого процесса главным образом благодаря социальным качествам, приобретенным в ходе человеческой деятельности, чем в основном и определяется их роль в жизни людей. Однако социальные функции, задавая некое пространство деятельности индивидов, не

предопределяют результатов их деятельности, объема и содержания их самореализации. Более того, они оживают только при реализации человеческих сил и способностей и в конечном счете сами зависят от них как по сути, так и по форме.

Человеческая самореализация постоянно выходит за рамки функциональной структурности социального процесса и так создает предпосылки для новых форм сочетания сил социальных индивидов. В этом плане самореализация человеческих индивидов оказывается главным импульсом и мотивом, преодолевающим сложившуюся или заданную мерность социального процесса, что способствует эволюции социальных форм, действующих и в человеческом, и в вещном бытии, втянутом в деятельность людей. Люди, меняя стандарты своего поведения, приближаются к учету и пониманию многомерности мира вещей, неисчерпанности вещей их социальными функциями. Вещи предстают знаками таящейся в них процессуальности, недающей плоскому отображению и линейному описанию и, таким образом, указывающей на новые возможности и границы человеческой самореализации.

Не вдаваясь пока в детали, поясним данный тезис.

Индивидуальное развитие человека разворачивается как многомерный процесс. Это залог становления личности, это условие участия человека (именно как человека, а не как натурального довеска) в воспроизводстве социальных связей и культуры.

Деятельность индивида есть как минимум трехмерный процесс, поскольку включает в себя отношение человека к предмету, его отношение к другому человеку (людям, обществу) и отношение его к самому себе. Деятельность с предметом, общение и самореализация — грани одного и того же жизненного процесса человеческого индивида. Каждая из этих граней прямо или косвенно (как опосредованное и потому скрытое отношение) включает в себя другие грани. Индивид может по-человечески действовать с предметом, поскольку он в процессе общения сделал своей способностью человеческий способ деятельности. Он по-человечески общается с другими людьми, так как может предметно представить и определить значение и смысл своих и чужих поступков. Он может по-человечески относиться к самому себе, ибо располагает возможностями и способностями культивировать свои силы во взаимодействии и в сообществе с другими людьми; может реализовать себя как предметную и социальную силу, как индивидуальное бытие, открытое различным формам социального процесса.

В бытии индивидуального человека различные грани и измерения, которые включают его в социальный процесс, не рядоположены, они постоянно варьируются, обновляются, образуют различные сочетания и вносят тем самым в социальный процесс коррективы, создают дополнительные мотивы, стимулы.

Многомерность социального процесса может постигаться разными путями, трактоваться и описываться непохожими средствами.

Если мы рассматриваем эту многомерность как сформировавшуюся и весьма масштабную историческую конструкцию, она предстает в образе надындивидуальной системы, где люди действуют и общаются по уже заданным траекториям. Здесь на долю людей приходится работа по сохранению и воспроизведению социальных связей, а их собственное индивидуальное творчество воспринимается в качестве диссонанса по отношению к сбалансированным линиям социального воспроизводства.

Когда мы стремимся истолковать многомерность социального процесса именно как процесса, т.е. фиксируем ее как потенцию постоянного становления совместной жизни людей и организации этой жизни, то видим, что в многократных вариациях и индивидуальной деятельности людей и происходит обновление и наращивание совокупной жизни, причем оно одновременно сохраняет ее основополагающие формы.

Образ социального процесса не просто зависит от позиции человека, его точки зрения, взглядов и т.п. Дело не в субъективной его ориентации, говоря традиционным философским языком. Дело — в его реальной укорененности в переплетении социальных связей, в ее характере и соответственно в возможностях человека открывать и использовать в своем поведении многомерность социального процесса. Дело — в бытийной, практической способности человека открываться полифонической сложности истории и культуры, сочетать и сообразовывать разные формы освоения действительности.

Для философа и теоретика, мыслящего по-современному, сказанное означает культивирование в своем сознании в качестве принципиальной установки представления о нелинейности движения социальных взаимосвязей, об их несводимости друг к другу и о самой зависимости многогранного социального процесса от индивидуальной деятельности людей. Понимание социального процесса как постоянно становящегося предполагает не только обязательное рассмотрение индивидов в качестве движущей силы этого становления, но и преодоление гносеологической дистанции между теоретиком и бытием, включение теоретика в ткань бытия, учет его бытийного закрепления и влияния последнего на его познавательную деятельность.

Говоря о том, что социальный процесс складывается из действий людей, мы вольно или невольно должны прийти к мысли, что многомерная сложность общественно-исторического движения как бы образуется из сочетания простых действий, однолинейно направленных жизненных судеб людей. Иными словами, социальная сложность образуется сочетанием простых элементов и их взаимодействий. Однако это арифметически правильное и, казалось бы, очевидное допущение противоречит и противостоит, по сути, идее многомерности социального

процесса. Органическое сочетание и смена форм социального процесса не могут быть результатом сложения простых человеческих действий и безразличных к сложности общественного процесса способов индивидуальной самореализации людей. Сохранность и обновление процесса обеспечиваются лишь многомерностью и органической незамкнутостью составляющих его сил.

Социальный процесс как постоянный перенос и смена человеческих качеств при сохранении живой деятельности людей, эти качества реализующей, по определению, оказывается проблемой. Он является проблемой для общества, организующего и поддерживающего некоторую систему общественных отношений, выступает таковой для отдельного индивида, осваивающего его с какой-либо исходной позиции, и тем более для теоретика, пытающегося найти исходный масштаб для последовательно концептуального описания общества. Затруднительность теоретического восприятия как раз и обусловливается нередуцируемостью социального процесса к одной линии его реализации, к одной подсистеме или стадии. И данная несводимость процесса к одному началу или мотиву предопределена человеческой деятельностью как такой постоянной (не-величиной), которая все время меняет свое непосредственно индивидное выражение, человечески-конкретные формы реализации.

Деятельность людей как форма реализации их сил, как сложно расчленяемая и сочетаемая их связь образует все новые композиции человеческих способностей, их воплощений, условий и средств осуществления и т.д. Каждое поколение вступает в жизнь с другим, нежели у предыдущего, запасом человеческого опыта. Оно вынуждено вырабатывать новые формы его освоения, а стало быть, и самореализации. Эта самореализация оказывается не приложением к предметным и внешнесоциальным преобразованиям, а внутренним условием, движущей силой и мотивом их осуществления.

Такой взгляд на самореализацию человеческих индивидов заставляет более внимательно отнестись к ее внутреннему строю, к соотносительности социального процесса с непосредственным бытием человеческих индивидов. И если вначале мы связывали понимание проблемы социального процесса с деятельностью людей, то теперь перед нами стоит задача истолкования деятельности людей как способа их самореализации.

3. САМОРЕАЛИЗАЦИЯ ИНДИВИДОВ И ДРУГИЕ АСПЕКТЫ ИХ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

Существует мнение, согласно которому деятельность людей понимается как внешний по отношению к их индивидуальному бытию про-

цесс. В соответствии с ним самореализация (самодеятельность, самозменение, самосовершенствование или саморазрушение) человека есть своего рода пристройка к тем действиям, которые он совершает в соответствии с социальными функциями, с природными или квазиприродными вещными формами. Такое понимание прочно связано с представлением о противостоянии индивидуальной и социальной жизни людей, с определением человеческой самобытности за границей социальных взаимодействий. Можно сказать, оно порождено негативным характером человеческой индивидуности и индивидуальности, поддерживаемых бытовой, культурной и научной традицией. Устойчивая черта таких определений — гиперболизация не-социальных, не-функциональных, не-предметных аспектов бытия человеческих индивидов, стремление именно в таких сторонах индивидного бытия увидеть его специфику.

Приведенный способ описания индивидного бытия людей и их самореализации оказывается, по сути, неплодотворным и даже бесперспективным, ибо специфика человеческой индивидуности таким образом не определяется, а отодвигается в тень: возникают другие проблемы и псевдопроблемы, в частности, проблема противопоставления рационального и индивидуального, обставленная логическими парадоксами.

Природа названных проблем и парадоксов раскрывается, вообще говоря, не в логике, а в истории, в конкретном анализе практических и теоретических ситуаций, которые разделили в человеческом мышлении и законсервировали в человеческом опыте в качестве обособленных понятий социальное и индивидуальное, внешне-предметное и самостоящее в человеческом бытии.

Позитивная трактовка человеческой самореализации состоит в том, что последняя характеризуется как важный аспект бытия и деятельности людей, как процесс, обеспечивающий постоянное наполнение социального воспроизводства живыми человеческими силами. Это, собственно, сердцевина социального процесса, срастание и развитие человеческих способностей, обеспечивающих постоянную пульсацию деятельности. Предметные внешне-социальные формы последней возможны как формы деятельности только при их наполнении самореализацией людей. Такое наполнение социального процесса силами человеческой самореализации — условие, без которого он просто невозможен.

Разумеется, в истории мы не найдем примеров полной гармонии между индивидной самореализацией и социальным процессом. Но из сказанного не следует, будто история иной раз протекает при наличии человеческой самореализации, а иногда может без нее обойтись. Вне человеческой самореализации истории не существует. Другое дело, что она воплощается в формах, видоизменяющих и отчуждающих от людей

их самореализацию: преодоление и смена этих форм, их новообразование и развоплощение являются неотъемлемыми характеристиками исторического процесса.

Конечно, понимание этого важного положения невозможно при опоре на представления об отдельном индивиде и охватывающем его обществе, порождающие множество рассуждений о социальном и индивидуальном. Невозможно оно и при жестком разграничении предметного бытия людей и их самореализации.

В истории действуют не отдельный индивид и не отдельные индивиды, а ансамбли людей, чье существование взаимообусловлено реализацией их сил и способностей.

В социальном процессе люди не просто взаимодействуют с предметными условиями и средствами, но создают и воспроизводят эту предметность как предметность социальную своими усилиями, т.е. сами действуют как вполне предметные существа.

Социальное воспроизводство обеспечивается и закрепляется создаваемыми предметами (здесь, естественно, имеется в виду весь объем воспроизводства жизни людей, включая их способности, а не только производство вещей). Движение предметов в формах социального процесса предполагает наличие соответствующих сил людей, придающих предметам человеческие, социальные формы либо вычитывающих в них заложенную ранее деятельность. Реализация этих сил, их приложение и обнаружение также предметны: оперирование предметами приводит к их изменению, к созданию других предметов, к освоению недоступного прежде уровня предметности, к замещению одних предметов другими и т.д. Так или иначе погружение человека в мир социальной предметности предполагает, что сам он — предметное существо, но не в смысле только телесности, обладания определенными органами предметного действия, физической массой, силой, а прежде всего в смысле такого развития деятельных способностей, которое позволяет использовать социальную предметность в качестве средства не органического, но вполне живого развертывания и наращивания своих жизненных, индивидуальных, личностных сил.

Отметим сразу: развертывание индивидом своих способностей в предметной сфере строится при явном (в ходе формирования личности) или скрытом содействии других людей. Вместе с тем опредмечивание индивидом своих способностей оказывается его самообнаружением. Осваивая социальную предметность, он и себя помечает как особого субъекта, владеющего предметной способностью. Индивид обнаруживает и определяет себя через освоение социальной предметности, он приходит к пониманию себя как предметного средоточия собственных сил, как способности выстраивать процесс своего бытия. Иными словами, в основе переживания человеком своей самобытности, своей

укорененности в бытии лежат его предметные самоопределения, обнаруживающие и выстраивающие грани его жизненного процесса и их внутренние взаимосвязи.

Собственное предметное бытие человеческого индивида является исходным и опорным пунктом его движения по различным линиям социально оформленной и организованной предметности. Освоив элементарный план предметных действий, человек получает доступ к многообразию предметно воплощенной культуры, приобретает возможность самоутверждать себя через модификацию и обновление культурных форм.

Подчеркнем: самореализация человека носит предметный характер. Только не надо сводить ее к простой связи «человек — вещь» или к потреблению человеком каких-либо предметов.

Деятельность индивида с предметом контактна, т. е. в ней прямо или скрыто присутствует человеческое взаимодействие. Но и общение людей поэтому может быть прямым или неявным, опосредствованным. Именно в своем предметном бытии индивид оказывается связан через средства жизни и деятельности со множеством людей, в прямые контакты с которыми он никогда не вступал. Чтобы использовать предметное многообразие, сочетать его с процессом своей деятельности, воплощать в предметах новые схемы, индивид должен владеть социальной формой, выявлять и воплощать в предмете его социальное значение, его настройку на человека, на логику социальных взаимодействий.

Поэтому, говоря о предметной самореализации человека, мы подразумеваем и определение его как «существа способного», осваивающего и преобразовывающего предметную обстановку на основе изменения присущих ему социальных форм, собственных сил, умений, знаний.

Понимание особой предметности человеческого индивидуального бытия имеет определенную культурно-философскую традицию, не нашедшую, впрочем, четкого выражения в новоевропейской философии, находившейся под влиянием классической науки.

Так, еще в древнеиндийских философских учениях развивалась идея о предметном самовыявлении человека, способного, благодаря взаимодействиям с предметами, обнаружить свои собственные качества и состояния, сосредоточиться на них, связать их в некую последовательность или совокупность и таким образом освободиться от господства отдельных своих влечений, интересов, страстей.

В буддистской традиции формировалась идея о предметном бытии человека, развернутом во времени, сохраняющем устойчивость в постоянном становлении и смене психофизических, ментальных, деятельных состояний. Постоянство индивидуальной человеческой предметности фиксировалось не в замкнутости телесного существования, а в способ-

ности индивида владеть связью своих различных состояний и в этом смысле быть независимым от них.

Для философии XIX в. важное значение имеет марксова концепция предметной самореализации человека, в которой бытие индивида трактуется как деятельность, т. е. как процесс реализации его человеческих качеств, обнаруживающихся в освоении и модификации человеческих предметов и таким образом закрепляющих предметную (а не только мыслительную, психическую, потребительскую) форму его самоутверждения в социальном мире. К сожалению, этот аспект марксовых исследований оказался незамеченным либо понятым в духе технократического истолкования деятельности, сводящего ее к овеществлению человеческих сил в предметах, в производстве, в средствах жизни.

В философии XX в. названная традиция стала возрождаться в онтологических концепциях, направленных не на формулирование абстрактно-общих определений бытия, а на описание бытия социального или человеческого, где коренится проблематика жизни людей, в том числе философская. Среди подобных попыток следует упомянуть концепцию Хайдеггера, трактующего бытие людей через их «откровение» миру, через их присутствие в предметности мира, через процессность их собственной жизнедеятельности. Главное, что отличало и отличает эту традицию от других, скажем, от позитивистской, — не понимание предметов и вещей человеческого обихода в физическом смысле, а раскрытие в этих предметах воплощенных в них человеческих сил и формирующих их способностей, социальных форм, направляющих движение предметов от человека к человеку.

Тяга человека к предмету детерминирована скрытыми или выявленными (как в произведениях мастера) в форме предмета человеческими качествами. Поэтому контакт индивида с предметом оказывается, по сути, его общением с другим человеком, с человеческими силами, аккумулярованными или преобразованными в предмете. Это не дополнительная, вторичная характеристика человеческой деятельности, а грань, выявляющая ее специфику, ее неискоренимую многомерность. Обнаружение, использование и модификация в предмете социальных качеств потому только и возможны, что в силах и способностях человеческого индивида изначально присутствует его со-бытие с другими людьми, его общение с ними как форма реализации своих сил и способностей.

Для младенца бытие и деятельность других людей являются формой его утверждения в социальном мире, формой освоения человеческих способов действий, формой наращивания элементарных средств, обеспечивающих самостоятельность и будущую субъектность. Но и для взрослеющего и взрослого человека со-бытие с другими людьми оказывается формой развертывания его индивидуального бытия, развития его

индивидуальных сил. Только для него это со-бытие не является столь же непосредственным, как для ребенка, и он использует многослойную человеческую предметность как поприще для контактов не только с близкими, но и с дальними, отдаленными в пространстве и во времени социального процесса актами и продуктами человеческой самореализации.

Фиксация этого момента чрезвычайно важна. Она подчеркивает корневую связь самобытности индивида и его со-бытия с другими людьми. Индивидуальная самобытность не противостоит бытию других, но возникает из бытия с другими, опирается на него, обновляется, сохраняет способность к становлению, к развитию благодаря прямому или косвенному присутствию других.

Такой подход не включает в себя традиционное противопоставление общего и единичного, повторимого и уникального, социального и индивидуального, общественного и частного. Человеческая индивидуальность не стягивается в точку единичного существования на грани или периферии социальности и не погружается в массовку коллективного бытия, но и не отстранена от нее: она выступает своеобразной силой ансамбля человеческих взаимодействий, самобытной структурой, только и возможной при прямом и опосредованном со-бытии с другими процессами человеческой самореализации.

Еще раз отметим: полная гармония самобытности человека и его со-бытия с другими людьми есть исключение из правила, и история как будто заставляет нас это правило принять. Оно покажется спорным, если мы увидим проблему под углом зрения, открывающим динамику развития человеческих сил, процесс становления человеческой личности. Тогда сведение самобытности к неразвитой односторонней индивидуальности, отсечение самобытности от со-бытия с другими людьми, сужение индивидуальности до самозамкнутости и эгоцентризма станут причиной, искажающей постоянно действующую в социальном процессе тенденцию и возможность развития со-бытия людей через развертывание сил составляющих его (это со-бытие) индивидов. И наоборот, сохранение и развитие человеком своей субъективности сопряжено с его способностью преодолевать границы, замыкающие его индивидуальность, вводить свои силы во взаимодействие с силами других людей, выходить за рамки своего Я к со-ображению, со-знанию, со-изменению деятельности.

Самореализация человеческого индивида, таким образом, оказывается формой связи с другими людьми и их опытом, и данная связь выступает своего рода опорой в отношении индивида к самому себе, средством преодоления его собственных границ.

ИСТОЧНИКИ

1. Батищев Г.С. Опредемчивание и распредмчивание // Филос. энциклопедия. М., 1967. Т. 4.

2. *Деятельность: теория, методология, проблемы.* М., 1990.
3. *Дробницкий О.Г.* Мир оживших предметов. М., 1967.
4. *Кемеров В.Е.* Методология обществензнания: проблемы, стимулы, перспективы. Свердловск, 1990. Гл. 6—8.
5. *Кемеров В.Е.* Метафизика — динамика // *Вопр. философии.* 1998. № 8.
6. *Кемеров В.Е.* Концепция радикальной социальности // *Вопр. философии.* 1999. № 7.
7. *Лосев А.Ф.* Диалектика творческого акта // *Контекст-81.* М., 1982.
8. *Лукач Д.* К онтологии общественного бытия. М., 1991.
9. *Мамардашвили М.К.* Как я понимаю философию. М., 1989
10. *Маркс К.* Экономически-философские рукописи 1844 // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 42.
11. *Уайтхед А.* Процесс // *Уайтхед А.* Избранные работы по философии. М., 1990.
12. *Юдин Э.Г.* Деятельность и системность // *Системные исследования.* Ежегодник — 1976. М., 1977.
13. *Современный философский словарь.* Лондон, 1998; ст.: «Воспроизводство», «Деятельность», «Практика», «Процессы социальные», «Труд».

Лекция 13

ОНТОЛОГИЯ СОЗНАНИЯ ОБЩЕСТВА

*Текст написан обществом,
но он записан в индивидах.*
М.К.Мамардашвили

1. ИСТОРИЧНОСТЬ СТРУКТУР ОБЩЕСТВЕННОГО СОЗНАНИЯ

Вполне корректен вопрос о том, какова принадлежность сознания. Если оно формируется в ходе человеческого взаимодействия, т. е. проявляется почти буквально во взаимопонимании нескольких (двух как минимум) субъектов, то, может быть, оно вообще субъекта (хозяина) не имеет и существует как своего рода абстракция, само по себе? Действительно, сознание вроде бы принадлежит отдельному человеку и вместе с тем «оживает» лишь в поле его реальных или предполагаемых взаимодействий с другими людьми.

Культурный аспект названной проблемы состоит в том, что полнота сознания достигается, когда оно перестает работать в автоматическом режиме, когда условием его раскрытия, оживления, напряжения становится другой человек (другая культурная целостность), не укладывающийся в его рамки. Сознание распространяется как своего рода волна, оно обнаруживает другого человека и находит в нем свою границу и проблему, возвращается к своему источнику, захватывая по пути новые образы и понятия, и заставляет своего недоопределившегося владельца установить контуры собственного бытия, а заодно и освоиться с сознанием.

В то же время отметим, что таким «другим» не всегда выступает единичный человек. Эту роль могут выполнить социальные или природные системы, «превышающие» человека, — биосфера, космос и т.д. Однако сразу следует добавить, что подобные системы так или иначе стимулируют сознание через образ человека, через олицетворение и очеловечивание проблем, требующих от сознания полноты напряжения.

Элементарное социальное пространство, в котором формируются задатки человеческой личности, есть пространство непосредственного контакта между людьми.

У ребенка данное пространство обретает невидимые связи, оформляющие восприятие младенца, выявляющие границы его телесного бытия, его самоощущения, первые мысли о себе, отличном от другого.

В дальнейшем, закрепившись в конкретном пространстве, вступая в контакт с разными людьми, выделив внешние стандарты и языки общения, ребенок вместе с тем полностью присваивает себе формы своего сознания и деятельности, отождествляет их со своей телесностью. Пространство его сознания становится сложно структурированным: одни его уровни и секторы доступны для достижения, другие закрыты или как бы даже заняты другими людьми. Подобная ситуация должна восприниматься как естественное состояние дел, как логика вещей.

Столкновение с серьезными жизненными и человеческими проблемами заставляет человека вернуться от обобщенных образов и понятий, от стандартных схем построения деятельности и сознания к конкретной характеристике средств взаимодействия с другими людьми, к определению границ и возможностей собственного бытия. Культурная достаточность индивида здесь предстает его способностью и структурировать с помощью сознания свое бытие, и преобразовывать эту структуру.

Таким образом, сознание оказывается средством преодоления замкнутости человеческого бытия на самое себя и в этом плане открытием бытия другому бытию, средством со-бытия людей.

Жизненное пространство индивида, где оперирует его сознание, может рассматриваться как своего рода печать, которую он накладывает на социальную реальность. Структурирование пространства тогда истолковывается как продукт развертывания самого сознания, как условие формирования и нормального функционирования психики индивида. Необходимость для нормальной психики человека структурно оформлять пространство была исследована и показана гештальтпсихологией, в частности К.Левиным, который именно на этом строил свою концепцию мотивации личности. Однако для гештальтпсихологии так или иначе на первом плане находится психологический аспект проблемы. И ему можно противопоставить другой аспект, когда структура жизненного пространства человека, в которой он развертывает свое социальное бытие, рассматривается как существующая сама по себе, независимо от его психологии и сознания.

Названные представления были реализованы в натуралистических и позитивистских моделях общества и социальной структуры в широком смысле слова. Подобные построения не нуждались особо в сознании людей. Сознание, конечно, как-то включалось в эти представления, но присутствовало там то ли как надстройка, то ли как пристройка, то ли как амортизатор жестких структурных взаимодействий. Оно не было незаменимым моментом в таких схемах социального бытия. Если гово-

рить более конкретно, это было и не сознание как таковое, а стандартизированная психика, обеспечивающая стабильность социальных форм, служившая людям в качестве аппарата их отражения.

Другое дело, когда реально возникает проблема трансформации и обновения социальных структур и на первый план сразу выдвигается вопрос о субъектах обновления или становления социальных форм. Точнее, субъекты эти самоопределяются, и через их самоопределение происходят проработка, выдвижение и закрепление новых структурных образований. Тогда и сознание работает с напряжением, раскрывает или наращивает свои потенции как конструктивный принцип построения пространств и форм человеческого взаимодействия.

И это уже не просто проекция бытия отдельной личности на социальное пространство, а множество проекций, взаимодействующих между собой и перекрывающих друг друга, противоречащих друг другу и сочетающихся, намечающих новый строй межсубъектных связей, ориентирующих людей на его воплощение в стабильные социальные формы. Такая работа сознания предполагает содействие различных конкретных субъектов. Она возможна в среде, гарантирующей различным субъектам широкие возможности для самоутверждения, лимитирующей действия субъектов не силой принуждения (или его постоянной опасностью), а нормами, выработанными, воспринятыми и защищаемыми прежде всего самим процессом их бытия.

В такой структуре социального бытия главным вопросом сознания оказывается не вопрос о том, что оно сознает, не вопрос знания или отражения. На первый план выступают вопросы, кто сознает, почему он направляет сознание на что-либо и оставляет вне сознания все остальное.

2. ПРОБЛЕМА ОРИЕНТАЦИИ СОЗНАНИЯ ОБЩЕСТВА

Для нашей философии вопрос перехода от гносеологических трактовок сознания людей к онтологическим не только вопрос теории. Это вопрос реального функционирования культуры, ее сохранения и возможного преобразования. Это и вопрос политико-идеологический, ибо за гносеологической трактовкой сознания таилась механика разделения общественного и индивидуального сознания и подчинения второго первому, механика, казалось бы, анонимная, а на деле организованная, имевшая своих субъектов, выражавшая конкретные интересы.

В сугубо теоретическом плане речь, разумеется, велась и о диалектике общественного и индивидуального сознания, об их взаимозависимостях и взаимопереходах, о несводимости общественного сознания к индивидуальному, а индивидуального — к общественному. Фактически же подобные рассуждения, часто не лишённые здравого смысла и даже методологической тонкости, маскировали идеологическую уста-

новку на формирование индивидуального сознания по неким заранее сконструированным политико-идеологическим стандартам. Такая обработка индивидуальных сознаний облегчала оперативное манипулирование поведением людей, вращивала в их психику устойчивые формы, которые обуславливали стандартные реакции на события и идеи.

В основном это была апробированная еще архаическими обществами механика разделения всего на «свое» и «чужое» и предопределения соответствующих положительных и отрицательных реакций. Но поскольку наше общество при всех его странностях и болезнях не было архаическим и однородным, складывалось из деятельности различных социальных субъектов, далеко не одинаково развитых индивидов, постольку оно (и его сознание) не действовало и не могло действовать по двузначной логике «свое» — «чужое».

Поэтому идеологически определяемое общественное сознание не совпадало с тем реальным сознанием общества, которое получало лишь частичное, косвенное выражение и вместе с тем функционировало в тактических субъект-субъектных взаимодействиях.

Идеологически определяемое общественное сознание являлось неким обобщенным сознанием людей, представленным в основном в санкционированных, «одобренных» формах. Все, что в них не укладывалось, списывалось на счет отставания сознания и его пережитки. Скрытая стандартность такого сознания становилась явной, когда возникал вопрос о формировании индивидуального сознания, социализации личности как о заполнении контура сознания и личностного пространства готовыми социальными формами. Здесь, кстати сказать, проявилась тенденция, характерная не только для догматического марксизма, но и для социологического позитивизма, в особенности функционализма, широко внедрявшего (и внедрившего) идею социализации и в социологические концепции, и в обыденное поведение людей. Шла ли речь о формировании личности или о ее социализации, в действительности имелась в виду практика погружения человека в среду заранее приготовленных ориентаций, характеристик и идей.

По сути, общественное сознание оказалось отчужденной от людей идеологической конструкцией, которую затем необходимо было включать в реальное поведение людей, а им — отражать эту форму и осваивать или даже «творчески» ее развивать.

В некоторых важных своих аспектах это общественное сознание аналогично общественной собственности, как бы принадлежащей всему обществу и никому из субъектов в отдельности. Анонимность того и другого кажущаяся. За нею прячутся определенные социально-политические структуры, конкретные позиции, субъекты и интересы. Отчужденное общественное сознание обнаруживает свою функцию быть идеологическим выражением отчужденной общественной собствен-

ности, т. е. как раз и скрывает тот факт, что собственность не является общей, а находится во владении субъектов, сконцентрированных вокруг властных структур.

Идея общественного сознания как сознания общего действовала в качестве идеологического манипулятора, поощрявшего мысливших в рамках общего понимания и угрожавшая переходившим эти рамки внешней опасностью либо отрывом от общей основы. В качестве философской подпорки этот манипулятор использовал гносеологическую трактовку сознания, причем, что немаловажно, классическую схему субъект-объектного отношения. Тем самым сознание реального человеческого субъекта редуцировалось к познанию, а познание — к отражению, а отражать структуру общества предлагалось такой, какой она изображалась в идеологизированном общественном сознании. Если же речь заходила о бытии, то его следовало понимать как некую данность, как прочное, независимое от индивидов квазиприродное образование.

К сказанному остается добавить, что в приведенной расшифровке общественного сознания использованы приемы марксова анализа превращенных форм, положения марксовой онтологии сознания. Дело приобретает иронический оборот: догматическая теория, называвшая себя марксистской, оказалась уязвимой в наибольшей степени именно там, где она соприкасается с марксовой критикой идеологии.

Догматический характер этой теории проявляется и в попытке определить некую общую структуру общественного сознания, общую не только для пребывающих в нем индивидов, но и для различных обществ, культур и исторических интервалов. Предполагалось, что имеется некая сквозная для различных культур и исторических этапов проблематика общественного и индивидуального сознания, форм общественного сознания и его уровней.

Поскольку в философии доминировал гносеологический подход, можно было говорить и спорить о том, какое сознание лучше отражало соответствующее бытие, причем типичным было сопоставление различных форм (мифологии, религии, искусства, философии, науки) по тому, как они справляются (не справляются) с отражением действительности, как они выглядят в свете объективной истины. Речь шла не о том, что всякое сознание содержит в себе познавательный момент, а именно об отражательной способности разных форм общественного сознания. Вопрос же о социальной функции этих форм, т. е. о том, зачем общество создает именно разные формы, почему бы ему, скажем, не ограничиться в отражении бытия одной наукой, оставался в тени.

Равным образом обстоит дело и с исторической характеристикой форм, т. е. допускалось, например, наличие исторических особенностей в развитии искусства на разных этапах социального процесса. И

здесь вопрос упрощался, поскольку историчность форм зачастую определялась их вписанностью в разные социально-классовые структуры.

Проблема уровней сознания (обыденного и научного, психологического и идеологического) также была в значительной степени гносеологизирована, а их историческая дифференциация и взаимосвязь не получили достаточно конкретного освещения. На этой проблеме имеет смысл остановиться более подробно, ибо она позволяет увидеть некоторые сдвиги в соотношении данных уровней и прояснить ситуацию, в которой оказалось сознание нашего общества.

3. РАЦИОНАЛЬНАЯ И ИДЕОЛОГИЧЕСКАЯ РАЗМЕРНОСТИ СОЗНАНИЯ

Традиционно в сознании выделяют две пары уровней: психологический и идеологический, обыденный и научно-теоретический. В первой паре различие проводится по степени и характеру выраженности социальных позиций людей. Во второй — по систематичности и глубине отражения бытия. В соответствии с этим теоретическое сознание, возвысившееся над бытием, а также над обыденным сознанием (и общественной психологией), оказывается ближе к бытию в смысле полноты, правильности его отражения.

Для марксизма в названной проблематике ключевым стал вопрос связи науки и идеологии. Идеология классовых обществ считалась ненаучной, так как выражала интересы господствующих классов, чем и подменяла теоретически обоснованное, «правильное» отображение социальной реальности. Прогноз на будущее связывался с убеждением в том, что рабочий класс, покончив с господством одних слоев общества над другими, вытеснит из общественного сознания частную идеологию и заменит ее научным отображением общественного бытия людей.

В XX в. эта гипотеза была модифицирована, что выразилось в провозглашении смены частной и ложной идеологии идеологией научной, выражающей гармонию интересов на почве общественной собственности. О том, что эта научность оказалась иллюзорной и, прямо скажем, фальсифицированной, речь уже шла. Но нас интересует другой вопрос: можно ли было создать действительно онаученную идеологию? Или: можно ли заменить идеологию наукой? Или: можно ли очистить общественное сознание от идеологии, полностью деидеологизировать его?

Иначе говоря, можно ли провозгласить и фактически положить конец идеологии? Ликвидировать идеологию с расчетом на то, что отношения между людьми, построенные по логике вещей, сами собой со-

здадут некое прозрачное пространство сознания, где будут действовать простые и четкие жизненные ориентиры и естественным образом из мышления и деятельности людей будут изжиты всякие идеологические моменты? Если это так, то нет нужды в идеологическом или идейном осмыслении путей развития общества. Каждый сам себе идеолог, а в случае чего жизнь научит.

Гипотеза деидеологизации общественного сознания содержит этот, не всегда ясно высказываемый и четко проговариваемый мотив. Но он явственно звучит в коммерциализации образования и культуры, в отсутствии в нашей стране какой-либо общественной программы, позволяющей хоть как-то «оживить» ценностные ориентации людей. Кризис идеологии и деидеологизация привели к торжеству логики вещей, логики бильярдных шаров, действующих по принципу столкновения и отскакивания. В идеологическом вакууме поселились разнообразные мифы — политические, экономические, космические, которые не придали сознанию общества ни стройности, ни перспективы. Оно провалилось в пустоту, где ценностные ориентации людей не находят опоры и сами утрачивают смысл.

Ситуация, если приглядеться, не такая уж оригинальная. Ее пережили многие страны, утратившие государственную или национальную идею. Типичным для таких периодов истории является и наступление прагматизма, и наступление позитивистской идеологии (да, это идеология, только лишенная исторической перспективы и личностной глубины), овеществляющей человеческие взаимосвязи, редуцирующей человеческие качества к некоему предметному стандарту.

Опыт стран, боровшихся с идеологическим кризисом, показывает: отжившие идеи преодолеваются более привлекательными и перспективными. Идеологический вакуум как таковой существовать не может: он заполняется либо новыми ориентирами, либо пещерной идеологией с самыми примитивными стереотипами поведения. В последнем случае обществу остается или смириться с этим, или заниматься выработкой идеологии и связанных с нею ориентиров, мыслительных систем.

В XX в. изменилось отношение к понятию утопии, к самим утопиям. Если раньше утопию рассматривали как нечто нереальное, непрактическое, почти сказочное, то теперь в ней видят средство обозрения и оценки реальности. Утопия как бы моделирует дополнительную позицию (или точку зрения), с помощью которой удастся выявить тенденции развития современного общества, сфокусировать внимание на некоторых незаметных пока формах, дать им ясное образное воплощение, оценить их под углом зрения текущих событий. Утопии (или антиутопии) оказались инструментами критического анализа современного общества, позволяющего понять альтернативы его движения, подчеркивающего значение для людей выбора исторического действия.

Утопия — это пространство или место, которого нет сегодня, но которое возможно завтра при условии, что общество выберет определенный курс развития. Утопия как бы раздвигает наше обычное представление о реальности, вводя в него идеи курса, проекта, прогноза, образа будущего. Другими словами, утопия делается элементом метафизики социального процесса, с помощью которого будущее вводится в ткань повседневного сознания людей, становится ориентиром их мышления, средством принятия решений, совершения действий.

В более широком плане ту же работу осуществляет идеология. Она насаждает в повседневное сознание людей идею времени, стратегический прогноз, задает образную или понятийную панораму целей и вместе с тем разворачивает поле смыслов, притязаний, надежд. Это поле открыто для сознательной и рациональной проработки, оно может быть структурировано, в нем могут быть определены возможные модификации существующих культурных стандартов, точки схождения различных общественных интересов, узлы возможных социальных конфликтов.

Наличие подобной идейной проекции социального процесса является условием нормального напряжения, наполненности, ориентированности человеческого сознания. Культурная функция идеологии заключается не в том, что она — логос, а в том, что она — топос, образ, идея человеческого сознания, выходящего за рамки узко понятого настоящего, натуралистически представленной реальности.

Идеология не наука. Это не подлежит обсуждению. Стало быть, она не может и претендовать на научность. Но она может и должна включать в себя элементы научности, подвергаться научной критике и корректировке.

Наука «не умеет» нормально функционировать внутри идеологии, делая ее научной. В условиях нормального культурного процесса она остается на внешней по отношению к идеологии, т. е. на своей собственной, позиции. Наука может включаться в идеологию для проработки ее отдельных понятий или концепций, но выполняет другую, нежели идеология, функцию и в отношении культуры, и в отношении сознания общества.

Идеология стимулирует проективную работу сознания общества, сознания людей. Наука занимается добыванием нового знания, выработкой специальных познавательных средств. Разумеется, понятия и образы современной идеологии пронизаны схемами рациональности, здесь в качестве материала используются научные средства (теории, методы и т. п.). Естественно, наука, которую делают реальные человеческие индивиды, так или иначе попадает под влияние определенных идей, касающихся развертывания социального процесса, перспектив развития каких-либо общностей, культур, личностей. Общественные

идеи могут влиять на культурный климат науки, но они не могут подменить работу науки, соответствующих этой работе научных стандартов. Конечно, известны примеры силового давления идеологии на науку, но они как раз и указывают на то, что наука либо не поддается этому давлению, либо прекращает свое существование в качестве науки и становится чем-то другим, каким-нибудь ведомством по применению идеологии.

Таким образом, взаимовлияние идеологии и науки еще не есть основание для их отождествления или для культивирования монстров типа научной идеологии и идеологизированной науки.

Общество расчленило и структурировало свое сознание в ответ на усложнение своих практических задач, на появление новых видов деятельности, социальных слоев, профессиональных групп. Различные уровни и формы сознания общества должны быть поняты в их различиях, в которых и надо искать особые социальные функции и смыслы форм сознания. Общество создает идеологию, чтобы задать направленность и пространство разворачиванию сознания. Оно создаст науку, чтобы специализировать и наращивать познавательную деятельность, и именно в этом видит ее социальную задачу.

ИСТОЧНИКИ

1. Дюркгейм Э. Социология и теория познания // Хрестоматия по истории психологии. М., 1980.
2. Кемеров В., Керимов Т. Грани социальности. Екатеринбург, 1999.
3. Кемеров В., Коновалова Н. Восток и Запад: судьба диалога. Ч. 1. Гл. 2; Ч. 2. Гл.
4. Косолапов Н. Интегральная идеология для России // Вопр. философии. 1994. № 1.
5. Мамардашвили М. Сознание как философская проблема // Вопр. философии. 1990. № 10.
6. Общественное сознание и его формы. М., 1986.
7. Проблема сознания в современной западной философии. М., 1989.
8. Свасьян К.А. Феноменологическое сознание. М., 1987.
9. Современный философский словарь. Лондон, 1998; ст.: «Антиутопия», «Духовность», «Коллективное бессознательное», «Со-», «Сознание», «Утопия».
10. Утопия и утопическое сознание. М., 1991.
11. Эко У. Отсутствующая структура. М., 1998. Раздел А. 5. Риторика и идеология.

РАЗДЕЛ V

ЧЕЛОВЕК И ИСТОРИЯ

Лекция 14

ПРОБЛЕМА СМЫСЛА ИСТОРИИ

Без знания истории мы должны признать себя случайностями, не знающими, как и зачем пришли в мир, как и для чего живем, как и к чему мы должны стремиться.

В.О.Ключевский

1. ИСТОРИЯ КАК ПУТЬ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА

Вопрос о смысле истории приобретает особую значимость в критические эпохи жизни человечества, в кризисных ситуациях развития общества. Он был и остается объектом острой идейной борьбы между теоретиками, выражающими различные социокультурные и мировоззренческие позиции, поскольку так или иначе, прямо или косвенно решение этого вопроса ложится в основание политики государств, политических партий, влияет на сознание масс, побуждая их к действию. Это — вопрос о цели и направлении, в котором движется человечество, о воплощении в жизни людей идеала, дающего Веру и Надежду на будущее.

Много лет назад, оценивая итоги революционных потрясений в России, философ С.Франк писал как будто о нашем сегодня: «Мы живем в эпоху глубочайшего безверия, скепсиса, духовной разочарованности и охлажденности. Мы не знаем, чему мы должны служить, к чему нам стремиться и чему отдавать силы. Именно это сочетание духовного безверия с шаткостью и бурностью стихийного исторического движения образует характерное трагическое своеобразие нашей эпохи» [1. С. 246].

Отсутствие же осознанной цели, непонимание незыблемых основ общественной жизни, составляющих существо человека и истории, превращает нас в марионеток, послушно следующих дерганию нитей невидимыми кукловодами, делает нас беспомощными и жалкими частями, увлекаемыми потоками чуждых и неизвестных нам решений.

В такой ситуации каждый новый день, не связанный единством с предыдущим и всеми прошедшими, превращает в бессмыслицу и себя, и день завтрашний.

Наверное, до тех пор, пока существует человечество, людей будут занимать мысли о смысле истории в целом и сопричастности к нему судьбы отдельного человека. Философы, историки, писатели снова и снова попытаются сформулировать удовлетворительные ответы на проблемы смысла и цели истории, судьбы человечества и его предназначения.

Из целеполагающего характера человеческой деятельности вытекает необходимость и чаще всего неосознаваемая потребность в знании о предпочтительных вариантах практических действий, выявляющих ценностную значимость предметов, вещей и т.п. для человека. Человек как существо социальное и духовное не может существовать без ценностей и идеалов, создающих каркас его личности, определяющих его отношение к другим людям, к самому себе, к миру и истории. Да, конечно, далеко не каждый человек задумывается над смыслом собственной жизни, даже если и испытывает острое противоречие между беспросветностью повседневности и жадной ее цели. Еще меньше людей, даже относительно образованных, в состоянии ясно и отчетливо обосновать проблему цели и смысла всей человеческой истории.

Трудности темы обусловлены природой человека как существа, наделенного свободой воли, погруженного в свободу, бесконечно разнообразную и богатую возможностями действия, и если бы она — свобода — не являлась таковой, то не было бы никакой человеческой истории. Действуя, человек в преобразовании мира идет от заблуждения к истине, от истины житейской к истине духовной; идет, падая и спотыкаясь, теряя благоприобретенное и снова поднимаясь, он оценивает опыт, замечает его ограниченность, но все равно стремится к собственному ответу — для того, чтобы выбор был сознательным и ответственным.

Как обычно, успешное решение любой проблемы зависит от того, насколько точно она сформулирована, определено ее содержание.

Одна из первых координат решения данной проблемы выражается в вопросе о характере истории как человеческой деятельности. Если мы, занимая индетерминистскую позицию, рассматриваем ее как беспорядочный поток событий, где любая случайность может кардинально изменить направленность событий и конечный результат, как хаотическое столкновение разнородных факторов, то всякий разговор о смысле истории становится излишним. Противоположная точка зрения, исходящая из признания истории планомерным, внутренне законосообразным процессом, имеющим, несмотря на все зигзаги и отступления, закономерный финал, парадоксально приводит к аналогичному выводу.

Для того чтобы понять, обосновать закономерный характер истории из всего ее многообразия, необходимо найти точку, позволяющую видеть всю перспективу — идею истории, принцип объяснения всего предшествующего и последующего в развитии общества. Отсюда следует вывод о том, что нет истории в общепринятом значении этого слова, которая бы не являлась определенной философией истории.

Философия истории всегда представляет собой попытку универсального понимания истории, отыскание во внешнем многообразии и непохожести локальных культур, стран и народов единого основания исторического развития человечества. Философия истории пытается увязать в единое целое весь путь, пройденный человечеством от первобытных орд, живущих собирательством, до современных информационно-компьютерных обществ. Какой же внутренний план-замысел, тайный механизм скрывается за явленностью нам истории в войнах и географических открытиях, торговле и искусстве, инженерных изобретениях и архитектуре?

Пытаясь ответить на эти и многие другие, взаимосвязанные с ними вопросы, философия истории одновременно выражает и идею истории, и ее идеал, а тем самым и смысл, т.е. цель, достижение которой объединяет человечество, делает и каждый народ, и каждое поколение, и любого человека, когда-либо живших на планете, со-причастными друг другу, предкам, земле — родной колыбели и общему космическому кораблю. Формула смысла истории — это принцип объяснения всей предшествующей и будущей истории, определенная идея, обосновывающая цель жизни человечества, его предназначение. В этом понятии ярко выражается такое качество философской теории, как ее телеологический, прескриптивный характер, т.е. указание на должествование, идеал будущего состояния. Как одна из высших ценностей культуры эта идея становится нормой человеческого целеполагания, проникая в индивидуальное сознание, создавая и сохраняя историческую память народа, она способна существенно влиять на его судьбу. Существовая до сего времени преимущественно в национальном, этнокультурном виде, смысл всемирной истории в перспективе, по мере обретения человечеством своего духовного единства должен преодолевать абсурд гонки вооружений и братоубийственных войн, архаику религиозного фундаментализма и ошибочность насильственных модернизаций, нелепость голодных смертей и расточительство природных ресурсов. Словом, обретение смысла истории как формы «земного» самосознания — предпосылка выхода из современного, глобально-кризисного состояния мирового сообщества, все еще разделенного, раздираемого противоречиями национально-государственных интересов. Смысл истории в этом контексте выступает как высшая ценность и регулятив человеческой деятельности, который акку-

мулирует опыт коллективной жизнедеятельности предшествующих поколений.

Под понятием истории (всемирной истории, исторического процесса) будем понимать систематизированную историю всего прошлого человечества как совокупности всех известных человеческих обществ, культур и цивилизаций, рассматриваемых в хронологической последовательности в их историческом взаимодействии от первобытности до современности. «Если мы теперь бросим взгляд на всемирную историю вообще, — замечал Гегель, — то увидим огромную картину изменений и деяний бесконечно разнообразных формирований народов, государств, индивидуумов, которые непрерывно появляются один за другим... Общей мыслью, категорией, прежде всего представляющейся при этой непрерывной смене индивидуумов и народов, которые существуют некоторое время, а затем исчезают, являются изменения вообще» [2. С. 69].

При этом сразу возникает проблема: утверждается, что сама по себе история не является живым существом, поэтому не может иметь каких-либо самостоятельных целей, смыслов, вообще проявлений свободной воли, свойственных человеческой личности [3. С. 151]. Утверждается также, что никаких надгосударственных субъектов общественного развития не бывает, именно от государств исходили и исходят действия, изменяющие международные отношения и создающие конкретный единый всемирно-исторический процесс. По этой причине ни растущая мировая взаимосвязь, ни конвергенция и унификация структур общества не превращают историю в единый целостный субъект.

Возражения против вышеприведенного вкратце можно выразить следующим образом. Конечно, понятие всемирной истории выступает как философско-теоретическая конструкция, регулятивный принцип познания, объединяющий все известные истории всех народов вокруг общих, присущих всему человечеству свойств. Прошлое открывается людям, новым поколениям в форме повествования, содержащего и ценностно-нейтральные, доказуемые факты, и субъективную интерпретацию событий, и вообще недоказуемые или просто вымышленные сюжеты, ситуации, персонажи, религиозные и национальные легенды. Это исследования множественности человеческого опыта в единстве его прошлого, настоящего и будущего, в соотносительности с принципиальной незавершенностью исторического процесса. Отсюда следует, что история (как, впрочем, и мир в целом), не есть нечто единое онтологически; она — множественна, поэтому интерпретация ее смысла не может претендовать на открытие универсальной истины; эта интерпретация — одна из многих и равноправных версий, но — версии, исходящей из гуманитарной самоидентификации человечества, т.е. из признания

вечных, транс-исторических начал жизни людей, выражающих собой саму человечность.

Но сегодня всемирная история больше чем спекулятивная цель, это — опыт и судьба человечества, требующие универсализма, общезначимости, единства [4]. Единство субъекта не достигается простым сложением составных частей (государств), но если мировое сообщество обнаруживает признаки совместно выработанных целей и единство воли по их реализации, значит, оно обладает, пусть неполной, ограниченной, элементарной, но субъектностью. Именно по этой причине мы придаем истории целостный телеологический характер, видим в ней определенную направленность, логику и последовательность развития. Вот почему, подобно тому как мы говорим о судьбе отдельного человека, народа, цивилизации, можно и нужно говорить о судьбе всего человечества, тем более, что сегодня, как никогда ранее, предельно остро стоит проблема его существования вообще. Вопрос о будущем приобретает угрожающую форму не того, каким оно будет, но прежде всего — насколько оно возможно.

2. ИСТОРИЯ КАК ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ ДРАМА

В российской культуре издавна вызревали тревожные мысли философов и литераторов о подводных мелях и коварных течениях развивающейся цивилизации. С этой точки зрения «было бы небесполезным задуматься над тем, — отмечает Б.Тарасов, — что, например, Пушкин понимал под «нестерпимым тиранством демократии», подавляющим «неумолимым эгоизмом» и «страстию к довольству» бескорыстные и возвышенные движения души; Гоголь — под «пустым призраком» цивилизации, Розанов — под «космологическим переворотом» обмельчания личности, под пустотой души, лишившейся «древнего содержания» [5. С. 263—264]. С удивительно точным предчувствием будущего русские мыслители делали вывод о мещанстве как закономерном продукте цивилизации (Герцен), стадной форме жизни, формируемой потребительскими идеалами (Достоевский), «либерально-эгалитарном прогрессе», приводящем самобытные культуры к примитивному единообразию за фасадом внешнего усложнения (Леонтьев).

Еще полтора века назад Иван Киреевский замечал о том, что «при всем богатстве, при всей, можно сказать, громадности частных открытий и успехов в науках общий вывод из всей совокупности знания представил только отрицательное значение для внутреннего сознания человека; потому что при всем блеске, при всех удобствах наружных усовершенствований жизни самая жизнь лишена была своего существенного смысла» [6. С. 250—251].

В XX веке К.Ясперс точно и прочувствованно заметил наступление стадии, когда человечеству стал угрожать созданный им же самим

технократический мир рынка, рекламы, имиджей и сенсаций. «Человек, — заключает Ясперс, — как будто растворяется в том, что должно быть лишь средством, а не целью, не говоря уже о смысле...» [7. С. 334].

Тоталитаризм как система всеобщего подавления и контроля мыслей и чувств людей бездушной машиной государственного управления многократно заклеямен на примерах сталинского режима, гитлеризма и их последователей, определен феноменом XX века, «противоестественно» соединившим индустриальную технологию и варварское отрицание человеческой личности. Но он жив и поныне, притаившись во всех порах цивилизации III тысячелетия, создаваясь мощным ходом институтов современного общества, придающих каждодневному существованию индивида внешне целесообразный вид. Этот скрытый, неявный тоталитаризм — в том функционализме повседневности, которая усредняет человека до служебной деятельности в рамках корпорации (государства, партии, фирмы и т.п.), позволяющей ему «хорошо жить», при этом все более обедняя и деформируя личность, разрушая семью, дом, судьбу, единство с историей народа и человечества. Лишенный духовного горизонта и исторической перспективы, необходимой для понимания своего места и роли между прошлым и будущим, человек легко манипулируется рекламой, «черным» пиаром, дутыми сенсациями и эксцентричными зрелищами. «Выпавший» из истории, по-разному, но равно чуждый и предкам, и потомкам, индивид все более атомизируется в своем замкнутом существовании, одержимый страстью к выживанию по стандартам благополучия и успеха, превосходства над неудачниками. Так и создается единство механически-однородной массы, в котором роль связующих звеньев выполняет псевдодружба, основанная на меркантильном взаимном расчете, квазилюбовь, маскирующая физиологическое влечение, химерический коллективизм, причудливо соединяющий зависть и круговую поруку. Разве не прав был немецкий философ А.Шопенгауэр, замечая: «В самом деле, невероятно, как пусто и бессодержательно, рассматриваемая извне, и как тупо и бессмысленно, ощущаемая изнутри, — протекает жизнь большинства людей. Это — мучительная тоска и томление, сопровождаемое рядом тривиальных помыслов, сонное блуждание шаткой поступью через четыре возраста жизни вплоть до смерти».

Повсеместный рост неведения в основных вопросах жизни приводит к тому, что, не понимая ни себя, ни ситуации, люди могут бороться против подлинного смысла, подтачивая корни своего бытия. Сама история выдвинула на первое место проблему подлинности и осмысленности существования человека в мире преобладания рационалистических методов и прагматических установок сознания, в мире, уничтожающем тайны и святыни, интимное чувство сопричастности человека всему живому, природному, космическому и, конечно же, прежде все-

го, человеческому. Рост удобства и комфортабельности жизни, возможности увеличивающейся праздности и бездумного досуга при колоссальном и ускоряющемся возрастании научных знаний делают обычного человека несведущим, более того, даже не догадывающимся о существовании основных вопросов жизни и давних попытках духовно и интеллектуально их разрешить.

Цивилизация не является чем-то раз и навсегда достигнутым и обеспеченным, воспроизводимым автоматически. Для ее даже простого сохранения необходимо вечное напряжение духа и нравственное подвигничество.

Концепции цели и смысла истории можно подразделять на оптимистические и пессимистические, в зависимости от взглядов на соотношение добра и зла в природе человека и общества, конечный исход их непримиримой схватки. Естественно, оптимистические концепции пронизаны верой в торжество разума и справедливости, поступательное восходящее движение добра и гуманизма в социальной организации жизни людей.

Одна из главных ловушек любого размышления о смысле истории — угроза эсхатологического характера для философско-исторического построения, т.е. представления, чаще всего скрытого, неявного о финале истории, разрешающем исходе — в виде катастрофического свершения или же «светлого будущего». Телеологические и финалистские концепции истории развиваются не только в богословско-религиозной форме, они могут принимать и вполне светский вид, порой даже не осознавая своего подлинного характера и даже ожесточенно критикуя «собратьев» за «ненаучность» и «реакционность». Таковой, в частности, являлась теория научного коммунизма, обосновывающая неизбежность наступления «светлого будущего» всего человечества, представляющая, тем самым, вариант своеобразной, мирской эсхатологии.

Принимая в целом определение Н.А.Бердяевым истории как человеческой драмы и трагедии, порождаемых свободой зла, свободой тьмы, нельзя согласиться с идеей эсхатологического завершения истории, с идеей разрешающего исхода, катастрофы. Бесконечная смена поколений, по мысли философа, круговое движение, упраздняют внутренний план, внутреннее свершение истории. Но даже то, что происходило миллионы и миллионы раз — рождение ребенка, первые слова, первая любовь, надежды и разочарования, поиски и обретения... — каждый раз это происходит уникально и неповторимо, каждый раз духовно переживается, включая тем самым человека в историю. Человечество продельывает трудный путь, не обещающий победы, но каждый раз испытывающий нас на приобщение к истории как внутреннему событию, как к освобождению, одухотворению земной судьбы, становящейся большим, чем сонное блуждание по возрастам жизни. Поэтому смысл

истории, заключааясь в полном раскрытии духовных сил человечества, в драме человеческой свободы, совсем не предполагает конечного явления «всеразрешающей истины» (Н.А.Бердяев), но требует от людей усилий по сохранению человечества, его бесконечного совершенствования в вечности, в преодолении временности земного существования.

Нам ближе вывод о том, что история может закончиться или в результате космической катастрофы, или внутренней несостоятельности, т.е. через самоуничтожение. Именно поэтому и необходимо обоснование идеи, воспринимаемой как должное, как идеал, которая, расширяя, углубляя содержание свободы, вместе с тем и повышает ответственность за продолжение человеческой истории как космической миссии человечества.

Сегодня все острее понимается противоречивый и трагический характер человеческой истории — нескончаемая борьба добра и зла, пагубный эгоизм правящих классов, косность и нежелание думать массы. Все это приводит к принятию мысли о том, что вся история «есть лишь трагическое, все большее и большее раскрытие внутренних начал бытия, раскрытие самых противоположных начал, как светлых, как темных, как божественных, так и дьявольских, как начал добра, так и начал зла» [8. С. 230].

Философия по сути своей не является мировоззренческой проповедью или морализаторством, пронизанным высоким пафосом. Но религиозная лексика помогает обрести даже светскому сознанию понимание сложной диалектики смысла истории как человеческой драмы. Для этого лишь стоит договориться о рациональном понимании греха как выбора негативной возможности, выбора Зла как противоположности Добра, как деструктивного действия, разрушающего человеческую личность, ценности культуры, созданные чередой сменяющих друг друга поколений. В этом контексте тогда становятся прозрачными по содержанию слова французского историка Марка Блока о христианстве как религии историков, позволяющей представить судьбу человечества как путь, проходящий между грехопадением и Страшным судом. Этот путь выступает как единый длинный ряд событий, отражающийся в каждой индивидуальной судьбе и разворачивающийся в великой человеческой драме греха и искупления. Отсюда мы можем сделать вывод об истории как становлении человеческого самосознания через раскаяние, обретение надежды, будущего, следовательно, подтверждение неразрывной связи с историей, культурой, человечеством. Да, при таком способе мышления и отношения к миру логические понятия, рациональные конструкции едва ли не бессильны, или, во всяком случае, полнота исторического смысла не может быть понята и пережита вне опыта раскаяния и обретения веры и милосердия. В этом качестве опыт поколений выступает как традиция, закрепляющая представление об

отношении Добра и Зла. Разумеется, в данном контексте традиция менее всего выглядит как лавка древностей, архив или музейная композиция; она — живая реальность в своем противоречивом изменении, требующая сопоставления и выбора из сокровищницы исторического опыта, интеллектуального мужества и нравственного поступка, ответственности за дальнейшее неуклонное движение к полноте бытия.

История противоречиво связывает друг с другом возвышенное и греховное, любовь и совесть, с одной стороны, и злобную мстительность, зависть, с другой. Выступая ареной вечного и непредопределенного противоборства Добра и Зла, история обретает космологический смысл.

Многообразие человеческого опыта, вероятностный характер исторического процесса, негарантированность безошибочного действия и верной нравственной позиции парадоксально возвращают в разговор о смысле истории, о взаимосвязи личной судьбы и пути человечества сослагательное наклонение. Да, мы знаем, что вопрос «что было бы, если бы...» закономерно вызывает нетерпимое отношение профессиональных историков. Но в своем выборе будущего мы не только не можем исчерпать его возможностями Добра, Истины и Красоты, но и всегда стоим перед выбором негативных, деструктивных возможностей. Ведь исторический опыт формулируется двояко: и в приобретении знания относительно желательных способов действия, и тех, которые необходимо исключить.

По этой причине критика исторического опыта, его рефлексивное осмысление обязательно должно выражаться в каузальной форме: «что было бы, если бы не были допущены (такие-то и такие-то) ошибки...» Правда, при этом незамедлительно возникает традиционный вопрос: о критерии отличия истины и заблуждения, нашей субъективности и избирательности в определении ошибки. Ведь признание в качестве точки отсчета некоей абсолютной системы ценностей уничтожает историчность — такова современная точка зрения.

Да, если абсолютность связывать с неизменностью; нет, если абсолютности придавать человекотворческий смысл, т.е. сакральный, священный характер, выражающий гуманитарную самотождественность человечества. Абсолютность человеческой истории означает, что человек един в своей судьбе со всеми историческими эпохами, начиная от первобытной и заканчивая современной.

Найти смысл истории, по С.Н.Булгакову, — это значит признать, что история есть раскрытие и выполнение одного творческого и разумного плана, что в историческом процессе выражена мировая, провиденциальная мысль. Другими словами, это означает, что истории присуще некое абсолютное, сакральное начало, которое противоположно рав-

нодушной людям причинно-следственной связи, представляя собой живую и разумную силу.

Человек, взятый в его родовом измерении, т.е. как представитель всего человечества, неразрывно связан с историей, так как все время, образно говоря, балансирует между прошлым и будущим, будучи помещенным в настоящее. Он — и возможность, значит, постоянная и динамичная неполнота, тревога и обращенность в будущее; он — и действие, направленное к оправдывающей это действие потусторонней цели. Но человек и состоявшееся прошедшее, для которого смена поколений, эпох, т.е. будущее, наделяет смыслом эту смену, или собственно историю — как раскрытие прошлого, не случайного, не абсурдного. В этом смысле даже одностороннее, частичное отношение к прошлому, реставрирующее его как должное, или к настоящему, понимаемому как реализованный идеал, все равно создает будущее, связанное, обусловленное, созданное, следовательно, пронизанное единством и смыслом. Историческая ситуация, образующая единство фактов прошедшего и их прочтение потомками, выводит нас за пределы сиюминутной данности, бренности и единичности к метафизической полноте бытия, к преодолению абсурдности разорванных между собой фрагментов жизни.

3. ИДЕЯ ИСТОРИЧЕСКОГО ПРОГРЕССА

Ложная, по классификации С.Франка, философия истории та, что пытается обосновать последнюю цель исторического развития как то «конечное состояние, к которому она должна привести и ради которого творится вся история»; в которой все события мира, прошлого и настоящего, не имеют собственного смысла, а выступают всего лишь как средство достижения этой цели. Отсюда и возникает оценка всего происходящего как прогресса, в случае движения к завершению, или регресса, в случае отклонения от истинного пути [1. С. 264]. Нетрудно заметить, насколько подобный взгляд провоцирует произвольность в выборе критериев и оснований, по которым «исчисляется» прогресс. Так, для Гегеля характерно понимание человеческой истории как закономерного и необходимого процесса саморазвития духа, одновременно являющегося его самопознанием и исключающим тем самым деление истории на «земную» и «божественную». Всемирная история, по Гегелю, есть прогресс в сознании свободы, прогресс, который мы должны познать в его необходимости. Этот взгляд на историю выражает несокрушимую веру в то, что в ней присутствует разум, или, по крайней мере, то, что мир интеллекта и самосознающей себя воли не является жертвой случая, а обнаруживается в свете знающей себя идеи. Поэтому существенная сила всех преходящих единичных событий тихо и тайно ведет к осуществлению свободы.

«Отрыв разума от истории и объявление его некоторой неизменной человеческой природой (субстанцией), — справедливо отмечает современный исследователь, — обусловили восприятие единства исторического развития как его единообразие и установку на постижение глобального смысла человеческой истории, предполагающего однозначно предопределенный магистральный путь прогресса». Подобная установка — на создание глобальной объяснительной схемы, приводила к исчезновению человека как индивидуальности и личности. Смысл всемирной истории оказывался посторонним для человека — не о нем и не для него [9. С. 141].

Постмодернистский взгляд на социально-историческую реальность вообще оставляет в прошлом саму идею прогресса, считая ее несоответствующей ни развитию науки, ни духовно-нравственному облику человечества, ни истории XX века. Действительно, кажется, что никогда ранее не был так велик контраст между взлетами творческого гения человека в науке и технике и обращенностью их против человечности в войнах, разрушении природной среды, личностной деградации. Кроме того, сведение истории к прогрессу уничтожает необходимость прочтения истории как опыта — ведь в прогрессивном развитии прошлое не повторяется, отсюда нет нужды изучать причины, породившие те или иные явления, процессы.

Означают ли все эти, вне всякого сомнения, серьезные и основательные аргументы, что идея прогресса должна быть отвергнута в принципе как таковая? Обрекает ли идея прогресса бесконечную массу человеческих поколений на смерть и могилу, по Н.Бердяеву, в контрасте с теми счастливыми, которые обретут в итоге совершенство, могущество и блаженство грядущего?

Но муки жизни и сегодня выпадают в качестве удела большинству; могущество и блаженство в ранее составляли привилегии меньшинства.

Представление же о бесконечном возникновении и исчезновении, о гибели и повторении в бесконечном времени, исключающее идею особого смысла, пронизывающего время, по Ясперсу, исключает историю как таковую, сводит ее к природному процессу [7. С. 244].

Иногда смысл истории подразделяют на объективный и субъективный, когда первый выражается в действии объективных закономерностей общественного развития, тождествен внутренней, не зависящей от воли и сознания людей, логике истории; субъективный же смысл создается борьбой людей за достижение сознательно поставленных целей.

Примером обоснования объективного смысла исторического процесса является сведение его к культуре, т.е. к накопленному опыту коллективной жизнедеятельности людей по выживанию и воспроизводству

человека в истории [3. С. 153—154]. Причем, по мнению автора подобной точки зрения, в ней должное место находят и высокие духовные порывы, и творчество, внутренне присущее человеку, и вообще духовность как социальные соглашения по поводу «правил игры» коллективного сосуществования. [3. С. 153]. Этот, по внешней видимости, рассудочно-трезвый взгляд на жизнь мало что говорит о драме людей, никогда в истории не удовлетворявшихся только лишь практицизмом и расчетом ближайшей выгоды, он плохо объясняет конечный провал конформизма и социальной мимикрии, удовлетворяющих на первый взгляд требованиям успешного выживания.

Ценность исторического знания невозможно свести только к практической пользе. Человек способен искать и без всякой заботы о выгоде — преодолевая свое незнание из любви к Истине, спрашивая мир о себе. Смысловое вопрошание становится основой, в которой со-бытие мира и человека постоянно обнаруживает себя на все более глубоком уровне существования личности.

Незавершенность истории продуцируется включенным в поток событий человеком, который каждый раз по-новому переосмысливает прошлое и для которого будущее предстает в его открытости самым разнообразным возможностям.

Итак, время истории нельзя свести ни к объективности, ни к субъективности, оно рождается со-бытием человека с другими, с обществом, предками и потомками. При таком взгляде заведомо исчезает противоположность индивида и рода, Человека и Мира. Живое время истории рождается через обнаружение человеком в себе Космоса, Универсума, через синтез, взаимный переход друг в друга всех модусов времени, образующих перспективу человеческого существования.

Такой взгляд выражает традицию понимания человека как самобытного существа, неповторимого и ценностного, способного возвыситься над самим собой, когда знание несовершенства и смертности человеческого существования сопряжено с выбором отношений между людьми, основанными на благородстве и совести, долге и ответственности, честности и справедливости.

Правда, чтобы не впасть в прекраснодушные иллюзии, умерим возвышенный пафос и вспомним, что «история», по Ясперсу, — «это постоянное и настойчивое продвижение вперед отдельных людей. Они призывают других следовать за ними. Те, кто их слышит и понимает, присоединяются к этому движению. Однако вместе с тем история остается и просто совокупностью событий, где постоянно раздаются напрасные призывы, которым не следуют и от которых отстают. Некая огромная сила инерции как будто постоянно парализует все порывы. Мощные силы громадных масс с их усредненными запросами душат все, что не соответствует им» [7. С. 73].

Ключом к пониманию содержания проблемы смысла истории служат слова выдающегося английского историка Арнольда Дж. Тойнби. В опыте своей духовной автобиографии он так резюмирует установку своего самопознания: «Каждый человек — Янус. Мы глядим и вперед и назад. Молодому легче глядеть вперед, ибо он не накопил в себе такой массы прошлого, которая заставила бы его обернуться назад. Испытание пожилого человека — всецело отворотить взор от будущего, повернуться к прошлому. Тогда рискуешь умереть прежде, чем овладеет тобою физическая смерть... Наше мышление, покуда оно не утратило своей остроты, не ограничено нашими физическими возможностями: перерастая времена и пространства, оно способно вторгаться в бесконечность. Быть человеком — значит быть способным трансцендировать самого себя. Как краток опыт непосредственной жизни в сравнении с опытом мыслительного проникновения». В период своей жизни — даже очень долгой жизни — нам удастся совершить очень немного. Все, что ни делает индивид, приобретает свое значение и ценность лишь в широком контексте общества и истории, где «индивиду отводится лишь мгновенная роль» [10. С. 105—106].

Именно здесь связываются воедино и нерасторжимо вопросы о том, какое место история занимает в жизни человека, какова ее цель и к чему стремится человек как существо историческое. Временность пребывания индивида в этом мире вызывает к жизни вопрос о вечности в ее соотносительности с временем, ибо лишенная связи с вечностью жизнь человека становится безличной, анонимной и неисторичной. Время человеческого бытия, определяясь конкретными формами человеческой деятельности, несущими в себе и постоянство психофизической природы человека, неизменность основ социального порядка, и способность к творчеству, преобразованию, выступает в форме единства направленности и необратимости, линейности и цикличности человеческой истории.

Свободное творчество размыкает циклическое время повседневности, придает ему направленность, преодолевает хаос и деструкцию, но в таком качестве, для того чтобы быть действенной силой, оно должно опираться на традицию. Каждое поколение начинает жизнь как узник прошлого, влачит на себе все то, что создано предшественниками, не обладая полной свободой. Оно же обладает способностью ломать рутину привычек прошлого, но сломить их до конца невозможно, да и требуются для этого могучие усилия. Другими словами, свобода людей и поколений не иллюзорна, но и не беспредельна.

«Знание о будущем было бы для нас духовной смертью, — писал К. Ясперс, — но эти прогнозы должны сохранять свой смысл: они должны вводить нас в сферу возможного, отмечать отправные точки нашего плана и наших действий, открывать перед нами далекие

горизонты, усиливать наше ощущение свободы сознания возможного» [7. С. 165].

Трагизм истории, постоянные неудачи человечества совсем не тождественны ее бессмысленности — человечеству и дальше предстоит учиться преодолевать новые и новые проблемы, терпеть новые поражения, вызывать к жизни серьезные угрозы для самого себя. Но простое и ясное осознание ответственности перед историей призывает каждое поколение делать очередной шаг в возвышении человека, упрочении начал человечности, расширении и углублении свободы, умении познавать и преодолевать зло. Вот почему бесконечность истории не тождественна «дурной», механической бесконечности приращения поколений, это бесконечность каждый раз новых и других попыток выхода человечества за пределы пространства и времени, языков и государств, своего несовершенства, наконец.

Несоизмеримость человеческих чаяний и бездонная громадность Вселенной могут вести к отчаянию безысходности, а могут — к стоически-героической трезвости. Осознание смысла истории — мучительная, напряженная работа, результат волевого напряжения, душевной концентрации и сосредоточенности. В этом аспекте — как идея истории, как цель-идеал, смысл истории выражает подчинение индивидуального Я историческому Сверх-Я, осознанную идентификацию с человеческим родом как таковым и, следовательно, преодоление родоплеменной и этнонациональной ограниченности.

Становление человека субъектом в сложном и неоднозначном мире означает не только воплощение индивидуальности и самобытности, но и активное участие в общественных практиках, создающих общность коллективной судьбы. Поиск, обоснование смысла истории в отдельности — через судьбу отдельного индивида или же через совместную планетарную жизнь человечества не дают и не могут дать окончательного ответа, не выводят за пределы относительности земного существования. В коллективной идентичности человечества индивид переживает себя не только как уникальную ценность, но и свой долг и призвание как представителя человеческого рода в бескрайней Вселенной. Осознавая себя неотъемлемой частью исторической цепи событий и повседневных деяний, человек тем самым принимает на себя и метафизическую ответственность за грехи и ошибки предков и ощущает гордую сопричастность их успехам и победам.

Каждое поколение, по нашему мнению, имеет цель и в самом себе, в творимых им ценностях, и в предыдущих, наследуя им, и в последующих, завещая продолжение великой эстафеты. И подобно тому, как избирательно, в соответствии со своим мироощущением, мы воспринимаем деяния предков, не нам предрешать, каким будет отношение к

нам потомков, но в наших силах удерживать, а то и усиливать плодотворность смены поколений.

Справедливо утверждается, что смысл истории образуется вкладом каждой исторической эпохи, каждым поколением, подхватывающим из рук предыдущего факел культуры и заставляющим его гореть пламенем человеческого труда. Но наше отношение к результатам истории будет неточным и односторонним, если каждый раз мы их будем оценивать только в отношении к современникам происходящих перемен, без учета значения этих перемен во всем историческом масштабе. Поэтому смысл истории одновременно ведет в будущее и охватывает всю прошедшую историю, открывая не только человека истории, но историю человеку как тайну его бытия.

Идея незамкнутости человеческой истории и невозможности знать ее финал не тождественна полной тщетности и бесполезности высказываний о смысле и цели всемирно-исторического процесса, его наполненности определенным содержанием, получающим ту или иную оценку. Но тогда мы не должны стыдливо отказываться от идеи прогресса, но, наоборот, именно с ней связывать осмысленный характер истории. В этом случае прогресс понимается как такие социокультурные изменения, что связаны с ростом рефлексивного отношения к истории, творческого потенциала общества, способности преодолевать негативные явления, создавать культуру компромисса. Отвергая предопределение и абсолютизм прогресса, мы считаем что антиэнтропийный характер культуры позволяет говорить о поступательном развитии человечества.

Так понятый прогресс создает внутреннюю связь, единство и целостность исторического процесса, выступающего как ряд последовательных, генетически связанных состояний общества. В этом случае единство исторического процесса обнаруживается как на синхронном, так и на диахронном уровнях, как во времени, так и в пространстве, в общности интеллектуально-духовных структур человечества. Но это единство опосредовано свободным выбором человека, в котором он реализует свое знание о себе и мире. Исторический опыт осваивается человеком в процессе повествования о «своей» истории, о событиях, с которыми его «я» оказывается духовно связанным, сопрягая тем самым повседневность и вечность.

Историческая память приобщает к духовным основам жизни, преобразая повседневность, выводя человека за пределы его конечности, внутренне связывая вечность и временность как непреходящую борьбу, борьбу между стремлением продолжить человеческий род и неизбежностью ухода — эпохи, поколения, индивида.

Смысл истории вытекает из нее самой, представая перед нами как великий долг перед прошлым, перед непрерывающейся духовной преемственностью. Основу этой преемственной связи составляет челове-

ческий дух, преодолевающий все конечные ориентиры, не терпящий предопределенности, обращающийся в прошлое для завоевания свободы в будущем. Связь модусов времени (прошлого, настоящего и будущего) обнаруживает непрерывность возможного и прерывность воплощения его в действительность. При таком подходе к истории прошлое всегда выступает для нас опытом, пусть печальным и горьким, будущее же — проективно, а настоящее — как деятельность, устремленная в будущее и основанная на опыте. Отказываясь от высокомерной уверенности в истинности своих ценностей и идеалов, мы можем передавать грядущим поколениям свои размышления о человеке и обществе, надежду на уменьшение жестокости и варварства, невежества и самонадеянности, предупреждать потомков об опасностях, которые угрожают человеку и человечеству.

Идея смысла истории, как и любая гуманитарная идея, приобретая значение духовно-нравственного регулятора, становится основанием деятельности политических элит, ядром порождения, утверждения и переосмысления исторической памяти народа, объединения его с героическими деяниями предков, приобщения ко все более зримой общности землян, путешествующей в безбрежном космосе поколениями, народами, цивилизациями.

ИСТОЧНИКИ

1. Франк С.Л. Духовные основы общества. Введение в социальную философию // Русское зарубежье. Л., 1991.
2. Гегель Г.В.Ф. Философия истории. Соч. Т. 8. М., 1935.
3. Флиер А.Я. Культура как смысл истории // Общественные науки и современность. 1999. № 6.
4. Ершов Ю.Г. Человек. Социум. История. Свердловск, 1990.
5. Тарасов Б. Куда движется история? (К.Ясперс. Смысл и назначение истории. М., 1991) // Путь. 1993. № 3.
6. Киреевский И.В. Критика и эстетика. М., 1979.
7. Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991.
8. Бердяев Н. Смысл истории. Опыт философии человеческой судьбы. Париж, 1969. 2-е изд.
9. Лебедев В.Э. Философия истории и метаистория. Екатеринбург, 1997.
10. Тоунбе А. J. Experiences. L.; N.Y.; Toronto, 1969.
11. Тойнби А.Дж. Постигание истории. М., 1991.

Лекция 15

ПЕРИОДИЗАЦИЯ ИСТОРИЧЕСКОГО ПРОЦЕССА В ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ XX ВЕКА

Задача исторической концепции — способствовать осознанию современной эпохи. Она показывает нам наше место в ней.

К.Ясперс

1. ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ, ЕЕ ПРЕДМЕТ И КРУГ ПРОБЛЕМ

Философия истории (историософия) — раздел философского знания, посвященный концептуальному построению и интерпретации исторического процесса и исторического познания. Впервые термин «философия истории» употребил Вольтер, имея в виду универсальное историческое обозрение человеческой культуры, которое, по его замыслу, должно было преодолеть узкие горизонты европоцентризма. Однако философско-исторические концепции создавались задолго до Вольтера. Их возраст равен возрасту философии в целом. Причем интерес к философии истории достигал своего апогея в эпохи глубоких социальных кризисов. Исторические катастрофы и переломы, по выражению Н.А.Бердяева, всегда располагали к попыткам осмыслить сущность исторического процесса, построить ту или иную философию истории. Примером того являются философско-исторические концепции Августина Блаженного, Гегеля, Шпенглера: появление каждой из них было сопряжено с переходными эпохами во всемирной истории.

Предметное поле философии истории включает три относительно самостоятельных раздела: 1) теорию исторического процесса (онтологический аспект); 2) теорию исторического познания (гносеологический аспект); 3) анализ методов и форм исторического исследования (логико-методологический аспект). Каждый из разделов включает в себя круг проблем, которые традиционно прослеживаются в различных философско-исторических системах. Теория исторического процесса рассматривает проблемы направленности, периодизации, движущих сил истории; его закономерности; свободы и необходимости в истории; цели и смысла истории. Теория исторического познания охватывает

проблемы гносеологического содержания: структуры исторического познания; природы исторического источника; исторического факта и его интерпретации; герменевтики как способа понимания исторического текста; критериев истинности исторического познания. Логико-методологический раздел философии истории фиксирует внимание на логике исторического объяснения; анализе исследовательских процедур; способах теоретической реконструкции прошлого на основании источников.

Суммарный обзор разделов и проблематики философии истории дает основание для определения ее предмета. Им является интерпретация исторического процесса и исторического познания при помощи средств и методов философского познания в целом. К.Ясперс, характеризуя проблематику и назначение философии истории, писал: «Целостная концепция философии истории, которую мы пытаемся дать, направлена на то, чтобы осветить нашу собственную ситуацию в рамках мировой истории. Задача исторической концепции — способствовать осознанию современной эпохи. Она показывает нам наше место в ней».

[1. С. 99]

2. СМЕНА ПАРАДИГМЫ: КЛАССИКА И СОВРЕМЕННОСТЬ В РАЗВИТИИ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ

Исследование философии истории XX века и ее основных направлений предполагает выявление наиболее существенных ее свойств и характеристик. Понять и научно выразить специфические особенности современного состояния философии истории можно лишь путем сравнения ее с классической новоевропейской философско-исторической традицией.

Сравнивая классическую философию истории с неклассической, мы обнаруживаем следующее. Новоевропейская философская традиция основывалась на принципах и постулатах, среди которых важнейшие: идея прогресса, бесконечного восхождения, которая выражалась в идеалах Свободы, Равенства и Братства; вера в безграничные возможности разума и науки, породившая сциентистскую ориентацию; секуляризация социального мышления и гуманитарного знания в целом; европоцентризм как система ценностных ориентаций; оптимистическое мироощущение. Эти параметры исследования исторического процесса покоились на принципе социального детерминизма с его слишком жесткой системой координат.

Классическая философия истории развивалась по преимуществу как теория исторического процесса. Элементы теории исторического познания занимали весьма незначительное место в философско-исторической концепции не только Гегеля, но и К.Маркса, несмотря на то, что

одна из них была идеалистической, а другая — материалистической [2. С. 60].

Основания новой парадигмы философско-исторического мышления были заложены в конце XIX в. такими направлениями, как философия жизни (Ф.Ницше, В.Дильтей) и неокантианство (В.Виндельбанд, Г.Риккерт). Однако свое развитие она получила в XX столетии. Основной особенностью неклассической философии истории является смещение акцентов исследования с теории исторического процесса (онтологии истории) на теорию исторического познания (гносеологию истории), что, в свою очередь, потребовало детальной проработки логико-методологических оснований исторического познания.

Специфическими свойствами философии истории XX века являются: критика рационализма как исходного постулата новоевропейской философской традиции; в качестве следствия этой критики — обращение к анализу иррациональных, бессознательных процессов; антропоцентризм (ориентация на человека); преодоление европоцентристского мышления; пессимистическое мироощущение как результат осмысления иррациональности исторического бытия, находящее выражение в различных вариантах отчуждения, социальных переворотах, тоталитаризма в политике. Вместе с тем философия истории XX века отходит от жесткой системы социальной детерминации, итогом чего стало появление довольно разнородных вариантов объяснения исторического процесса и соответствующих им вариантов периодизации истории.

Неклассическая современная философия истории подразделяется на несколько основных направлений. Философия жизни (Ф.Ницше, В.Дильтей, О.Шпенглер, Х.Ортега-и-Гассет) заложила основы теории и критики исторического познания. Неокантианство (В.Виндельбанд, Г.Риккерт, Э.Кассирер) поставило на обсуждение вопросы ценностной природы познания, в том числе исторического, а также проблему культурно-исторической традиции. Философская герменевтика (Э.Гуссерль, М.Хайдеггер, Х.Гадамер) ввела в научный оборот вопрос о способах постижения текста и соответственно проблему диалога различных культур. Фрейдизм (З.Фрейд, К.Юнг, Э.Фромм) обосновал необходимость рассмотрения исторического процесса и культуры под углом зрения иррационального начала и отчуждения. Концепции циклизма (О.Шпенглер, А.Дж. Тойнби, Л.Гумилев) дали начало новой периодизации истории, представили исторический процесс как многообразие эквивалентных, независимых друг от друга культур и цивилизаций. Большой вклад в разработку проблем современной философии истории внесли экзистенциализм (К.Ясперс, Ж.-П.Сартр), школа «Анналов» (М.Блок, Л.Февр, Ф.Бродель), русская философия (Н.А.Бердяев, Л.П.Карсавин, И.А.Ильин), а также такие мыслители XX века, как Й. Хейзинга, Р.Дж. Коллингвуд, М.Вебер, К.Поппер, К.Леви-Строс и многие другие.

Сегодня отношение к философии истории во многом объясняется преодолением той идеологической ситуации, когда философия истории либо вообще не признавалась как специфическая область философского знания, либо под ней однозначно понимался исторический материализм. А потому в СССР практически отсутствовали соответствующие источники, оригинальные тексты, дореволюционные издания были библиографической редкостью, к тому же находились в спецхранах немногих библиотек. Абсолютное большинство первоисточников не было переведено на русский язык или же переводилось в весьма ограниченных масштабах («для служебного пользования») специалистов по «критике современной буржуазной философии»).

В настоящее время ситуация резко изменилась. Это даже у подготовленного педагога вызывает известные затруднения: необходимо одновременно осваивать совершенно необъятный круг источников, весьма различных по своим идейным и методологическим основаниям, осуществлять их научную интерпретацию, выработать положительную установку на их освоение и превратить их духовный потенциал в свои собственные качества.

3. ПЕРИОДИЗАЦИЯ ИСТОРИЧЕСКОГО ПРОЦЕССА

Периодизация исторического процесса является одной из ключевых форм философии истории, своего рода фокусировкой ее различных проблем и мотивов. В целом периодизация истории имеет предметом своего исследования: 1) определение этапов исторического развития, что создает ощущение исторического дистанцирования; 2) фиксацию единства (или многообразия) исторического процесса; 3) выявление поступательного характера развития человеческого общества (направленность истории); 4) постижение закономерностей исторического процесса, на основе чего реализуется прогностическая функция философии истории. К этому добавим, что решение проблемы направленности исторического процесса дает ответ на вопрос о цели и смысле истории.

Анализ развития истории различных этнополитических образований (этносов, народов, государств), их политики, экономики, религии и культуры даже на эмпирическом уровне позволяет фиксировать у них уникальность, неповторимость исторических событий и намерений субъекта истории. Вместе с тем сопоставление, координация этих процессов предоставляет нам столь же достаточное число аргументов для выявления общих тенденций, свойственных истории различных обществ. Таким образом, предпосылкой теоретического анализа периодизации истории является дилемма: неповторимость-повторяемость (многообразие-единство) исторического процесса.

Концепции, имеющие своим основанием принцип повторяемости, единства исторического процесса, приходят к линейным вариантам

периодизации истории. Те же концепции, которые тяготеют к принципу неповторимости, многообразия истории представляют исторический процесс как своеобразное соотношение, симбиоз разнородных культур (цивилизаций), относительно независимых друг от друга, эквивалентных друг другу. В новоевропейской философско-исторической традиции преобладали линейные варианты периодизации истории (И.Г.Гердер, Г.Гегель, К.Маркс). Неклассическая философия истории породила варианты периодизации, базирующиеся главным образом на принципе неповторимости, многообразия исторического процесса (О.Шпенглер, А.Дж.Тойнби), хотя и в наше время есть концепции, исходящие из принципа единства.

4. ИДЕЯ ЕДИНСТВА ИСТОРИИ

Независимо от критического отношения к марксизму, порожденно-го идеологической ситуацией, возникшей в конце XX века, он был и во многом остается одной из авторитетных философских и философско-исторических концепций современности. В известном смысле марксизм в области философии истории является связующим звеном между новоевропейской философской традицией и неклассической философией истории XX века. Здесь он обнаруживает родство с немецкой классической философией, прежде всего с философией истории Гегеля. Гегель поставил и обосновал проблему объективных оснований исторического процесса. Интересы, желания, воля и стремления отдельных индивидуумов разнонаправленны, но хаос случайного — лишь внешний рисунок истории, за которым скрыта внутренняя логика исторического процесса, его объективная закономерность [3. С. 27, 32; 4. С. 76].

У Гегеля в качестве исходного основания выступает абсолютная идея, которая переживает различные стадии самоосуществления в истории, а следовательно, определяет прохождение различных фаз прогресса и степеней свободы. Основания же марксовой концепции периодизации истории сугубо материалистичны. Но это не меняет сути дела — и гегелевская, и марксова концепции покоятся на принципе единства и закономерности исторического процесса. Марксистская концепция периодизации истории (теория пяти общественно-экономических формаций) известна широко. Мы, однако, хотим остановиться более подробно на двух моментах, которые имеют значение для дискуссии о философско-исторической концепции Маркса, развернувшейся в отечественной философской литературе в последние годы.

Во-первых, единство исторического процесса, согласно Марксу, сочетается с гигантским разнообразием социальных форм. Развитие всемирной истории подразделяется на локальный, региональный и соответственно всемирно-исторический этапы. Последний начинается со становлением и развитием капиталистических отношений. К.Маркс

подчеркивал, что «всемирная история существовала не всегда; история как всемирная история — результат» [5. С. 47]. Поэтому вряд ли уместно рассматривать марксистскую периодизацию истории как вульгарную социологическую схему [6].

Во-вторых, обращение к теоретическому наследию Маркса показывает, что пятичленная формационная структура отнюдь не исчерпывает взглядов Маркса на периодизацию истории. В его работах можно найти по крайней мере четыре варианта периодизации истории: деление исторического процесса на предысторию и собственно историю; деление истории на первичную, вторичную и третичную формации; выделение трех основных типов социальности (отношения личной зависимости, отношения вещной зависимости и развитие свободной индивидуальности); выделение пятичленной формационной структуры как выражение поступательного характера исторического процесса. Помимо того мы находим в работах основоположников марксизма деление по принципу «дикость, варварство, цивилизация» (Ф.Энгельс), а также размышления Маркса по поводу азиатского способа производства и отношений внеэкономического принуждения.

В любом случае мы фиксируем в марксовой концепции периодизации истории идею единства исторического процесса в сочетании с многообразием его форм, идею закономерного, линейно-поступательного хода истории, в котором общественно-экономические формации представлены в качестве ступеней исторического прогресса. То же самое можно сказать о взглядах основоположников марксизма на социализм как особый этап истории. Однако, по нашему мнению, эти взгляды следует расценивать как научный прогноз, а не как законченную теоретическую концепцию.

Положительно оценивали марксову периодизацию многие мыслители XX века, в том числе те, которые не разделяли мировоззренческих позиций марксизма. Так, К.Ясперс писал: «В наши дни стало совершенно очевидным, что от характера труда и его разделения зависят структура общества и жизнь людей во всех ее разветвлениях. Это понимал уже Гегель, а Маркс и Энгельс разработали это положение в своей теории, имеющей эпохальное значение» [1. С. 124].

На социоцентристском подходе, хотя и ином в мировоззренческом отношении, базируется также концепция технологического детерминизма, возникшая во второй половине XX века. Сегодня она во многом определяет социологические и философско-исторические ориентиры современной западной философии. Ее сторонники (У.Росту, Р.Арон, Д.Гэлбрейт, Д.Белл, А.Толфлер) подразделяют исторический процесс на три основные ступени: доиндустриальное общество, индустриальное общество и постиндустриальное общество. Каждая ступень обладает определенным набором свойств и признаков. Иногда третью сту-

пень именуют также технотронным или информационным обществом. Но это не меняет существа дела.

Концепция технологического детерминизма содержит методологическую установку, согласно которой решающее значение в историческом процессе имеет развитие технической и технологической структур производства, а на третьем этапе — информационных структур общества. Поэтому история общества рассматривается как своеобразная реакция культуры на технику. Данная концепция также основывается на идее единства исторического процесса.

5. КОНЦЕПЦИЯ «ОСЕВОГО ВРЕМЕНИ» К.ЯСПЕРСА

Весьма оригинальным вариантом периодизации исторического процесса XX века является философско-историческая концепция К.Ясперса. Его философия истории представляет собой антропоцентрический способ философствования. Человек и история — вот ключевое измерение бытия. Человеческая экзистенция, историческая ситуация с ее неповторимой гаммой событий являются системой координат, определяющей судьбу человека, все, что Ясперс связывает с понятиями «время», «эпоха». Согласно Ясперсу, взгляд на историю ведет нас к тайне человеческого бытия. Тот факт, что мы имеем историю, позволяет нам спросить, откуда она происходит, куда она ведет, что она означает.

В отличие от О.Шпенглера Ясперс акцентирует внимание на принципе единства истории человечества. Критически относится он и к материалистическому пониманию истории, утверждая, что история как человеческая реальность определяется в большей степени духовными факторами. «Историчность человека — это историчность многообразная. Однако это многообразие подчинено требованию некоего единого... история замкнута между истоками и целью, в ней действует идея единства» [1. С. 253, 270].

Наиболее оригинальной идеей философии истории К.Ясперса является концепция «осевого времени», которое, по его мнению, определяет структуру мировой истории, т.е. ее периодизацию. Ось мировой истории может быть обнаружена только эмпирически. Ее надо искать там, где возникли предпосылки для становления человека современного типа и современной культуры. «Осевое время» — период примерно между 800 и 200 гг. до н. э. В это время происходит много необычного. В Китае Конфуций и Лао-Цзы заложили основные направления китайской философии. В Индии были созданы Упанишады и творил Будда. В Иране Зороастр говорил о борьбе добра и зла в мире. В Палестине выступали пророки Илия, Исайя, Иеремия и Второисайя. В Греции это время Гомера, Парменида, Гераклита, Платона, Софокла и Эсхила, Фукидида и Архимеда. «В эту эпоху были разработаны основные категории, которыми мы мыслим по сей день,

заложены основы мировых религий, и сегодня определяющих жизнь людей. Во всех направлениях совершался переход к универсальности» [1. С. 33].

Новое, свойственное упомянутым культурам, сводится к тому, что человек осознает бытие в целом, самого себя и свои границы. Перед ним открываются ужас мира и собственная беспомощность. Он требует освобождения и спасения. Осознавая свои границы, он ставит перед собой высшие цели, посредством рефлексии познает абсолютное. В осевое время возникло то, что позже стало называться разумом и личностью.

Определив сущность и специфику осевого времени, Ясперс соответствующим образом характеризует и периодизацию исторического процесса. Осевое время, принятое за отправную точку, обуславливает вопросы и масштабы, прилагаемые как к предшествующему, так и к последующему развитию. Если взять осевое время за точку отсчета, то мировая история обретает структуру и единство, способные сохраниться во времени вплоть до наших дней.

Характеризуя структуру мировой истории, Ясперс выделяет четыре основные эпохи развития человеческого общества: 1) доистория — обобщенное фактически, но недостаточно познанное прошлое; 2) великие культуры древности (Древнего Египта, Двуречья, Инда и Хуанхэ); 3) собственно эпоха осевого времени; 4) век науки и техники [1. С. 55]. Каждая эпоха получила у Ясперса очень подробные характеристики. Так, анализируя доисторический этап развития человека, он раскрывает и биологические предпосылки становления человека, и социальные факторы его развития. К последним он относит использование огня и орудий, появление речи, образование групп и сообществ, а также способов самоорганизации и самоконтроля посредством табу и, наконец, формирование самосознания, представленного мифологией.

От концепции осевого времени Ясперс прокладывает путь к пониманию смысла истории. Наша история совершается между истоками и целью; в зависимости от того, какими я мыслю первые, я должен дать представление о последней. В качестве цели Ясперс рассматривает свободу, постигаемую человеком в различных состояниях. Во всех противоречивых стремлениях нашего времени есть одно, которое объединяет всех, — это свобода. Следовательно, вся человеческая деятельность, и прежде всего духовная, состоит в том, чтобы найти свой путь среди открытых перед нами возможностей.

Утверждая идею единства исторического процесса и его смысла, Ясперс в то же время неоднократно высказывал сомнения в возможности человека постичь этот смысл в полном объеме. Подобные сомнения он высказывал и об осевом времени. Если причины появления осевого времени вполне очевидны, то смысл его возникновения находится

за пределами наших возможностей. Скрытый смысл этих фактов вообще не может быть обнаружен эмпирически.

К.Ясперс — оригинальный мыслитель, который продолжает традицию новоевропейской философии истории в понимании единства исторического процесса. Он рассматривает историю сквозь призму экзистенции человека, его уникальности, неповторимости, которые находят выражение в духовном потенциале каждой эпохи.

6. КРИТИКА ИДЕИ ЦЕЛОСТНОСТИ И ЕДИНСТВА ИСТОРИИ К.ПОППЕРОМ

К.Поппер с позиции философии науки выражает скептическое отношение по поводу способности исторического разума судить о целостности истории и строить глобальные прогнозы на будущее. В своих трудах он характеризует историцизм как особый подход к социальным наукам, который предполагает, что исторический прогноз является их принципиальной целью, и видит путь ее достижения в открытии «ритмов» или «типов», «законов» или «тенденций», определяющих эволюцию истории [7. С. 50].

Историцизм, согласно Попперу, имеет две ипостаси: холизм и эссенциализм. Холизм в данном случае трактуется как стремление понять целостный смысл истории, эссенциализм — как желание постичь существенные силы развития. Поппер однозначно отрицает всяческие попытки открыть или выявить законы развития общества. Надежда на то, считает он, что мы в один прекрасный день откроем законы движения общества, точно так же, как Ньютон открыл законы движения физических тел, есть просто результат непонимания. Поскольку не существует движения общества, сколько-нибудь подобного или аналогичного движению физических тел, то не может быть и соответствующих законов движения.

Поппер осуществляет обстоятельный анализ различных вариантов историцизма, начиная от теорий Гесиода и Гераклита и завершая соответствующими концепциями XIX и XX вв. Он критикует О.Конта и Дж.С.Милля за их стремление выявить ведущие тенденции и законы эволюции общества. Вместе с тем ответственным за возникновение марксизма как наиболее разработанной и опасной формы историцизма Поппер считает Гегеля. Здесь наряду с формулированием научных аргументов критики историцизма он совершенно определенно проявляет свои политические симпатии и антипатии. Его работа «Нищета историцизма», в основном направленная против марксизма, является попыткой доказать его ненаучность. Полемизируя с Марксом, Поппер называет его учение утопией, глобальным пророчеством. Политический подтекст критики историцизма приводит Поппера к выводу, что все исторические проекты приводили к обоснованию необходимости

«закрытого общества», нивелирующего свободу и творческие потенции человека.

При изложении собственной позитивной позиции Поппер обосновывает так называемую ситуационную логику истории. История плюралистична, она не имеет универсального смысла. Соответственно нет и единой истории человечества, а есть неисчислимо количество историй различных аспектов человеческой жизни. Это подводит нас, говорит Поппер, к вопросу об уникальности исторических событий. Поэтому одной из важных задач истории является описание интересных случаев в их особенности или уникальности. Таким образом, если теоретик отрицает наличие законов развития общества, он заранее вводит в свое исследование установку на избирательность, т. е. стремится писать ту историю, которая ему интересна [7. С. 52].

Данная позиция, которая, как мы видим, начинается с отрицания принципа единства исторического процесса, приводит к известному субъективизму в понимании задач и целей исторического исследования. Вместе с тем Поппер выражает сомнение в принадлежности истории к области научного знания, а потому отрицает возможность научной философии истории. Здесь много общего с концепцией неокантианства, которое стремилось осуществить «критику исторического разума».

7. О.ШПЕНГЛЕР: ПРИНЦИП МНОГООБРАЗИЯ ИСТОРИЧЕСКОГО ПРОЦЕССА

Еще один вариант периодизации истории — циклические концепции или концепции локальных цивилизаций. Это философско-исторические системы О.Шпенглера и А.Тойнби. Весьма близка к названным концепция Л.Н.Гумилева о развитии этнических систем. Указанное направление в философии истории в целом характеризуется абсолютизацией неповторимости, уникальности исторических событий, различных культур и отрицанием идеи единства исторического процесса. Первой здесь была концепция О.Шпенглера, причем в ней совершенно определенно выражен разрыв с классической новоевропейской философской традицией.

Книга О.Шпенглера «Закат Европы» вышла в свет в 1918 г. накануне окончания первой мировой войны. Поэтому учет реальных событий того времени исключительно важен для понимания и авторского замысла, и столь символического названия работы.

Мировоззренческая позиция О.Шпенглера во многом ориентировалась на методологические принципы, сформулированные Ф.Ницше. «Философия жизни» и «философия культуры» — вот та область интересов нового направления в европейской философии начала XX века, которая существенно отличается от классической парадигмы понима-

ния исторического процесса. Можно предположить, что на формирование взглядов О.Шпенглера оказал влияние русский мыслитель Н.Я.Данилевский, создавший оригинальную концепцию культурно-исторических типов [8]. Английский историк и философ Дж. Уолден, выступая в Чикагском университете на заседании, посвященном 70-летию публикации 1-го тома «Заката Европы», в частности, говорил: «Освальд Шпенглер сказал, что западная цивилизация превратилась в простой комплекс методов и орудий, что у нее нет души. За пятьдесят лет до него Николай Данилевский говорил очень похожие вещи и предлагал добыть недостающую душу из русских национальных корней» [Цит. по: 8. С. 556].

О.Шпенглер отвергает принципы периодизации истории, выработанные новоевропейской философской традицией. «Вместо безрадостной картины линейной всемирной истории, поддерживать которую можно, лишь закрывая глаза на подавляющую грудку фактов, я вижу настоящий спектакль множества мощных культур, с первозданной силой расцветающих из лона материнского ландшафта, к которому каждая из них строго привязана всем ходом своего существования, чеканящих каждая на своем материале — человечестве — собственную форму и имеющих каждая собственную идею, собственные страсти, собственную жизнь, воления, чувствования, собственную смерть» [9. С. 15].

По Шпенглеру, прежняя периодизация истории (древний мир — средние века — Новое время) — это невероятно скудная и бессмысленная схема, безоговорочное господство которой мешает нам правильно воспринимать действительное место Западной Европы в историческом процессе. Он отвергает европоцентризм как принцип построения научной периодизации истории, считает прежние принципы периодизации «птолемеевской системой истории». Свой же принцип он называет коперниканским открытием в области истории, где «место старой схемы занимает система, в которой античность и Запад наряду с Индией, Вавилоном, Китаем, Египтом, арабской и мексиканской культурой — отдельные миры становления, имеющие одинаковое значение в общей картине истории и часто превосходящие античность грандиозностью душевной концепции, силой взлета, — занимает соответствующее и несколько не привилегированное положение» [9. С.147].

Иначе говоря, объектом анализа О.Шпенглера являются восемь культур, достигших полного развития: индийская, китайская, вавилонская, египетская, античная, арабская, майя и западноевропейская. Рассматривая их как организмы, Шпенглер воплощает натуроцентристский способ философствования. С этой позиции всемирная история есть общая биография названных культур. Любая из культур переживает становление из состояния докультурного или этнографического хаоса, затем входит в период собственно культурный, где создаются материальные и

духовные ценности, и, наконец, переходит в состояние цивилизации, когда организм неуклонно дряхлеет, угасает душевная творческая сила.

Каждую культуру Шпенглер наделяет особым названием — символом, который в высшей степени выражает духовные и творческие потенции, свойственные ее сущности. Так, образ Аполлона выражает душу античной культуры, а образ Фауста — европейской. «Аполлоническим является изваяние обнаженного человека, фаустовским — искусство фуги. Аполлонические — механическая статика, чувственные культы олимпийских богов, политически изолированные греческие города, рок Эдипа и символ фаллоса; фаустовские — динамика Галилея, католическо-протестантская догматика, великие династии эпохи барокко с их кабинетной политикой, судьба Лира и идеал Мадонны, от Беатриче Данте до концовки Фауста» [9. С.345]. Для характеристики сущности античной культуры Шпенглер прибегает к анализу соотношения макро- и микрокосмоса, распространяет гармонию не только на мир искусства, но и на соотношение человека и мира, человека и общества. Фаустовская культура несет в себе принцип активного начала, человека как деятельного и познающего субъекта.

Соответствующие символы получают и другие культуры. Так, арабской культуре свойственна магическая душа с ее алгеброй, мозаиками и арабесками, халифатами и мечетями, таинствами и священными книгами.

Одной из целевых установок своего грандиозного замысла Шпенглер считал создание сравнительной морфологии всемирной истории, и он в значительной мере решил поставленную проблему. Занимаясь анализом индийской, античной, арабской и западной культур, он построил три типа сравнительных таблиц.

Первая — таблица «одновременных» духовных эпох, где Шпенглер характеризует мифологические, религиозные, научные и философские потенции каждой культуры и вместе с тем показывает хронологическое соответствие этих эпох, дав им символические названия Весна, Лето, Осень и Зима, которые выражают стадийность развития самих культур.

Вторая — таблица «одновременных» эпох искусства, где, например, микенская эпоха античной культуры соответствует меровинго-каролингской эпохе западной культуры, эпоха эллинизма — рубежу XIX — XX вв., творчеству Листа, Берлиоза, Вагнера.

Третья — таблица «одновременных» политических эпох, где стадийность развития каждой культуры подтверждена соответствующими признаками ее политического бытия.

Морфология всемирной истории, по замыслу автора, дает нам всемирно-историческую перспективу, квинтэссенцию высшего человеческого опыта, что помогает нам взять в свои руки устройство нашего

будущего. Тем самым О.Шпенглер подтверждает значение прогностической функции философии истории.

Особое место в философско-исторической концепции О.Шпенглера занимает анализ проблемы перехода культуры на ее последнюю стадию — на уровень цивилизации. Если культуру он квалифицирует как живое тело душевности, то цивилизацию — как мумию культуры. Культура рождается из ландшафта, цивилизация же — из его окостенения. Человек культуры живет внутренней жизнью, а цивилизованный человек — внешней, среди тел и «фактов». Первый ощущает судьбу, второй понимает связь причины и следствия. Люди культуры живут бессознательно, цивилизованные люди — сознательно. В цивилизации воцаряется мозг, так как душа вышла в отставку.

Эти и подобные им параллели встречаются у Шпенглера довольно часто. По его словам, Гете психологически предвосхитил все будущее Западной Европы. «Это цивилизация вместо культуры, внешний механизм вместо внутреннего организма, интеллект как душевный петрефакт вместо самой угасшей души. Как Фауст в начале и в финале поэтического вымысла, так и в пределах античности противостоят друг другу эллины эпохи Перикла и римляне эпохи Цезаря». [9. С 540] .

Размышления о цивилизации как о нисходящей стадии развития каждой из культур имеют в концепции Шпенглера вполне зримые мировоззренческие и даже идеологические контуры. Ближайшей целью данной концепции, по авторскому замыслу, является анализ конца западноевропейской культуры, распространенной ныне по всему земному шару. «Я увидел современность — близящуюся мировую войну — в совершенно ином свете. Это была уже не единственная в своем роде констелляция случайных, зависящих от национальных настроений, личных влияний и хозяйственных тенденций фактов, на которых историк с помощью какой-либо каузальной схемы политического или социального характера отчеканивает видимость единства и объективной необходимости: это был тип исторического стыка времен, занимавшего биографически предопределенное в ходе столетий место в точно установленных границах большого исторического организма» [9. С. 184—185].

Шпенглер называет массу явлений, которые подтверждают характеристику цивилизации как нисходящей, деструктивной стадии культуры. Упадок искусства, растущее сомнение в ценности науки, победа мирового города над крестьянством, бездетность, массовый наплыв этнопсихологических трудов, посвященных мифам и культам, истокам искусства и религии, кризис материализма, социализма и парламентаризма — весь этот круг проблем нацелен исключительно на одну, еще не осознанную с достаточной ясностью загадку истории. Даже Ницше, который держал в руках ключ к решению многих проблем, так и не осмелился, будучи романтиком, взглянуть в упор на строгую действительность.

Закат западноевропейской культуры как методологическая проблема философии истории приобретает под влиянием событий первой мировой войны зловещий оттенок. Мы живем в чрезвычайно ужасные и несчастные времена, отмечает Шпенглер. И в такой ситуации даже страны — победители в мировой войне должны почувствовать неотвратимость своей трагической судьбы. Шпенглер относит вступление западноевропейской культуры в стадию цивилизации к 1800 г. Соответственно он называет и приблизительное время завершения этой стадии — после 2000 г. Если культура представляет собой целостность, определенное внутреннее единство форм мышления, запечатленное в различных вариантах экономической, политической, духовной, религиозной, практической, художественной жизни, то распад культуры на последней фазе означает разрушку данной целостности.

Любопытно отношение О.Шпенглера к истории и культуре России. Здесь он придерживается традиционной для западноевропейского мышления точки зрения, т.е. стремится рассматривать Россию, русский народ, его культуру как нечто находящееся вне исторического процесса. Поэтому Шпенглер характеризует Россию эпохи Петра I как «историческую псевдоморфозу», которая, по его мнению, демонстрирует властное влияние старой культуры на новую и молодую, в результате чего новая культура не в силах создать чистые и собственные формы выражения и неспособна осознать самое себя [10. С. 197—201].

Шпенглеровская морфология всемирной истории, где он отрицает единство последней, вызвала обширную критику. Так, немецкий философ Э.Трельч назвал методологическую позицию Шпенглера «неоромантической органологией», отмечая, что его скепсис переработал морфологию мировой истории в некое подобие морфологии растений. Э.Трельч не принимает философско-историческую концепцию Шпенглера в целом, ибо считает, что в его философии «мы оказываемся на почве романтической гениальности, так же как у столь многих современных авторов после Ницше. Подлинная периодизация должна держаться более твердо постигаемых политических и социальных форм, что и совершают большей частью настоящие историки» [11. С. 628].

Многие историки и философы критиковали позицию Шпенглера за схематизм, недостаточность насыщения историческим материалом, за подгонку исторических фактов в угоду теоретической конструкции. Тем не менее философско-историческая концепция Шпенглера и его периодизация истории составили целую эпоху. Метод морфологического анализа стимулировал изучение «локальных цивилизаций». Анализ культуры во всех ее проявлениях способствовал развитию таких направлений философии XX века, как философия культуры и философия науки. Влияние философии Шпенглера прослеживается в творчестве М.Хайдеггера, Х.Ортеги-и-Гассета, А.Дж.Тойнби и др. Не зря один из совре-

менников О.Шпенглера Й.Хейзинга, близкий ему в критике европейской культуры, утверждал, что Шпенглер принадлежит к числу тех, кто великими заблуждениями сделал для науки больше, чем другой мелкими истинами.

Со времен Шпенглера разделение культуры и цивилизации стало довольно устойчивым. Так, А.Дж. Тойнби говорит о фазе надлома и регрессе цивилизации, а Л.Гумилев считает, что цивилизация есть фаза угасания страстей и накопления материальных благ. Известны характеристики цивилизации как технологической стороны культуры, что получило свое отражение в многочисленных исследованиях в области философии техники. Русская философская мысль содержит значительное число таких исследований, среди которых достаточно назвать работу Н.А.Бердяева «Человек и машина», написанную в 1933 г.

Наиболее взвешенную оценку культуре и цивилизации дал известный русский философ И.А.Ильин. Он писал: «Культура есть явление внутреннее и органическое: она захватывает самую глубину человеческой души и слагается на путях живой, таинственной целесообразности. Этим она отличается от цивилизации, которая может усваиваться внешне и поверхностно и не требует всей полноты душевного участия. Поэтому народ может иметь древнюю и утонченную духовную культуру, но в вопросах внешней цивилизации (одежда, жилище, пути сообщения, промышленная техника и т. д.) являть картину отсталости и первобытности. И обратно: народ может стоять на последней высоте техники и цивилизации, а в вопросах духовной культуры (нравственность, наука, искусство, политика и хозяйство) переживать эпоху упадка» [12. С. 300].

В качестве итога следует отметить, что историософские построения периодизации истории XX века тяготеют к двум принципам: единства всемирной истории и ее многообразия. Первый принцип лежит в основе построения линейных концепций периодизации истории (марксизм, концепции технологического детерминизма, концепция «осевого времени» К.Ясперса). Концепции же локальных цивилизаций развиваются на базе принципа многообразия, неповторимости исторического процесса, полицентризации различных культур и цивилизаций (О.Шпенглер, А.Тойнби, Л.Н.Гумилев). Проблема периодизации истории содержит различные аспекты философского, исторического, религиозного, культурологического и идеологического характера. Но все они так или иначе связаны с прогностической функцией философии истории. со стремлением обнаружить смысл истории и ее отдаленные перспективы.

ИСТОЧНИКИ

1. Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991.
2. Поршнев Б.Ф. Периодизация всемирно-исторического прогресса у Гегеля и Маркса // Филос. науки. 1969. № 2.

3. Гегель *Философия истории*. Соч. Т. 8. М.; Л., 1935.
4. Каримский *А.М.* *Философия истории Гегеля*. М., 1988.
5. Маркс *К.*, Энгельс *Ф.* Соч. Т. 46. Ч. 1.
6. *Формации или цивилизации?: Материалы «круглого стола»* // *Вопр. философии*. 1989. № 10.
7. Поппер *К.* Нищета историцизма // *Вопр. философии*. 1992. № 8.
8. Данилевский *Н.Я.* *Россия и Европа* М., 1991.
9. Шпенглер *О.* *Закат Европы*. Т. I. М., 1993.
10. Шпенглер *О.* *Закат Европы*. Т. 2. М., 1998.
11. Трельч *Э.* *Историзм и его проблемы*. М., 1994.
12. Ильин *И.А.* *Основы христианской культуры* // *Собр. соч.*: В 10 т. М., 1993. Т. I.

Лекция 16

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ

*О Русь! В предвиденье высоком
Ты мыслью гордой занята;
Каким ты хочешь быть Востоком:
Востоком Ксеркса иль Христа?*
Вл. Соловьев

1. РАЗВИТИЕ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ

Русская философия истории как раздел философского знания и учебная дисциплина до сих пор отсутствовала в учебных планах гуманитарных факультетов, в том числе философских. Тем не менее русская историософия существует давно. Ей посвящали свои сочинения выдающиеся русские философы, историки, юристы, богословы и публицисты. И сегодня труды С.М.Соловьева, В.О.Ключевского, Н.Я.Данилевского, Л.А.Тихомирова, Г.В.Флоровского, Н.А.Бердяева, Л.П.Карсавина впервые за много десятилетий стали доступны нашему читателю. Освоение этого наследия русской духовной культуры должно быть не только объектом внимания любознательного читателя, но и предметом систематического изучения.

Древнерусская историософия представлена в основном «Словом о законе и благодати» митрополита Илариона, «Поучением» князя Владимира Мономаха, доктриной «Москва — третий Рим» инок Филофея. В них преобладают идеи патриотизма и христианского универсализма, утверждаются единство Русской земли, а также мессианское предназначение русского народа и русского православия, взявшего на себя миссию сохранения в чистоте и неповрежденности православного учения после падения Византии. Следовательно, начиная с самого начала русская философия истории формируется как православно-христианская. Она возникла вместе с русской государственностью и русской духовной культурой.

Большое влияние на развитие русской историософии оказали западничество и славянофильство — два альтернативных направления, которые сформировались на рубеже 30—40-х гг. XIX в. Если западники полагали, что развитие России должно пойти в русле политичес-

ких, экономических и культурных моделей западноевропейских стран, то славянофилы исходили из принципа особенного, самобытного пути исторического развития России и протестовали против перенесения на русскую почву чужих народу быта, общественных отношений и политических форм. По утверждению Н.А.Бердяева, в этой идейной борьбе рождалось наше национальное самосознание. «Тысячелетие продолжалось русское бытие, но русское национальное самосознание начинается лишь с того времени, когда Алексей Хомяков и Иван Киреевский (основоположники славянофильства. — В.К.) с дерзновением поставили вопрос о том, что такое Россия, в чем ее сущность, ее призвание и место в мире» [1. С. 151].

Славянофильство было относительно однородным течением, в то время как западничество на всем протяжении XIX века демонстрирует многообразие направлений: революционно-демократическое, народничество, позитивизм, марксизм. Смена ведущих идейно-политических течений в западноевропейских странах диктовала идейную моду и среди русских западников. Славянофилы, которые исходили из самобытного исторического развития России, практически не были подвержены идеологической конъюнктуре.

Представители историографического направления (Н.М.Карамзин, С.М.Соловьев, В.О.Ключевский) обращались к историософской проблематике с целью научного, концептуального изложения русской истории, ее периодизации и выявления основополагающих факторов развития. Так, С.М.Соловьев, характеризуя свою теоретическую платформу, называет три основных фактора, определяющих историю России: географический (природа страны), этнографический (характер «племени», к которому принадлежит народ) и внешний (соприкосновение с другими народами). Тем не менее для историографического направления историософия имела прикладное значение.

Вся многообразная историософская проблематика получила развитие в период Серебряного века русской философской мысли: Ф.М.Достоевский и В.С.Соловьев, Н.А.Бердяев и С.Н.Булгаков, авторы сборников «Вехи» и «Из глубины», И.А.Ильин, Г.П.Федотов и Н.О.Лосский дали теоретическое обоснование магистральных путей развития русской и всемирной истории. В частности, концепция культурно-исторических типов Н.Я.Данилевского оказала серьезное влияние на развитие западноевропейской философии истории в XX в.

Е в р а з и й с т в о как оригинальная концепция русской философии истории сформировалось в 20-е гг. нашего столетия. Оно возникло как реакция на реалии начала XX века: первую мировую войну, надлом и катастрофичность европейской культуры, революцию и гражданскую войну в России. К этому направлению во многом примыкает творче-

ство Л.Н.Гумилева, который в одном из интервью называл себя «последним евразийцем».

Современная православная концепция русской философии истории наиболее целостно представлена в трудах митрополита Санкт-Петербургского и Ладожского Иоанна, который следует традиции русской религиозной мысли и предлагает свой вариант выхода из кризисного состояния, в котором Россия находится сегодня.

Анализ глубинных метафизических оснований русской философии истории предполагает выявление основополагающих ценностей, способов философствования, магистральных тем исследования, логических приемов, обеспечивающих устойчивое существование отечественной философской традиции. Русская философская мысль, по свидетельству В.В.Зеньковского, развивалась в историософском ключе: проблемы смысла жизни и смысла истории, направленности исторического процесса, конца истории коренятся в духовных установках, свойственных национальному самосознанию русского народа. Диалогичность, онтологизм, антропоцентризм, православная ориентация, способность к историософскому синтезу — ведущие параметры русской философии истории, прежде всего ее религиозного направления.

2. НИГИЛИСТИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ РУССКОЙ ИСТОРИИ И КУЛЬТУРЫ ЧААДАЕВА

Основоположником первой детально разработанной концепции философии истории был П.Я.Чаадаев (1794—1856). Публикация его первого «Философического письма» (1836) оказала ошеломляющее воздействие на российское общественное мнение. По оценке А.И.Герцена, это был выстрел, прозвучавший в ночи. Письмо Чаадаева потрясло всю мыслящую Россию. Что же обусловило столь потрясающее впечатление от этой публикации?

Чаадаев, характеризуя безрадостное положение русского народа, пытался ответить на вопрос о судьбе и предназначении России и отыскать корни современной жизни в истории. Но результат оказался парадоксальным. В условиях, когда возник всеобщий интерес к истории России, когда многие зачитывались сочинениями Карамзина, Каченовского, Полевого, Чаадаев заявил, что прошлое России пусто, настоящее невыносимо, а будущего для нее вовсе нет. Можно предположить, что столь пессимистическое уmonoстроение Чаадаева было предопределено крахом декабристского движения. Однако суть проблемы лежит значительно глубже.

Многочисленные вариации на тему отсталости России, ее выпадения из всемирной истории приобрели под пером Чаадаева звучание этнонигилистического свойства. Его суждения «Россия заблудилась на земле», «Провидение не было озабочено нашей судьбой», Россия «пре-

бывает не только вне пространства, но и вне времени», «мы принадлежим к числу тех наций, которые существуют лишь для того, чтобы дать миру какой-нибудь важный урок» не только выражают негативное отношение к николаевскому режиму, но прежде всего кроются в западнических симпатиях самого Чаадаева. Эти симпатии вытеснили все другие чувства, привели к крайнему искажению русской истории, русской культуры, к уничтожению русского национального самосознания.

Уже современники Чаадаева подвергли острой критике его историографическую концепцию. Так, А.С.Пушкин писал ему: «Это Россия, это ее необъятные пространства поглотили монгольское нашествие. Татары не посмели перейти наши западные границы и оставить нас в тылу. Они отошли к своим пустыням, и христианская цивилизация была спасена. Для достижения этой цели мы должны были вести совершенно особое существование, которое, оставив нас христианами, сделало нас, однако, совершенно чуждыми христианскому миру. Так что нашим мученичеством энергичное развитие католической Европы было избавлено от всяких помех». И Пушкин продолжает: «Но клянусь честью, что ни за что на свете я не хотел бы переменить отечество или иметь другую историю, кроме истории наших предков, такой, какой нам Бог ее дал» [2. С. 688—689]. Н.И.Надеждин (который, кстати, пострадал за публикацию «Философического письма» в своем журнале «Телескоп») камня на камне не оставил от концепции Чаадаева.

Исходный пункт философии истории Чаадаева заключается в утверждении, что в основе человеческого мира лежит божественная идея, наиболее полно выраженная в христианстве. И здесь Чаадаев снова видит серьезные различия между Россией и Европой, между Востоком и Западом. Католичество, считает Чаадаев, сохранило истинные заветы Христа, а православие стало религией дряхлой Византии. Россия, принявшая византийское православие, с самого начала была обречена на отсталость, а затем еще более замкнулась в своем религиозном обособлении в стороне от европейских принципов жизни.

Чаадаев превозносит католичество, утверждая, что оно создало Возрождение, свободу личности, политическую структуру, философию, науку, литературу и приблизило людей к Царству Божьему. «И поэтому, невзирая на все незаконченное, порочное и преступное в европейском обществе, как оно сейчас сложилось, все же Царство Божие в известном смысле в нем действительно осуществлено, потому что общество это содержит в себе начало бесконечного прогресса и обладает, в зародыше и в элементах, всем необходимым для его окончательного водворения в будущем на земле» [3. С. 32].

Позднее, в «Апологии сумасшедшего», Чаадаев сожалеет об этом, явно преувеличенном «обвинительном акте, предъявленном великому народу», но оправдывает свою позицию деятельной любовью к Отече-

ству и желанием лучшей участи для него. Он в значительной степени смещает акценты в оценке роли России в историческом процессе. Провидение, говорит Чаадаев, создало нас слишком великими, чтобы быть эгоистами. И поручило нам интересы человечества. «Я полагаю, что мы пришли после других для того, чтобы делать лучше их, чтобы не впадать в их ошибки, в их заблуждения и суеверия. Больше того: у меня есть глубокое убеждение, что мы призваны решить большую часть проблем социального порядка, завершить большую часть идей, возникших в старых обществах, ответить на важнейшие вопросы, какие занимают человечество» [3. С. 150].

Дискуссия с Чаадаевым продолжается и в нашем веке. Характеризуя нигилистическую концепцию русской истории и культуры Чаадаева, представитель второй волны русской эмиграции писатель и философ Н. Ульянов говорил, что в отличие от других религиозных мыслителей Чаадаев был популярен в большевистской России. Эта популярность зиждется на ненависти к Отчизне. Он первым вознес на нее хулу и только за то был превознесен. В письмах Чаадаева «к позорному столбу пригвождалась не власть, не бюрократия, не произвол, не временное и изменчивое, а вечное и неизменное — наша национальная субстанция» [4. С. 86]. И сегодня многие публицисты, рассматривая в качестве идеала западные модели политического, экономического и культурного развития, делают объектом критики не политический режим, не правителей, не их программы, а Россию, ее историю и культуру.

Более объективную позицию в оценке творчества Чаадаева занимал известный историк русской философии В.В.Зеньковский. Он утверждал, что Чаадаев глубоко связан с русским либерализмом и радикализмом. Обычно в анализе философии истории Чаадаева на первый план ставят критику России и ее истории. На самом деле «его взгляд на Россию совсем не стоит в центре его учения, а наоборот, является логическим выводом из общих идей в философии христианства» [5. С.167]. Чаадаев строит «богословие культуры» и раскрывает призвание церкви — дать миру христианскую цивилизацию. Но христианство раскрывается в историческом бытии, следовательно, западноевропейская цивилизация есть такая форма исторического бытия, в которой Промысел осуществляется с наибольшей силой. Успехами культуры Чаадаев измеряет силу католицизма, а уж отсюда проистекает критика православия и истории России. Значит, заключает Зеньковский, оценка католицизма определяет всецело историософскими, а не догматическими соображениями.

Роль Чаадаева в истории русской философской мысли исключительно противоречива. Несомненно, что он пробуждающе действовал на общественное мнение России после событий 1825 г. Им впервые сформулированы многие проблемы русской философии истории — взаи-

мосвязь Запада и Востока, роль Божественного провидения в историческом процессе. Однако по своим симпатиям и ориентациям Чаадаев, несомненно, принадлежал к западническому крылу русской философской мысли или, точнее, явился основоположником западничества на русской почве. Вместе с тем, будучи христианским религиозным философом, он оказал влияние на славянофильское направление не своими западническими ориентациями, а идеей решающей роли Божьего Промысла в историческом процессе.

Л.Новикова и И.Сиземская отмечают, что на примере России Чаадаевым сформулирована мысль о преимуществе отставших народов. «Надо сказать, идея оказалась весьма притягательной, несмотря на ее очевидную уязвимость. Позже ее почти в тех же выражениях повторил А.И.Герцен: свобода «от бремени истории» делает Россию наиболее готовой к революции, ибо ей не о чем сожалеть в прошлом. Напомним, что с идеей преимущества отставших народов соглашался и К.Маркс в известном письме В.Засулич. А еще позже она возродилась в виде идеи «прорыва слабого звена» у В.И.Ленина. Отголоски ее звучат и в наше время — несомненно, к ее истокам уходят призывы и сегодняшних славянофильствующих патриотов, и тех, кто делает ставку на эффект «догоняющего развития» [6. С. 73].

3. СЛАВЯНОФИЛЬСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ

Если западники были убеждены, что дело русского просвещения требует и овладения философией, в качестве которой может выступать западная философия, ибо никакой иной философии нет и быть не может, то славянофилы полагали, что философия нужна России в порядке внутреннем, а не внешнем, и такая внутренне необходимая философия не может быть просто заимствована у кого-либо, а должна быть выводом из нашей истории и культуры [7. С. 17].

Довольно часто приходится сталкиваться с весьма упрощенной и даже шаржированной характеристикой славянофильства, согласно которой славянофилы лишь идеализировали допетровскую Русь и представляли реакционное крыло русской общественной мысли. Однако эти оценки весьма однобоки и пристрастны. Многие славянофилы были убежденными демократами. Они не только критиковали существование крепостничества, но и принимали активное участие в подготовке и проведении реформы 1861 г., полагая, что славяне, в частности русские, способны к претворению в жизнь демократических принципов.

Н.А.Бердяев оценивает славянофильство как первую самостоятельную нашу идеологию. «Пора признать, — писал он, — что славянофилы были лучшими европейцами, чем многие, многие наши западники. Славянофилы творчески преломили в нашем национальном духе то,

что свершалось на вершинах европейской и мировой культуры» [1. С.3]. Славянофилы впервые ясно сформулировали тезис о религиозном центре русской духовной жизни, о религиозной сущности русской тревоги и русских исканий. Далеко не все русские гении (Н.В.Гоголь, Ф.И.Тютчев, Ф.М.Достоевский, Л.Н.Толстой и др.) были славянофилами, но они были глубоко религиозными людьми, что отразилось и в их творчестве. Тем самым они оправдывали славянофильскую позицию. Бердяев подчеркивает, что в сравнении с этим духом западническое направление серо, неоригинально.

Не только православием, но и русским бытом, укладом всей русской жизни, историей и культурой было оплодотворено славянофильство. Славянофилы сформулировали и поставили перед нашим самосознанием проблему взаимоотношений Востока и Запада, России и Европы, православия и католицизма. Этой проблемой дышит вся русская философия XIX и в значительной степени XX столетия. И в наши дни мы снова сталкиваемся с ней, хотя и в несколько иной модификации.

Другая ключевая проблема славянофильской философии истории — проблема соборности, сформулированная и обоснованная А.С.Хомяковым. «Две кардинальные темы, поставленные славянофилами, сделались вечными спутниками русской мысли до сего дня: историософская тема самобытности и онтологическая тема соборности, — пишет С.С.Хоружий. — Развитие первой темы есть общий вклад обоих основателей движения, Хомякова и Ивана Киреевского, а также, по справедливости, и Пушкина: не говоря о знаменитом письме к Чаадаеву ... отдельные пушкинские тезисы в своей сжатой зрелости стоят трактатов: «греческое вероисповедание дает нам особенный национальный характер» ... Иное дело с идеей соборности. Идея эта, уловившая глубинную суть православной религиозности, самую «душу Православия» ... в своем появлении была неразрывно связана с единственным именем — Хомякова» [7. С.18].

Кратко изложим ведущие мотивы философии истории славянофильства.

Основные контуры философии истории А.С.Хомякова очерчены важнейшей для славянофилов проблемой коренного различия путей России и Запада, нетождественности «начал» русской и западноевропейской жизни, доказательств самобытности русской культуры и истории. Для России таким началом является православие как истинное христианство, а для Запада — католицизм как христианство искаженное. Византия погибла, но успела освятить Русь, в этом заключается ее историческая роль. Следовательно, Хомяков рассматривал религию как фактор, определяющий общественное и государственное устройство, нравственность, склад характера и быт народов. В этом отношении его концепция сходна с концепцией Чаадаева. Но при оценке роли правосла-

вия в развитии русской истории и культуры Хомяков занимал позицию, прямо противоположную чаадаевской.

Если православие сформировало основное свойство русского народа — внутреннюю духовность, внутреннюю свободу человека, то католицизм во многом следует принципам античного мира. Согласно Хомякову, древние римляне не знали религии как богопознания. Для них верховным божеством было государство и право. Поэтому и христианство в своем развитии подчинялось земным целям. В германском мире западное христианство — протестантизм подвергалось еще большим искажениям в духе юридического формализма и логического рационализма, что особенно ярко проявилось в философии Гегеля. Все это в конечном счете привело к разъединению путей Запада и Востока.

Хомякову свойственна известная идеализация прошлого России: «На нашей первоначальной истории не лежит пятно завоевания. Кровь и вражда не служили основанием государству русскому, и деды не завещали внукам преданий ненависти и мщения. Церковь, ограничив круг своего действия, никогда не утрачивала чистоты своей жизни внутренней и не проповедовала детям своим уроков неправосудия и насилия» [8. С.63]. В связи с этим он дает отрицательную оценку петровским преобразованиям, которые имели своей целью направить Россию по пути Запада. С помощью грубых вещественных средств Петр I поработил всех во имя государства, не поняв того главного, что сила заключается в законе нравственной любви, в истинной вере. В ходе его преобразований игнорировалась самобытность русских начал. Однако западничество, чуждое русскому народу, не успело исказить коренные принципы русской жизни — православие и общину. «Но грустно думать, что тот, кто так живо и сильно понял смысл государства, кто поработил вполне ему свою личность, так же как личность всех подданных, не вспомнил в то же время, что там только сила, где любовь, а любовь только там, где личная свобода» [8. С. 62].

И прошлое, и будущее России Хомяков связывал с православием как источником русского исторического и культурного процесса, а идеальное мироустройство русской жизни выводил из общины. Отсюда проистекает хомяковская концепция соборности. Соборность — единство, основанное на единомыслии и любви к Христу и божественной праведности. Она выражает идею «единства во множестве», держится не общностью интересов, но связью духовной и нравственной. Главными атрибутами соборности являются свобода, органичность, согласие, благодать и любовь. Хомяков всегда настаивал на том, что соборность не человеческая, а божественная характеристика. Поэтому он говорил о благодатном характере соборной любви, где любовь есть то око, которым верующий человек видит божественные предметы.

Многие идеи философии истории А.С.Хомякова нашли развитие и у И.В.Киреевского, и в русской религиозной философии Серебряного века. И.В.Киреевский углубляет анализ нетождественности путей России и Европы. В частности, он показывает различие их нравственных и духовных ориентаций. Если западный человек всегда доволен своим нравственным состоянием и желает, чтобы и другие были на него похожи, то русский человек живо чувствует свои недостатки, и чем выше он восходит по лестнице нравственного развития, тем менее доволен собой. Именно этим и можно объяснить критическую традицию русской художественной литературы (А.С.Грибоедов, Н.В.Гоголь, Н.Е.Салтыков-Щедрин и др.). В западноевропейской литературе подобные мотивы чрезвычайно редки.

Киреевский оценивал государство как систему общественного устройства, имеющую целью жизнь земную. Церковь же есть устройство того же общества, имеющее целью жизнь небесную, вечную. Отсюда временное должно служить вечному, государство должно руководить обществом в интересах церкви. Однако Киреевский оговаривал, что подобное подчинение не имеет ничего общего с инквизицией или различными способами преследования за веру. При всем том Киреевский высоко ценил западноевропейскую культуру, достижения науки. «Да, если говорить откровенно, я и теперь еще люблю Запад. Я связан с ним многими неразрывными сочувствиями. Я принадлежу ему моим воспитанием, моими привычками жизни, моими вкусами, моим спорным складом ума, даже сердечными моими привычками; но в сердце человека есть такие движения, есть такие требования в уме, такой смысл в жизни, которые сильнее всех привычек и вкусов, сильнее всех приятностей жизни и выгод внешней разумности, без которых ни человек, ни народ не могут жить своею настоящею жизнью» [9. С. 67].

Позднее, в творчестве Ф.М.Достоевского, Н.Я.Данилевского. В.С.Соловьева были развиты многие идеи философии истории раннего славянофильства. Оценивая значение славянофильства, И.С.Аксаков подчеркивал, что это была эмансипация народного духа от иноземного ига, подвиг народного самосознания, определивший духовные и социальные начала русской народности, которые призваны быть могучими факторами всемирно-исторического развития и просвещения.

4. РУССКАЯ ИДЕЯ КАК ВЫРАЖЕНИЕ НАЦИОНАЛЬНОГО САМОСОЗНАНИЯ РУССКОГО НАРОДА

Русская философия истории появилась как результат дискуссий между западниками и славянофилами в 30—40-е гг. XIX в. Особенно интенсивно исследования в данной области происходили в период Серебряного века русской культуры после реформы 1861 г. — великой «бескровной» революции, ход и итоги которой и сегодня ждут своего иссле-

дователя. Серебряный век русской культуры был оплодотворен именно 1861 годом. Поэтому вопрос о предназначении России ее мыслители связывали не столько с научно-техническим прогрессом и совершенствованием политических форм, сколько с принципами православия.

«Русская идея» — одна из ведущих тем русской философии истории. Наиболее адекватное выражение она находила в различных историко-философских концепциях: «Святая Русь» — у славянофилов, православие — у Ф.М.Достоевского; вселенская церковь, реализуемая в теократии, теософии и теургии — у В.С.Соловьева. Можно упомянуть десятки имен и не менее полусотни книг и статей, которые уже в названии содержат подобное понятие и концептуальную программу.

Понятие «русская идея» стало интегральным выражением множества смысловых характеристик. Используя логический метод анализа историко-философских текстов, выделим основные аспекты данной проблемы: 1) «русская идея» как выражение национального самосознания русского народа; 2) «русская идея» как размышление об исторической миссии России, ее месте и предназначении в историческом процессе; 3) «русская идея» как выражение диалога культур Запада и Востока, понимание России в качестве посредника между Западом и Востоком; 4) «русская идея» как выражение религиозного предназначения России и православия; 5) «русская идея» как манифестация русской культуры в целом и русской философии истории в частности. Использование логического метода исследования философских текстов дает нам возможность раскрыть сущность основных философско-исторических проблем, не углубляясь в детали.

Рассмотрение русской идеи как выражения самосознания русского народа — это традиционный акт теоретической рефлексии этноцентризма и национального инстинкта, патриотизма и национализма, это выявление основных черт национального характера. И.А.Ильин, характеризуя чувство патриотизма, утверждал, что любовь к Родине уходит своими корнями в глубины человеческого бессознательного, в жилище инстинкта и страстей, куда не всякий любопытный глаз имеет доступ. И сразу мы вспоминаем знаменитые строки Ф.И.Тютчева: «Умом Россию не понять, аршином общим не измерить...» В национальном самосознании есть нечто такое, что в полной мере недоступно рациональному постижению.

Тем не менее многие мыслители пытались описать наиболее существенные параметры русского национального самосознания. Так, Ф.М.Достоевский считал Россию и русских избранным народом Божиим, но избранным не для соперничества с другими народами, а для свободного служения всем народам, для осуществления идеи всеединства. «Он верил в Россию и предсказывал ей великое будущее, но глав-

ным задатком этого будущего была в его глазах именно слабость национального эгоизма и исключительности в русском народе, — писал В.С.Соловьев. — Две в нем черты были особенно дороги Достоевскому. Во-первых, необыкновенная способность усваивать дух и идеи чужих народов, перевоплощаться в духовную суть всех наций — черта, которая особенно выразилась в поэзии Пушкина. Вторая, еще более важная черта, которую Достоевский указывал в русском народе, — это сознание своей греховности, неспособность возводить свое несовершенство в закон и право и успокаиваться на нем, отсюда требование лучшей жизни, жажда очищения и подвига» [10. С. 304].

Чувство Родины, укорененность в лоне национальной культуры, обостренное, ревностное отношение к национальному самосознанию возникают у человека в периоды исторических переломов. Таковыми для России были эпоха татаро-монгольского ига, Смутное время, отечественные войны. Во время первой мировой войны появилось большое число статей и книг, в которых по-новому осмыслялось содержание русского национального самосознания. В трудах С.Н.Булгакова, Н.А.Бердяева, В.Ф.Эрна мы находим различные оттенки, выражающие специфику русского национального духа.

Так, В.Ф.Эрн в цикле лекций «Время славянофильствует» говорит: то, что в период мирного времени казалось чистой славянофильской фантастикой и патриотическим сновидением, в военное время начинает сбываться и то, о чем с косноязычием, ошибками, гениальностью говорили единицы, становится исторической реальностью. «Мое главное положение: в р е м я с л а в я н о ф и л ь с т в у е т означает прежде всего, что славянофильствует время, а не люди, славянофильствуют с о б ы т и я, а не писатели, славянофильствует сама внезапно заговорившая ж и з н ь, а не «серая теория» каких-нибудь отвлеченных построений и рассуждений» [11. С. 371]. Тем самым Эрн подтверждает, что события, принесенные ураганом войны, находятся в поразительном созвучии и совершенном ритмическом единстве с всечеловеческими предчувствиями славянофилов.

Очень талантливое, глубокое исследование характерных черт русского народа провел Н.О.Лосский. В ряду положительных свойств русского характера он называет религиозность, способность к высшим формам опыта, свободолюбие, доброту, даровитость. Но мимо его внимания не проходят и его отрицательные свойства — недостаток «средней области культуры», нигилизм, хулиганство. «Основное свойство русского народа есть его религиозность и связанное с нею искание абсолютного добра, Царства Божия и смысла жизни, снижающееся при утрате религии на степень стремления к социальной справедливости в земной жизни; в связи с этим свойством стоит способность к высшим формам опыта, именно к религиозному, нравственному, эстетическо-

му опыту, к философскому умозрению и к чуткому восприятию чужой душевной жизни, откуда получается живое индивидуальное общение с людьми. Второе первичное свойство русского народа — могучая сила воли, откуда возникает страстность, максимализм, но иногда обломовщина, леность, пассивность вследствие равнодушия к несовершенному добру земной жизни; отсюда невыработанность средних областей культуры, а вместе с тем невыработанность характера, недостаток самодисциплины» [12. С.85].

Большое значение в деле формирования национального самосознания придавалось русской педагогической мысли. Выдающиеся теоретики русской педагогики К.Д.Ушинский, Л.Н.Толстой, В.Я.Стоюнин, П.Ф.Каптерев, К.П.Победоносцев постоянно говорили о необходимости разработки педагогических принципов, проистекающих из специфики национального характера и русской культуры.

И.А.Ильин предложил программу воспитания, направленную против национального обезличивания в деле образования. «Надо сделать так, — писал он, — чтобы все прекрасные предметы, впервые пробуждающие дух ребенка, вызывающие в нем умиление, восхищение, чувство красоты, чувство чести, любознательность, великодушие, жажду подвига, волю к качеству — были национальными, у нас в России — национально русскими; и далее: чтобы дети молились, думали русскими словами; чтобы они почуяли в себе кровь и дух своих русских предков и приняли бы любовью и волею — всю историю, судьбу, путь и призвание своего народа; чтобы их душа отзывалась трепетом и умилением на дела и слова русских святых, героев, гениев и вождей. Получив в дошкольном возрасте такой духовный заряд и имея в своей семье живой очаг таких настроений, русские дети, где бы они ни находились, развернутся в настоящих и верных русских людей» [13. С.202].

Традиция, свойственная русской философии истории, связывает национальное самосознание с языком, культурой, патриотизмом и православием.

5. РУССКАЯ ИДЕЯ КАК РАЗМЫШЛЕНИЕ ОБ ИСТОРИЧЕСКОЙ МИССИИ РОССИИ

Русская философия истории всегда уделяла значительное внимание роли России в историческом процессе, ее исторической миссии. Сегодня нередко понятие «историческая миссия» пытаются однозначно связать с мессианским предназначением, а отсюда делают вывод, что эта проблема сугубо метафизическая, недоступная для теоретического анализа. В чем же состоит историческая миссия России?

Россия, будучи мощным государственным образованием, многонациональным по своему составу, на протяжении многих столетий сохраняла и сегодня сохраняет геополитическое равновесие на огромном

евразийском пространстве. Она не только защищала европейскую цивилизацию от многочисленных полчищ азиатских кочевых народов, но и спасла ее от тирании Наполеона, от германского фашизма. В этом первая и основная миссия России, отчетливо фиксируемая на основе исторических фактов и современного развития.

Рассматривая Россию как многонациональное государство, можно выделить и вторую миссию России: она несла и несет материальную и духовную культуру многочисленным этносам, которые через приобщение к русской культуре постигают вместе с тем основы культуры всемирной. Вторая миссия, столь же эмпирически фиксируемая, ясно наблюдаемая и исторически оправданная, как и первая.

Русская философия истории издавна осуществляла сравнительный анализ потенциальных возможностей материальной и духовной культуры Запада, Востока и России. Были рассмотрены взаимные влияния европейского и русского мира, выделены различные проявления русофобии как негативного восприятия русского народа, русской культуры, прослежена специфика России в качестве особого мира, особого «континента», принципиально отличного по своим социокультурным параметрам как от Запада, так и от Востока. В частности, В.С.Соловьев, интерпретируя творчество Достоевского, писал: «Изначала Провидение поставило Россию между нехристианским Востоком и западною формою христианства... Россия достаточно показала и Востоку, и Западу свои физические силы в борьбе с ними — теперь предстоит ей показать им свою духовную силу в примирении» [10. С.316]. Эта идея стала традиционной в русской философии истории. В начале XX в. Россия рассматривалась как особый этногеографический и социокультурный мир. По утверждению Н.Бердяева, Россия не Запад и не Восток: она есть великий Восток-Запад, встреча и взаимодействие восточных и западных начал. Именно в этом русские мыслители видели сложность и загадочность России.

Такое своеобразие России, ее качественное отличие от западных стран порождали различные формы недоверия, антипатии и русофобии у народов Западной Европы. Наиболее полно подобные тенденции были прослежены Н.Я.Данилевским. Европа, по его словам, признает Россию и славянство чем-то для себя чуждым и враждебным. Это чувство начинается с «ландкартного мышления», когда европеец, глядя на карту, ощущает, что Россия давит на Европу своей массой, как грозный кошмар. Отсюда и выводы: Россия — завоевательное государство, политический Ариман, мрачная сила, враждебная миру и прогрессу. Нам знакомы подобные сентенции: в последнее десятилетие Россию (Советский Союз) называли не иначе, как «империей зла». Проходят века, но оценки не меняются.

Данилевский приводит любопытное суждение немецкого историка

Роттека: «Всякое преуспевание России, всякое развитие ее внутренних сил, увеличение ее благоденствия и могущества есть общественное бедствие, несчастье для всего человечества». Эту позицию Данилевский называл выражением общественного мнения Европы. Для романо-германской цивилизации все самобытно русское, славянское кажется ей достойным презрения, а искоренение его составляет священнейшую задачу и подлинную обязанность цивилизации. «Русский в глазах их может претендовать на достоинство человека только тогда, когда потерял уже свой национальный облик» [14. С.53]. Все это знакомо боли и спустя сто с лишним лет после выхода в свет работы Данилевского, который неоднократно подчеркивал, что Россия не честолюбивая, не завоевательная страна, она постоянно в угодую европейским интересам жертвовала своими.

Русофобия и в прошлом, и в настоящем имела и имеет только политический подтекст, а никак не нравственное и культурное обоснование. Претензии русофобов не подтверждаются историей России, ее отношениями с Западом. И сегодня стремления наших политических деятелей насадить на русской почве западные модели экономического и политического развития не должны оплачиваться полной утратой русского национального своеобразия и духовной культуры.

6. РУССКАЯ ИДЕЯ КАК ИДЕЯ ПРАВОСЛАВНАЯ

Русская философия истории конца XIX — начала XX в. много и напрямую размышляла о значении и роли православия в развитии русской культуры и государственности. Современный исследователь русской философии С.С.Хоружий полагает: «В случае субъекта российской культуры духовным истоком цельного процесса является Православие во всей совокупности своих сторон: как вера и как Церковь, как учение и как институт, как жизненный и духовный уклад. В итоге существо, смысловое содержание философского процесса в России с необходимостью включает в себя освоение, проработку Православия средствами и в формах философского разума» [15. С. 29].

На протяжении тысячелетия православие обуславливало все стороны жизни русского народа, являлось основанием русской государственности, быта, самого образа жизни русского общества. Многочисленные свидетельства об определяющей роли православия в развитии России и ее духовной культуры мы находим в творчестве Пушкина, Гоголя, Тютчева, видных русских философов: Лосского, Ильина, Федотова, Флоровского.

Русская философия истории в ее религиозном варианте стремилась глубоко осмыслить мессианское, эсхатологическое значение православия и России. Характеризуя пореформенную Россию, В.С.Соловьев утверждал, что тело России свободно, но национальный дух все еще

ждет своего 19 февраля. «Каков идеальный принцип, одушевляющий это огромное тело, какое новое слово этот народ скажет человечеству; что желает он сделать в истории мира? Мы поищем ответа в вечных истинах религии. Ибо идея нации есть не то, что она сама думает о себе во времени, но то, что Бог думает о ней в вечности» [10. С. 220]. Чтобы понять истинную русскую идею, надо ставить вопрос не о том, что делает Россия для себя, а о том, что она должна сделать во имя христианского начала и во благо всего христианского мира.

Аналогичным образом решал проблему и Н.А.Бердяев: «Меня будет интересовать не столько вопрос о том, чем эмпирически была Россия, сколько вопрос о том, что замыслил Творец о России, умопостигаемый образ русского народа, его идея... Для постижения России нужно применить теологические добродетели веры, надежды и любви» [16. С. 43]. Следовательно, русская философия истории, начиная с Чаадаева, прилагала значительные усилия для того, чтобы осмыслить не столько эмпирическую ткань русского исторического процесса, сколько преобразующую ее провиденциальную, Богом задуманную, умопостигаемую идею, задачу, судьбу, миссию.

И.А.Ильин, характеризуя историческую миссию православного христианства, дал анализ его влияния на все стороны жизни русского общества. В статье «Что дало России православное христианство» он убедительно показал, что дух православия всегда определял глубинные структуры русского национального характера, творческий потенциал русских святых, гениев и героев. Этими дарами православия в течение столетий жили, просвещались и спасались все русские люди, все граждане Российской империи, и не только те, которые искренне верили, но и те, кто о них забывал и даже отрекался.

Ильин называет ряд позиций, которые нужно отчетливо знать и представлять каждому русскому человеку. Православие сформировало основные принципы нравственности и правосознания, воспитывало в русском человеке дух жертвенности, служения и верности. Православное учение о бессмертии души дало русской армии все источники ее бесстрашного, послушного и всепреодолевающего духа. Православная монастырская культура положила начало русской историографии. Русское искусство произошло из православной веры, впитало в себя ее дух — дух сердечного созерцания, молитвенного парения, свободной искренности и духовной ответственности.

В истории России были периоды крушения государства — в эпоху татаро-монгольского ига и «великой смуты». Но русская государственность не погибла во многом благодаря духовному потенциалу православной веры и подвижнической деятельности таких иерархов русской церкви, как игумен Сергей Радонежский, патриарх Гермоген, архимандрит Дионисий и Авраамий Палицин. Их страстные призывы и посла-

ния к русскому народу способствовали формированию единства его воли. Русское государство восставало из пепла благодаря той духовной силе, истоки которой находятся в православной религии и церкви [17. С. 79—81].

Ощущение грандиозных катаклизмов в начале XX в. было присуще многим представителям русской культуры. После революции 1917 г. М. Волошин писал в статье «Россия распятая»: «Как повальная болезнь — оспа, дифтерит, холера — предотвращаются или ослабляются предохранительными прививками, так Россия — социально наиболее здоровая из европейских стран — совершает в настоящий момент жертвенный подвиг, принимая на себя примерное заболевание социальной революцией, чтобы, переболев ею, выработать иммунитет и предотвратить смертельный кризис в Европе. Этот кризис, вероятно, наступит там очень скоро, будет ужасен, но благодаря России европейская культура быть может переживет его благополучно ... Мы вправе рассматривать совершающуюся революцию как одно из глубочайших указаний о судьбе России и об ее всемирном служении» [18. С. 171].

Насколько же сегодня уместно говорить об исторической миссии России, о ее особом пути в историческом процессе, об оригинальности ее духовной культуры и русского национального сознания? Ведь сейчас она испытывает экономическую и политическую разруху, утратила значительную часть своих территорий, а статистика констатирует факт депопуляции русского народа. Именно эти эмпирически фиксируемые факты дают основания нашим недоброжелателям говорить об утрате идентичности в духовной жизни русского общества, о ничтожности духовных потенций русского народа.

И все же мы помним утверждение В. С. Соловьева, что «фальсифицированный продукт, называемый общественным мнением, фабрикуемый и продаваемый по дешевой цене оппортунистической прессой, еще не задушил у нас национальной совести, которая сумеет найти более достоверное выражение для истинной русской идеи» [10. С. 227]. У нас нет оснований для разочарований и утраты надежды. России не раз приходилось преодолевать крушение государственности, церковный раскол и революционные потрясения. Но у нашего народа есть привычка к напряженному внутреннему труду, готовность к самопожертвованию и терпению, нерастраченный запас державной мощи и соборной любви. В этом плане русская философия истории дает нам духовную опору, соединяет связь времен, пробуждает народную память и дает верные ориентиры для будущей деятельности.

ИСТОЧНИКИ

1. Бердяев Н. А. Хомяков А. С. М., 1912.
2. Пушкин А. С. Полн. собр. соч.: В 10 т. М., 1970. Т. 10.
3. Чаадаев П. Я. Соч. М., 1989.

4. Ульянов Н.И. «Басманный философ» // *Вопр. философии*. 1990. № 8.
5. Зеньковский В.В. История русской философии. Л., 1991. Т. 1. Ч. 1.
6. Новикова М.И., Сиземская И.Н. Русская философия истории. М., 1997.
7. Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. СПб., 1994.
8. Хомяков А.С. О старом и новом // *Русская идея*. М., 1992.
9. Киреевский И.В. В ответ Хомякову // *Русская идея*. М., 1992.
10. Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 2.
11. Эрн В.Ф. Соч. М., 1991.
12. Лосский Н.О. Характер русского народа // *Посев*. 1957. Кн. 2.
13. Ильин И.А. Собр. соч.: В 10 т. М., 1993. Т. 1.
14. Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М., 1991.
15. Хоружий С.С. Философский процесс в России как встреча философии и Православия // *Вопр. философии*. 1991. № 5.
16. Бердяев Н.А. Русская идея // *О России и русской философской культуре*. М., 1990.
17. Карташев А.В. Очерки по истории церкви: В 2 т. М., 1992. Т. 2.
18. Волошин М. Стихотворения. Париж, 1982. Т. 1.

РАЗДЕЛ VI

ЧЕЛОВЕК И ЕГО СУДЬБА

Лекция 17

ЖИЗНЕННЫЙ ПУТЬ ИНДИВИДА

*Быть человеком между людьми и остаться им
навсегда — вот в чем жизнь, в чем задача ее.*

Ф.М.Достоевский

1. ИНДИВИД КАК ПРЕДМЕТ СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

Философия всегда была антропоцентрична, т.е. прямо или косвенно изучала человека. Человеческий индивид остается самым крепким орешком для научного познания. Причин тому много. Крайне мала продолжительность индивидуальной жизни. Формирование индивида в качестве человека, личности носит характер взрыва, бурного и стремительного преодоления и преобразования природных начал. За короткий срок индивид проходит поражающую воображение эволюцию: беззащитное, беспомощное дитя превращается в существо, перестраивающее мир. Каждый человек уникален, неповторим, а для науки важно наличие повторяемости свойств, положений, статусов. Содержание индивидуальной человеческой жизни, особенно на уровне рядовой личности, на первый взгляд незначительно, вполне заурядно. Создается устойчивое впечатление, что в обществе достаточно много более фундаментальных, интересных и привлекательных для науки феноменов, событий. По этим и другим причинам имеющиеся в арсенале общественнонаучных сведения об индивидуальной человеческой жизни скудны, отрывочны, весьма приблизительно отражают историческое и реальное положение вещей. Изучаются преимущественно те или иные общественные структуры, являющиеся результатом деятельности людей.

Скажем, филолога интересует язык людей как нечто самостоятельное: происхождение слов, их строение, состав предложений, тенденции в изменении языка, т.е. исследуется все что угодно в реальности языка, но только не «говорящий» индивид, для которого язык не просто обо-

лочка его мысли, способ ее формирования, выражения, объективации, средство общения с себе подобными. В еще большей мере язык для индивида служит средством освоения мира, определения себя в нем, созидания социальной действительности.

Историка интересует тот или иной народ как нечто целое, зарождение у него государственности, развитие культуры, проведенные им войны, выигранные или проигранные сражения, его выдающиеся представители, хозяйственная практика, но не «деятельный» индивид, который на этапах своего жизненного пути вкупе с другими созидает все это. Точных сведений об образе жизни индивидов, биографических данных о тех, кто делает историю, поразительно мало. Историков техники, заводов, промыслов детально интересуют вопросы их возникновения, эволюции. Меньше всего внимания при этом уделяется жизни индивидов, творящих и усовершенствующих технику.

Государствовед тщательно описывает происхождение, типы, формы государства, систему его учреждений, их устройство, функции, субординацию, порядок формирования и т.п. И лишь в последнюю очередь он характеризует в самом общем виде «политического» индивида.

Несколько лучше положение сложилось в правоведении. Дело в том, что законодатель не может оставить вне целевого регулирования важнейшие вехи жизненного пути индивида (рождение, обретение право- и дееспособности, прав, свобод, обязанностей, смерть, ее последствия и другие факторы). Однако и здесь общая тенденция невнимания к «живущему» индивиду дает о себе знать.

Знакомство со всей этой литературой оставляет ощущение, что люди в истории, в обществе, как волна, ласкающая прибрежные камни, как легкое дыхание, обволакивающее и на миг согревающее то, чего оно коснется, приходят и уходят, оставляя после себя след, более или менее заметный при жизни и сразу после нее, но всегда растворяющийся, теряющийся, исчезающий в дымке времени. Сегодня никто не знает имен людей, которые изобрели земледелие, колесо, испекли первый хлеб, кто открыл, заплатив за это своей жизнью, что мухомор ядовит. Среди читателей мало кто помнит даже имя изобретателя печатного станка.

Ощущение бренности бытия человека возникает не случайно. Поколения людей постоянно сменяют друг друга. Лишь язык, культура, государство, народ устойчивы, прочны. Создается впечатление, что индивиды для того и приходят, чтобы оживить, омолодить их, что индивиды всего лишь средство. И эта иллюзия стала фактом, исходным принципом политики, а вслед за ней и науки.

Платон, Августин Аврелий, Бэкон, Гегель, Ленин рассматривали живых человеческих индивидов как материал, средство для реализации сил и проектов, лежащих вне индивидов. Такой подход к социальной реальности, когда исследуются преимущественно результаты челове-

ческой жизнедеятельности, различные общественные образования, феномены культуры, называется институциональным. Само по себе существование данного направления обществознания оправданно, ибо дает важные сведения о процессах, происходящих в социальном организме. Однако сегодня нельзя не заметить его недостатки, ограниченность.

Институциональный анализ органически связан с принижением места и роли индивидов в историческом движении, с их деперсонализацией, растворением в окружающей обстановке, нивелировкой, усреднением особенностей каждого. Между тем одна из коренных тенденций в развитии человечества в конце XX столетия — возвышение свободы и достоинства индивидов. Под воздействием этой тенденции в социальной науке происходит кардинальный гуманитарный поворот, т.е. индивиды, их жизнедеятельность, жизненный путь начинают признаваться в качестве основания для анализа проблем обществознания, воспроизведения целостной картины человеческой реальности. Индивид «говорящий», «любящий», «работающий», «страдающий» и т.д. становится точкой отсчета исследовательских процедур. Логика развития жизненного пути индивидов, ориентированная на преодоление отчуждения, дегуманизации человека, хотя и медленно, но приобретает статус руководящего принципа для всех наук, изучающих общество. Однако наука находится пока еще в начале этого процесса.

Одним из методологических оснований теоретического осмысления содержания гуманитарного поворота может служить понятие жизнетворческой деятельности индивидов. Каждый из индивидов — живое деятельное существо, преобразующее мир. Даже не родившись, находясь на стадии эмбрионального развития, индивид оказывает стимулирующее воздействие на окружающих. Поэтому неродившийся индивид уже нуждается во всесторонней общественной опеке и защите. Жизнь каждого индивида с первого дня существования становится самоцелью. Способ его жизни — деятельность — составляет источник социальности, общественности, человеческой культуры.

В самом деле, любая общественная структура возникает из жизненных процессов отдельных индивидов, действующих в тесной прямой и косвенной взаимосвязи. Всякое событие в обществе есть результат усилий конкретных индивидов. В качестве такого результата оно является составной частью содержания их жизненного пути.

План жизненного пути, вполне осознанно или стихийно складывающийся у индивида, составляет стержень его духовного мира. Выбор индивидом мировоззрения, политической, нравственной позиции зависит от видения перспектив собственной жизни. Концепция жизненного пути является центрирующим фактором духовности индивида. Вот почему принципиально важно

представить историю человеческого общества как жизненный путь ее творцов, а само общество с его многочисленными институтами, сферами — как систему жизненных путей индивидов.

2. КАЧЕСТВА ИНДИВИДА КАК СУБЪЕКТА ИСТОРИИ

Субъектами (творцами, носителями) человеческой истории, социальной формы жизни вообще выступает общество как нечто целостное, а также различные объединения людей, и возникающие естественным путем (классы, государство, мужчины, женщины, молодежь и т.п.), и создаваемые сознательно для достижения определенных целей (политические партии, союзы государств и т.д.). Поскольку живую плоть любого общественного образования составляют индивиды, поскольку без индивидов, вне индивидов нет самой человеческой истории, общества, нет семьи, государств, нет ни добра, ни зла, ни Бога, ни Сатаны, то каждого из индивидов без каких-либо оговорок следует признать субъектом истории.

Общество и его история слагаются из действий индивидов. Сегодняшний облик человечества на планете Земля является результатом деятельности поколений людей, передающих друг другу эстафету социальности и культуры в течение 40 тыс. лет, — такова приблизительно продолжительность существования человеческого общества на Земле [1. С. 14]. Если в среднем длительность жизни одного поколения составляет 30 лет, то получается, что на нашей планете прожили примерно 1340 поколений.

Повторение в течение многих десятилетий утверждения о том, что каждый человек, его жизнь детерминируется общественными отношениями, в конце концов привело к тому, что индивиды-творцы — участники этих отношений — стали рассматриваться как нечто вторичное, производное и совсем не главное в обществе. Что же в действительности представляет собой индивид как субъект человеческой истории?

Живой деятельный человеческий индивид, будучи самостоятельным, суверенным существом, имеет тело, потребности, способности, знания, умения, волю и веру. Социальное разнообразие индивидов, неравновесность общества определяются уровнем развития, направленностью каждого из этих качеств, их конкретно-личностной комбинацией.

Тело индивида есть природное, биологическое основание, материал, на базе которого формируется человек. Предчеловек — это животное с вертикальной походкой, имеющее не занятые в процессе передвижения передние конечности, но еще не руки. Его глаза и уши пока еще глаза и уши животного, по тому, что он видит и слышит. Он еще не различает цвета, слабо дифференцирует звуки. Тело человека в

его нынешнем виде — результат тысячелетней жизнетворческой деятельности индивидов.

Всегда тело индивида было и будет первой детерминирующей силой, обуславливающей направление и содержание его жизнедеятельности. Орудия труда, инструменты, предметы домашнего обихода, средства развлечения — все создается и применяется для потребностей тела, его удобств, комфорта. Дух может представлять себя вольным и раскованным, однако в любом более или менее существенном проявлении он вынужден считаться с телом, обслуживать его. Дух управляет телом в рамках, задаваемых самим телом. Важно различать физическое тело индивида, его еще называют медицинским [2. С. 287—293], и социальное тело. Первое ограничено нашей кожей, оно локально, имеет четкие пространственные границы. Социальное тело включает в себя элементы культуры, имеющие свою историю (имущество, одежда, осанка, походка, прическа, пища и др.); его контуры размыты.

Тело человека имеет качества, которые подразделяются на две группы. Во-первых, ему присущи биологические нужды, запросы, реализация которых необходима для жизни, поддержания существования его как природной индивидуальности. Они даны с рождения. Во-вторых, тело сосредоточивает в себе энергетический потенциал, возможности, задатки активной деятельности. Становление «хомо сапиенса» как раз и представляет собой растянувшийся на многие тысячелетия процесс перевода, превращения чисто животных биологических запросов и задатков в человеческие потребности и способности.

Процесс этот в миниатюре, ускоренными темпами повторяется в каждой индивидуальной судьбе. С первых дней существования ребенка, а в некоторых отношениях еще в период эмбрионального развития, чисто природные нужды и энергетические потребности живого организма под воздействием социальной окружающей реальности трансформируются в человеческие потребности и способности, которые, таким образом, изначально имеют общественное происхождение. Содержание и способы, мера удовлетворения потребностей человеческих индивидов имеют не природную, а социально-историческую детерминацию. Первый элемент жизнетворческой деятельности индивидов — развитие собственных потребностей и способностей.

Потребности индивида обычно делят на три группы: 1) материальные (в пище, одежде, жилище, в лице противоположного пола и др.); 2) духовные (эстетические, познавательные); 3) социальные (в общении, общественном признании, самореализации и т. д.) [3. С. 19].

На наш взгляд, определяющее значение для индивида имеет присущее ему **ж е л а н и е ж и т ь**. Потребность жизни проявляется и на биологическом, и на социальном уровне. Именно с удовлетворением дан-

ной потребности связаны нужды индивида в материальных благах, в общении с другими людьми и т.д.

Сказанное позволяет понять, почему потребности индивида выражают его зависимость от других людей, социальных институтов. Они стимулируют его активность, ибо индивид действует ради удовлетворения потребностей, задают уровень, качество деятельности, ее перспективные возможности. Одним словом, как субъект истории индивид таков, каковы его потребности. Неразвитые потребности — причина приземленности и узости помыслов и действий людей, и наоборот.

Потребности динамичны, однако момент устойчивости и консерватизма в них силен, поскольку подпитывается традицией, привычкой. Развитие потребностей происходит под воздействием внутренних и внешних для индивида факторов. В возвышении потребностей играет важную роль имеющаяся у индивида установка на самотворчество, самоизменение, на дополнение, расширение окружения. Развитие потребностей непосредственно связано с переживанием индивидом состояния озабоченности, тревоги, страха, зависти, радостного ожидания, надежды. Мощный источник развития потребностей составляет предметный мир, окружающий каждого, входящий в поле взаимодействия индивидов. Управление индивидом своими потребностями — одно из условий его свободы. Потребности коррелятивно связаны со способностями.

При трактовке способностей индивидов нужно учитывать два аспекта.

Первый аспект, на который чаще всего обращают внимание, состоит в констатации наличия у индивида качеств, позволяющих ему успешно действовать, получать лично и общественно значимые результаты, заметно отличающие его от других людей. Именно это имеют в виду, когда кого-то характеризуют как способного, даровитого, талантливого.

Поскольку распределение средств к жизни осуществляется в соответствии с качеством и количеством труда, то проблема равенства-неравенства способностей индивидов приобретает глубокий социально-политический смысл. В обществе, достигшем крайних пределов в поляризации людей, при поисках выхода из тупика рано или поздно вызревает убеждение в равенстве людей как природных существ, а бросающиеся в глаза различия между индивидами по уровню развития их способностей рассматриваются как результат вопиюще неравного, несправедливого распределения богатств. И наоборот, в обществе, оказавшемся в тупике именно вследствие настойчивой уравнилельно-распределительной политики, в конце концов укореняется мнение о том, что индивиды изначально, с рождения, от природы не равны по способностям. Таким образом, данный срез проблемы способностей связан со сравнением индивидов, с разделением их на элиту и массу, на лучших и

худших, с тщательной разработкой иерархических структур во всех сферах человеческой деятельности.

Второй аспект проблемы способностей индивидов связан с самим существом человеческой культуры и цивилизации, с попыткой понять, почему образ жизни людей, их материальная и духовная деятельность таковы, каковы они есть. Ответы типа: «Люди живут так, как установлено Богом», «Образ жизни человека соответствует его природе» — нельзя считать удовлетворительными хотя бы потому, что они закрывают дорогу научному и практическому поиску другой жизни.

Важно различать природные задатки и общественные способности индивидов. Человеческие чувства имеют природную основу в виде органов осязания, обоняния, зрения и др. Природные задатки передаются по механизмам биологической наследственности, начинают оформляться, когда индивид находится еще в эмбриональном состоянии. Общественные способности базируются на природных задатках. Они подчинены социально-исторической детерминации, являются результатом предшествующего развития общества в пределах наличной системы деятельности людей. Только музыка пробуждает и формирует музыкальное чувство, музыкальный слух. Немузыкальное ухо самую прекрасную музыку не воспринимает, она не имеет для него никакого смысла. Человеческие чувства, воспитанные в обстановке антагонизма, отчуждения, несвободы, — ущербные, ограниченные чувства.

Культивирование общественных способностей — социально-исторический процесс, сочетающий в себе стихийные и целенаправленные действия людей. Открытие новых способностей использования природного потенциала человеческого организма чаще происходит стихийно. Стремление выжить, расширить естественные основания человеческой жизни побуждает людей к поиску неизвестных ранее форм, направлений деятельности, в результате чего индивиды обнаруживают в себе способности, полнее отвечающие наличным потребностям самосохранения. Когда же та или иная способность открыта и стали понятны ее основания, заложенные в человеческом организме, формирование подобной способности у индивидов может принять целенаправленный характер. Чем больше при этом вкладывается труда и средств, тем выше оказывается развита та или иная общественная способность индивида.

Склонности индивида к тому или иному виду деятельности (способности конструктора, металлурга, композитора, станочника, слесаря-сборщика, актера, писателя, режиссера и т.п.) не природные, а человеческие, т.е. вырабатываемые и приобретаемые лишь в обществе. В процессе воспитания и обучения общество не извлекает на поверхность способности и дарования индивида, якобы таящиеся в недрах его биологических структур, в глубинах психики, подсознания, но прививает,

воздвигает в нем сформированные историей культуры качества, которые ему (обществу) сегодня и завтра необходимы в целях самосохранения. Природа-мать в принципе не в состоянии послать нам великого художника, революционера, гениального инженера, рабочего — «золотые руки» и т. п. Содержание индивидуальных способностей, пределы их развития в каждый период истории общественно детерминированы.

Важнейшими качествами индивида как субъекта истории являются его знания, умения, т.е. то, что сегодня обозначается понятиями «компетентность», «профессионализм», «специалист». В состав производительных сил общества входят лишь те индивиды, которые подготовлены к осуществлению материально-производственного процесса. Квалификация индивида все меньше зависит от природных задатков и все больше от меры вложений в него со стороны общества и от его собственных усилий. Талант — прежде всего труд, целеустремленный, согретый страстью и достижениями. Сила индивида как субъекта истории определяется его квалификацией, реализация которой предполагает общественную востребованность.

В приобретении знаний, квалификации вообще, в их практическом применении и получении необходимых результатов важнейшее значение имеет присущая индивиду воля. Она может быть понята как целенаправленное интеллектуальное и психическое усилие индивида, связанное с преодолением растянутого во времени сопротивления факторов внешней среды. Воля есть желание, открытое миру и осуществляемое с упорством и надеждой, а потому она может быть только свободной. Воля многообразна по своей направленности: воля к успеху, к достижениям, воля к власти и т.д. Однако основополагающее значение имеет воля к жизни. Она составляет сущностное ядро индивида, интегрирует все остальные формы проявления воли, подчиняет их себе. Воля выражается и в самоограничении индивида, в приложении им усилий для достижения избранной цели.

Всякое действие, поступки людей согреты верой, выступающей в сознании индивидов своеобразным гарантом успеха. Без уверенности в правильности принятого решения, избранного пути, способа действия индивид, как правило, не выполняет взятых на себя обязательств. Вера есть особое состояние сознания, внутренний свет индивида, совершенно необходимый ему, особенно в ситуации дефицита рациональной информации об объектах деятельности и оптимальных способах их преобразования. Вера непосредственно связана с желанием жить. Чем серьезнее угроза жизни, тем острее и глубже вера. Объектом веры может стать любой предмет, событие, факт, затрагивающий интересы индивида, представляющий его нужду, зависимость. Отсюда понятно, что отождествление веры как феномена сознания и религиозной веры неправомерно.

3. СУДЬБА И ЖИЗНЕННЫЙ ПУТЬ ИНДИВИДА

Интерес к жизненному пути индивида изначально имел прикладную направленность. Получили распространение различные способы предсказания будущего индивида по положению и состоянию различных предметов: астрология (по звездам), хиромантия (по руке человека), орнитомантия (по птицам), гиероскопия (по внутренностям животных), онейромантика (по снам), пиромантия (по огню) и др.

Истоки жизненного пути каждого индивида усматривались в его судьбе. На наш взгляд, судьба — это поле действительных и возможных перспектив жизнедеятельности индивида, а жизненный путь — осуществленная, персонифицированная судьба, ее конкретное выражение и воплощение. Одна судьба складывается для множества индивидов, но у каждого из них свой специфический жизненный путь. В судьбе выражены дух эпохи, исторические задачи, призвание общества, группы людей. Поэтому в судьбе нет ничего мистического. Она может быть познана в своей сущности [4. С. 120—122].

Главной общественной ценностью является жизнь людей. Общество, история, культура, цивилизация существуют, пока живут люди. К сожалению, эта простая истина до сих пор не освоена политиками, деятелями литературы, искусства. С производства и воспроизводства жизни индивидов начинается человеческая история. Организация общества определяется способом производства жизни людей. Достойная человека жизнь — один из критериев общественного прогресса. Поэтому жизненный путь индивида следует рассматривать в единстве с формами и средствами преобразования индивидами окружающей среды, приспособления природных объектов для удовлетворения материальных и духовных потребностей.

Для индивида жизнь и деятельность сливаются в единое целое. Активность индивида есть его жизнедеятельность, проявление и реализация им своего жизненного потенциала, способ утверждения собственного Я, продление жизни. Вот почему жизнедеятельность индивида — всегда творчество, ориентированное сначала на самого себя, а потом уже на предметный и духовный мир общества, социальные отношения. Ведь чтобы открыть, сконструировать, построить что-то, индивиду нужно достичь такой степени развития, когда он сумеет создать принципиально новое и в вещах, и в способах деятельности. Творчество, творческий труд есть в первую очередь самотворчество, в котором индивид формирует себя как личность. Вот почему можно утверждать, что каждый индивид, создавая свой жизненный путь, выступает как творческая личность. Жизнь индивида состоит в том, чтобы создавать свою индивидуальность и для себя, и для других, чтобы выражать и проявлять себя [5. С. 70].

Жизненный путь индивида формируется в результате взаимодействия объективных условий деятельности людей и их субъективных желаний,

стремлений, интересов, умения выбирать. Жизненный путь — поэтапное включение каждого человека в систему общественных отношений, последовательная смена способов жизнедеятельности. При этом поэтапность, ступенчатость разворачивания активности индивида характеризует жизненный путь скорее всего с внешней стороны, т.е. его форму. Внутренний стержень жизненного пути — преобразовательная деятельность индивида. Поэтому можно сказать, что жизненный путь есть базирующийся на локализованных во времени биологических предпосылках социально-творческий процесс последовательного преобразования индивидом природы, общества и самого себя.

Включение индивида в общественные отношения происходит посредством присвоения им соответствующих прав и обязанностей, развития потребностей, интересов, способностей и т.д. Отсюда ясно, что противоречия, присущие общественным отношениям, определяют и противоречия жизненного пути, придают ему объективность. Индивид не тождествен своему жизненному пути: он всегда различает себя как деятеля и свой жизненный путь как результат собственной деятельности. Пройденный путь не исчезает, не переходит в чистое небытие, а материализуется в продуктах творчества, связях, опыте. В перипетиях прошлого индивиды черпают энергию для решения текущих задач.

Итак, жизненный путь индивида как характеристика историчности человеческого бытия имеет двойственную природу. С одной стороны, это последовательное использование биологических возможностей человеческого организма, подчиненного законам онтогенетического развития, а с другой — специфическое общественное отношение, выражающее смену способов жизнедеятельности индивида.

4. ДЕТЕРМИНАЦИЯ ЖИЗНЕННОГО ПУТИ ИНДИВИДА

В обыденном сознании сложилось несколько противоречащих друг другу представлений о причинах, по которым формируется тот или иной жизненный путь.

Широкое распространение получила вера в тотальное предопределение всех событий жизненного пути. Все, что происходит с индивидом, считается необходимым и неотвратимым. Это — фатализм. Император Древнего Рима, философ на троне Марк Аврелий писал: «Что бы ни случилось с тобой, оно предопределено тебе из века. И сплетение причин с самого начала связало твое существование с данным событием» [6. С. 525]. Французский философ П.Гольбах утверждал, что человеческая жизнь — это «линия, которую мы должны по повелению природы описать на поверхности земного шара, не имея возможности удалиться от нее ни на один момент» [7. С. 208—209].

В то же время широчайшее признание и непомерное преувеличение (особенно в художественной литературе) роли в развитии жизнен-

ного пути индивида получила случайность. Например, И.Бунин утверждал: «Все человеческие судьбы слагаются случайно, в зависимости от судеб их окружающих... Так сложилась и судьба моей юности, определившей и всю мою судьбу» [8. С. 87]. В.Чивилихин с глубокой проникновенностью говорит: «Любой из нас, на свой срок становясь участником жизни, проходит в ней неповторимый путь, приобретает сугубо индивидуальный опыт... Невозможно разобраться в бесконечной стихии чем-то таинственным детерминированных случайностей, определяющих судьбу, и ни один еще смертный не прочел загодя слов, написанных на его роду» [9. С. 4, 9].

Препятствием научному исследованию жизненного пути стало ходячее представление об его уникальности. Он неповторим, а потому не может быть предметом науки или вообще сколь-либо систематического духовного освоения.

Попытаемся разобраться. Действительно, жизненный путь каждого индивида единствен и неповторим, однако единичное в нем не исключает особенного и общего. Непохожесть охватывает различные частные стороны жизненного пути, но только не глубинные его социальные черты и качества. Необходимое и случайное, возможное и действительное и т. д. составляют в нем противоречивое единство, цепь взаимообуславливающих фактов, поступков, в которой возможное событие оказывает практически значимое влияние на действительное поведение индивида, его решения. Принципиально важно различать два вида сил, детерминирующих жизненный путь индивида: *внешние* и *внутренние*. Для действующего индивида жизненный путь выступает как нечто *консеквентное*, т. е. последовательно развивающееся, становящееся, устремленное в будущее. Пройденная часть жизни служит источником опыта, предметом осмысления, переживания, играет функцию специфической *социальной* силы, влияющей на действия самого индивида и окружающих его людей.

Некоторые этапы жизненного пути получают в обществе особую правовую оценку, отличительный правовой статус, несущий индивидам некоторые права, льготы, преимущества или накладывающий на них определенные обязанности, ограничения (участие советского солдата в афганской войне и т.д.). Одно и то же событие может быть одновременно необходимым и случайным: необходимым в системе внешних детерминаций, отвечающих объективным потребностям развития общества, социальной группы, но случайным для данного жизненного пути, не вытекающим органически из его предыдущих этапов, не подготовленным знаниями и опытом индивида. Или наоборот: событие может быть необходимым в рамках конкретного жизненного пути, но случайным в цепи внешней обусловленности. Имеют место и «абсолютно» случайные события в жизни (аварии, несчастные случаи, стихийные действия).

Можно, очевидно, говорить о принципе двойной системы детерминант. С одной стороны, индивидуальная жизнь — естественноисторический, закономерный процесс, в котором факторы и силы природной и социальной среды играют определяющую роль. С другой — действие этих факторов не отменяет формирования механизмов самодетерминации жизненного пути, где в специфическом виде сплавлено внутреннее и внешнее, складывается своя диалектика необходимого и случайного, причины и следствия, возможности и действительности и т.д.

Жизненный путь индивида не подвержен однозначной жесткой детерминации, он всегда остается открытым для все новых изменений, неожиданных поворотов, случайных событий. В нем постоянно сохраняются противоречия определенного и неопределенного, конкретно существующего и абстрактно допустимого, ожидаемого и реализованного, сделанного и несделанного, противоречие между возможностью получения результата и мерой ее воплощения. Практически каждый индивид ощущает некоторую неопределенность своего будущего, его нераскрытость, что служит источником разнообразных чувств (радостного ожидания, подавленности и т. д.). Вот почему уверенность в завтрашнем дне нередко воспринимается как счастье. Вместе с тем гарантированное будущее вряд ли стоит абсолютизировать. Это ведет индивида к самоуспокоению, снижению его активности, а общество — к застою и деградации. Очень легко в общественной жизни некоторые положительные черты и качества ее организации оборачиваются в конце концов глубокими потерями.

Самой общей детерминантой жизненного пути индивида является уровень социально-экономического развития общества. Дифференциация людей на социальные группы, происшедшая в недрах первобытной коллективности, сохраняет свое значение объективного условия жизнедеятельности индивидов и в настоящее время. Для членов любого общественного класса с момента рождения и до старости имеется неписаная программа, очерчивающая главные вехи их жизненного пути. Она обезличена, ее осуществление в массовом масштабе не привязано ни к одному индивиду, а рассчитано на целый класс. Каждый ее раздел, становясь фактом личной биографии, приобретает индивидуальные черты, одухотворяется мыслью и страстью.

Социально-экономическая детерминация жизненного пути не только не ликвидирует активность индивида, но и включает ее в себя в качестве важнейшего компонента. Силы и факторы внешней детерминации жизненного пути никогда не действуют напрямую, они лишь очерчивают рамки ситуации выбора. Реализуя свою свободу, индивиды составляют жизненные планы, программы. В совокупности люди того или иного класса не в состоянии преодолеть условия своей жизни, не унич-

тожив их. Лишь отдельное лицо может случайно с ними справиться, изменить свой социальный статус.

Зависимость жизненного пути от социально-классовой принадлежности индивида с особой силой проявляется в условиях застойного периода существования общества. Привилегированная группа, руководящая обществом, разрабатывает и внедряет сложную систему мер, закрывающих доступ в ее ряды представителям других классов, слоев. Каждая группа, класс воспроизводят себя путем укрепления родов, фамилий, династий. Жизненный путь сына повторяет по содержанию жизненный путь отца, деда. В современных развитых странах имеется надежная правовая система передачи от родителей детям сложившихся институтов собственности, власти, общественных ролей, иерархии.

Все сказанное объясняет многофакторность детерминации жизненного пути индивидов, возможности его познания. Существующее разделение труда в обществе позволяет заранее прогнозировать содержание деятельности родившихся индивидов. Сегодня в России четко проявляется обусловленность всех параметров жизненного пути индивидов их собственностью. Кроме того, жизненный путь индивида выражает общественную потребность. Вот почему, зная основную доминанту исторического развития данного общества, можно предвидеть, т.е. знать, предназначение нового поколения индивидов.

Разрешение актуальных задач социума и предопределяет призвание индивидов, необходимость их жизненного пути.

5. ОБЩЕСТВЕННОЕ ПРОИЗВОДСТВО И ЖИЗНЕННЫЙ ПУТЬ ИНДИВИДА

В конечном счете жизненный путь индивида есть результат общественного производства человека. Индивид участвует в общественном производстве в качестве и субъекта, и объекта. Общественное производство — фундаментальный способ существования социума, специфическая форма взаимодействия человека с природой и самим собой. В ходе общественного производства люди осваивают и преобразуют окружающий мир и самих себя. При этом принципиальное значение имеет факт конечности индивидуальной человеческой жизни. Временная локализация жизни индивидов, поколений людей придает общественному производству индивидов характер воспроизводства, повторяемости, создающей основу всей системы социального регулирования деятельности и поведения людей.

Производство человека — комплексный процесс. Оно включает в себя не только рождение и воспитание детей, но и формирование мировоззрения, способностей и потребностей индивидов. Производство человека отнюдь не является какой-то особой областью общества, структурно обособленным участком приложения жизненной энергии лю-

дей. Это тотальный процесс, концентрирующий в себе все виды и формы человеческой жизнедеятельности. Общественное производство осуществляется как материальное, социальное и духовное производство. В своем единстве они обеспечивают конечную цель всего общественно-го производства — производство индивида как человека, как личности.

Прежде всего результатом материального, социального и духовного производства является определенная продолжительность жизненного пути индивидов. Она детерминирована биологическими и социальными факторами, имеет историческую тенденцию к увеличению. Но это не все. Человеческая деятельность иерархична, причем индивиды осваивают каждый ее уровень в некоторой последовательности, что придает жизненному пути структуру. Элементы этой структуры различаются между собой не столько местом в ряду других, сколько содержанием. Воспроизводство содержания жизненного пути — сложный процесс, в котором самым тесным образом переплетаются материальные и идеологические условия и факторы.

Организация материального производства создает основу продолжительности индивидуальной жизни. Решающее значение здесь имеют общественное разделение труда, закрепление людей за тем или иным видом деятельности. Качество труда, удовлетворение материальных потребностей, духовная соразмерность — главные детерминанты жизненного пути. Биологический потенциал человеческого организма подвижен. Под действием социальных сил он может быть увеличен либо, наоборот, снижен. Развитие культуры на Земле ориентировано на увеличение продолжительности жизни индивидов. И пока потребность общества в увеличении длительности индивидуальной жизни сохраняет свою значимость, она будет расти. Темпы этого роста достаточно высоки. В среднем, по нашим подсчетам, каждое новое поколение людей живет дольше предыдущего на один год. Длительность жизни индивидов соответствует мере достигнутой свободы. Чем выше степень экономической, политической и нравственной свободы общества, отдельного человека, тем продолжительнее индивидуальная жизнь [10. С. 115—124].

Структура жизненного пути индивида объективна, имеет конкретно-исторический характер. Интерес к ней позволяет увидеть индивида в движении, в развитии. На наш взгляд, главную роль в периодизации жизни каждого человека объективно играют его реальное положение в обществе, место в общественном производстве.

Жизненный путь социально зрелого индивида в вертикальном срезе можно разделить на четыре стадии: жизненный выбор (профессии, спутника жизни, места жительства), утверждение в системе общественных отношений, зрелость и активная старость. Основу данной структуры составляют развитие производительной силы индивида, ее реализация. Разумеется, каждая из стадий имеет

свои внутренние ступени, занимающие нередко ряд лет. Переход индивида от одной стадии к другой есть движение от простого к сложному. В одних случаях последующая стадия логически продолжает предыдущую, в других новая стадия не вытекает из предыдущей, причем тогда разрушается сложившееся направление жизнедеятельности индивида, что чаще всего болезненно им переживается.

С о д е р ж а н и е индивидуальной жизни всегда привлекало внимание философов, теологов в рамках разрабатываемых ими этических, политических и религиозных концепций. До эры капитализма у всех народов существовала жесткая регламентация содержания жизненного пути индивидов. Регулирование повседневных занятий населения оценивалось как эффективное средство поддержания стабильности в обществе и целостности государства.

Во многом, если не во всем, содержание жизненного пути индивида обусловлено взаимодействием индивида с предметами, обществом и его институтами, с самим собой. Каждая форма такого взаимодействия имеет специфический механизм реализации. Взаимодействие с предметами выражается в диалектике опредмечивания и распредемечивания, взаимосвязи индивида с обществом — в процессах социализации и индивидуализации, взаимоотношений с социальными институтами — в институционализации и гуманизации. Наконец, отношение каждого человека к самому себе, его самоотношение выражается в самоотрицании и самоутверждении.

В процессе **р а с п р е д м е ч и в а н и я** индивиды осваивают знания и опыт предшествующих поколений, включенные в материальную и духовную культуру человечества. Создавая новые предметы культуры, индивид объективирует, опредмечивает свои сущностные силы. Непрерывность и преемственность распредемечивания и опредмечивания составляют основу отождествления индивида с самим собой, его самоидентичности.

Социализация есть включение индивидов в систему общественных отношений посредством приобретения и реализации своих прав, свобод, обязанностей. Именно в ходе социализации индивидов решаются вопросы воспроизведения существующей социально-классовой структуры и формирования новой. Индивид в процессах социализации — это не только претерпевающее внешнее воздействие, но и активно действующее существо. Своей деятельностью он воспроизводит систему социальных связей, в которых участвует, в форме собственных ценностей, установок и в виде предметов, общественных отношений. При этом предметы и вещи, общественные отношения приобретают присущие индивиду черты и свойства, т. е. **и н д и в и д у а л и з и р у ю т с я**.

Создавая материальную и духовную культуру, институты политики и власти, индивиды **г у м а н и з и р у ю т** (т. е. очеловечивают) объектив-

ный мир, наполняют его человеческим смыслом. Образование социальных институтов (государства, политических партий, различных союзов и объединений), отвечающих объективным закономерностям общественной жизни, — прогрессивное явление. Оно содействует закреплению достигнутого уровня в развитии сущности человека. Сегодня в России главное направление движения процесса гуманизации — демократизация институтов публичной власти.

Но есть и другая сторона рассматриваемого вопроса. Индивид с рождением испытывает на себе воздействие государственных учреждений, политических партий и других социальных институтов. Так, приобретая субъективные юридические права и обязанности, он становится гражданином государства. Вступая в ряды партии, союза и т. п., индивид приобретает другие, негосударственные права и обязанности, которые существенно корректируют его взгляды, образ жизни, сферы деятельности. Как «человек партии» индивид усваивает нормы деятельности этой партии. Данные нормы становятся регулятором его практической жизни, дают ему систему критериев для оценки своих поступков и поведения других людей. В этом и состоит содержание процесса и н с т и т у ц и а л и з а ц и и, продолжающегося в течение всей жизни индивида.

Основные элементы содержания жизненного пути индивида в середине XX столетия стали предметом международного правового регулирования. Это исторически новое явление реализовано Всеобщей декларацией прав человека, принятой Генеральной Ассамблеей ООН 10 декабря 1948 г. В Декларации юридически закреплено право каждого на жизнь, свободу, неприкосновенность, право выбора места жительства, право вступать в брак по достижении совершеннолетия, право на труд, свободный выбор профессии, отдых, досуг, жизненный уровень, образование, участие в культуре [11. С. 21].

Международное признание и официальное закрепление базовых для жизненного пути каждого индивида прав и свобод укрепляет позиции гуманизма в отношениях между разными группами населения планеты. Важное значение имеет и Международный пакт о гражданских и политических правах, принятый на XXI сессии Генеральной Ассамблеи ООН 16 декабря 1966 г. [11. С. 41]. Интерес права, юридического закона к содержанию жизненного пути индивида является, на наш взгляд, прогрессивным процессом. Объективно, несмотря на противодействие реакционных сил, признание жизненных прав индивидов содействует демократизации общества.

ИСТОЧНИКИ

1. Поршнев Б.Ф. О начале человеческой истории (проблемы палеопсихологии). М., 1974.
2. Бибихин В.В. Язык философии. М., 1993.

3. *Шадриков В.Д.* Деятельность и способности. М., 1994.
4. *Любутин К.Н., Грибакин А.В.* Западная философская антропология: от Фейербаха к Фромму. Екатеринбург, 1994.
5. *Гегель Г.* Эстетика: В 4 т. М., 1968. Т. 1.
6. *Аврелий М.* Наедине с собой: Размышление // Антология мировой философии: В 4 т. М., 1969. Т. 1. Ч. 1.
7. *Гольбах П.* Избр. произведения: В 2 т. М., 1963. Т. 1.
8. *Бунин И.* Соч.: В 3 т. М., 1984. Т. 2.
9. *Чивилихин В.* Память: Роман-эссе. М., 1984.
10. *Грибакин А.В.* Жизненный путь как социально-историческое утверждение человека. Иркутск, 1985.
11. *Права человека: Сб. междунар. док. / Сост. М.Н.Шостаков. М., 1986.*

Лекция 18

СОЦИАЛЬНАЯ ЗРЕЛОСТЬ ЛИЧНОСТИ

*По-настоящему знать,
куда в жизни идти и зачем, —
это нечто, превосходящее всякую ученость.*
С.М.Рубинштейн

1. ЖИЗНЕННАЯ ПРОГРАММА И ПРИЗВАНИЕ ЧЕЛОВЕКА

Жизненная программа человека указывает общее направление всей жизнедеятельности в соответствии с целью жизни. Она менее детализирована, чем жизненный план, ибо в ней ставятся только главные жизненные цели, но не раскрываются ни конкретные средства, ни этапы их достижения. В жизненной программе отражается то, что обычно называют *призванием* человека. Слово «призвание» прочно вошло в религиозно-мистические мифы о судьбе, в которых призвание предопределяется высшей волей, судьбой человека. Против такой постановки вопроса выступал уже Гегель. Он считал необходимым снять с призывания форму внешней необходимости, судьбы и полагал, что призвание — *«часть всего созданного людьми»*. Это ограничение своей деятельности какой-то определенной сферой, превращение ее в «свое», освоенное ими. Только в этом случае и можно говорить о призывании человека. Если же человек делает своей целью что-то суетное, несущественное, то, значит, он интересуется не делом, а только самим собой [1. С. 66].

Однако Гегель не смог показать, что призвание зависит не только от характера и особенностей личности, но и от требований истории, жизни народа, насущных задач, стоящих перед обществом. Именно единство судьбы народа и судьбы личности, сформулированное в жизненной программе, составляет сущность призывания человека. В нем заключается единство требований общества и целей, установок, способностей личности. Призвание личности — ее стратегическая жизненная цель, единство желаемого и должного — лежит в центре внутреннего мира, «стягивая» все основные устремления личности [2. С.155—157]. Призвание в этом смысле и есть судьба. Если человек находит свое призвание, реальную жизненную цель, он действительно творит собственную жизнь.

Конечно, жизненная программа не раскрывает жизнь человека во всей сложности и многообразии. Она задает лишь основное направление, которое, разумеется, не исключает других, связанных с ней линий и жизненных отношений человека. Призвание отнюдь не превращает его в «мрачное чудовище», игнорирующее все, что не связано с целью его жизни, напротив, оно выступает условием яркой и насыщенной жизни. Во имя своей жизненной программы, своего призвания человек вступает в борьбу с самыми тяжелыми, подчас невыносимыми обстоятельствами жизни, в схватку с судьбой.

Что может быть трагичнее для музыканта, чем полная потеря слуха?! Но Бетховен, будучи совершенно глухим, создал одно из величайших творений человеческого гения — Девятую симфонию. «Я хочу схватить судьбу за глотку», — писал он в 1801 г. [3. С. 172]. Несмотря ни на какие трудности, осуществили свою жизненную программу Н.Островский, А.Маресьев и многие другие. Не только известные всему миру герои, но и десятки тысяч простых, незаметных людей осуществляли жизненную программу вопреки тяжелым, подчас трагическим обстоятельствам жизни.

Жизненные планы и программы — необходимое условие цельности жизненного пути человека. Если их нет, то заведомо можно сказать, что в его жизни будет господствовать случайность, что она будет лишена цельности. В этом случае любые повороты жизни, любые трудности могут выбить человека из колеи. Жизненные планы и программы направляют жизнь человека, придают ей полноту и осмысленность, позволяют в самых трудных обстоятельствах максимально реализовать себя в интересах общества.

2. СОЦИАЛЬНАЯ ЗРЕЛОСТЬ ЛИЧНОСТИ — СИСТЕМНОЕ КАЧЕСТВО

Переломным моментом в жизни человека является достижение им *социальной зрелости*. Без выяснения ее сущности анализ жизненного пути будет неминуемо неполным. Почему часто мы говорим о социальной зрелости людей, находящихся в весьма почтенном возрасте? Как связать достижение социальной зрелости с судьбой человека? К сожалению, найти ответ на эти вопросы в философской и педагогической литературе очень нелегко, хотя понятие «социальная зрелость» встречается чуть ли не в каждой работе о личности.

Сам термин «зрелость» может применяться и к обществу на определенной стадии его развития, и к социальной группе, и к трудовому коллективу. Но, естественно, без наличия социальной зрелости составляющих их людей не может быть и речи о зрелости их объединений и общностей.

Социальная зрелость — обобщенная характеристика развития лич-

ности, цель воспитания. В повседневной жизни, да и нередко в научной литературе смешиваются «социальная зрелость» и «зрелый возраст». Во втором случае речь идет о возрастном этапе жизни, хотя единых возрастных границ его достижения для всех времен, стран и народов не существует. Но всякий ли взрослый человек является зрелым в социальном отношении? Единого мнения в ответе на этот вопрос нет. Одни исследователи (В.Т.Лисовский, С.Н.Иконников и др.) полагают, что критерием социальной зрелости выступают наличие гражданских прав, возможность вступать в брак, выполнение воинской обязанности (для мужчин) и т. д. При таком подходе социальной зрелостью наделяется *каждый* гражданин, достигший определенного возраста, а само понятие «социальная зрелость» выступает синонимом «зрелого возраста».

Другие ученые полагают, что социальная зрелость является характеристикой степени развития *личности* и достигает ее далеко не каждый. В одной из немногочисленных работ, специально посвященных социальной зрелости, — статье болгарского философа М.Драганова предлагаются следующие ее критерии: превращение личности в полноценный субъект общественной деятельности и достижение определенного минимума развития [4. С. 315]. С подходом автора можно согласиться, однако выдвигаемые им критерии представляются чересчур общими и поэтому недостаточно информативными. Каковы же эти критерии, на наш взгляд? Личность — сложнейшая социальная система. Понятие «зрелость» характеризует определенное состояние этой системы, а именно — достижение ею *целостности*. Естественно, зрелость системы предполагает и соответствующее развитие ее элементов, т.е. способность каждого из них осуществлять свои функции. Но зрелость системы не может быть сведена к сумме ее зрелых элементов. Она предполагает также и полноту взаимных связей ее элементов, ибо целостность — результат их взаимодействия.

С этой точки зрения социальная зрелость личности представляет собой целостную реализацию в ее деятельности всех ее основных свойств. Самыми общими (хотя еще недостаточными) признаками социальной зрелости личности можно считать: соответствие данной личности основным сущностным характеристикам исторического типа личности, а также соответствие ее индивидуального образа жизни образу жизни ее класса (общества). Не случайно все попытки конструирования внеисторических и внеклассовых критериев социальной зрелости неизбежно обречены на провал.

Социальная зрелость — системное качество, состояние, степень развития личности как единого целого. О социальной зрелости мы судим по практическим *действиям* личности, по степени согласованности личной и общественной жизни, общественных и личных интересов.

Социальную зрелость личности часто связывают с наличием у нее богатого жизненного опыта, подчас даже между ними ставят знак равенства. Нет сомнения, что жизненный опыт — важное условие зрелости, но содержание его, как известно, может быть различным. Подчас носителю антисоциальных тенденций нельзя отказать в наличии определенного жизненного опыта, однако такой опыт лишь тормозит процесс достижения социальной зрелости. Поэтому, на наш взгляд, правильнее говорить не о роли в достижении зрелости жизненного опыта, а о таком опыте *социальной практики*, который соответствует целям и задачам нашего общества.

Антиподом социальной зрелости выступает социальная инфантильность. Это отнюдь не черта характера, а социальное качество. Инфантильность — не просто сохранение «детскости». Вряд ли кто осудит сохранение в преклонном возрасте непосредственности восприятия и чувств, любознательность, открытость характера, простодушие.

Эти черты никак нельзя смешивать с инфантильностью. А.А.Ахматова писала о Б.Пастернаке: «Он награжден каким-то вечным детством» [5. С. 289]. Конечно, здесь речь шла о необычной открытости поэта, непосредственности его восприятия мира, без которой не могли бы появиться в его стихах столь необычные образы и ассоциации. Эта «детскость» восприятия сочеталась у Пастернака с твердостью и мужеством характера, с последовательностью в отстаивании своих взглядов.

Инфантильность — отсутствие профессиональной, а особенно социально-политической и нравственной зрелости, неумение и нежелание отвечать за свои поступки. Вот почему она отнюдь не безобидна. На инфантильного человека ни в чем нельзя положиться, в годы войны такие люди часто оказывались предателями. Инфантильность проявляется нынче чаще всего в нежелании трудиться, в стремлении как можно дольше находиться на иждивении родителей или родственников, если же такой человек работает, он боится брать ответственность на себя, самостоятельно решать важные проблемы.

Социальная зрелость не наступает сама собой, она формируется начиная с раннего возраста. Прав писатель Л.Зорин, когда он говорит о зрелом возрасте: «Мысль, что нас создает наша зрелость, — почтенная, но не бесспорная мысль. Зрелость шлифует и обнаруживает, юность делает решающий вклад» [6. С. 388]. Этот вклад зависит от семьи, от школы, но прежде всего от самого человека. Опасность веры в судьбу состоит в том, что она формирует инфантильность. Если ждать милостей от судьбы, а не вступать в активную борьбу с трудностями и препятствиями, то жизненные цели так и останутся нереализованными. Психолог Я.Коломинский сравнивает жизненный путь человека с траекторией запущенной в космос ракеты. Если допустить даже незначительную ошибку на старте, то трасса отклонится на тысячи и тысячи кило-

метров [7. С. 45]. Жизнь показывает, что многие сломанные судьбы, отсутствие социальной зрелости — неизбежное следствие таких ошибок на старте — в раннем детстве, в школьные годы.

Избежать таких ошибок только путем постоянных назиданий невозможно. Со школьных лет подросток должен участвовать в производительном труде и самоуправлении. Именно труд и общественная деятельность прежде всего готовят человека к достижению социальной зрелости.

3. ОСНОВНЫЕ КОМПОНЕНТЫ СОЦИАЛЬНОЙ ЗРЕЛОСТИ

Социальная зрелость — сложное структурное образование. Ее основными компонентами выступают зрелость идейно-политическая, профессиональная и нравственная. Разумеется, такое выделение в определенной мере условно, ибо в жизни они взаимосвязаны. Вероятно, можно было бы говорить также о правовой, эстетической и т.д. зрелости, но мы выделяем только наиболее важные, основные компоненты социальной зрелости как единого целого. Но ни один из них, взятый в отдельности, еще не обеспечивает социальной зрелости.

В ряду этих компонентов на первом месте стоит идейно-политическая зрелость, без нее нет ни профессиональной, ни нравственной зрелости. При этом ядром, основой идейно-политической зрелости выступает наличие у личности последовательного научного мировоззрения. Мировоззренческий элемент социальной зрелости не может рассматриваться как рядоположенный по отношению к другим ее элементам: он является системообразующим во всей этой сложной структуре. Идейно-политическая зрелость личности не сводится к наличию у нее глубоких политических знаний, она предполагает и умение применять эти знания в практической деятельности, в повседневной социальной жизни, формирование государственного подхода к решению социальных проблем. Критерием идейно-политической зрелости личности является наличие у нее активной *жизненной позиции*, готовность взять на себя ответственность, непримиримость в борьбе с любыми нарушениями социальной справедливости. Другими словами, реальным показателем такой зрелости выступает ее высокая *политическая культура*.

Идейно-политическая зрелость личности должна сочетаться со зрелостью профессиональной, с подлинным профессионализмом. Эти стороны социальной зрелости неотделимы друг от друга. Пианист Г.Г.Нейгауз считал, что студента консерватории нельзя воспитывать исходя из формулы: «пианист — музыкант — художник — человек». Необходима принципиально иная формула: «человек — художник — музыкант — пианист», согласно которой в основу формирования профессионализма кладется становление человеческих качеств, прежде

всего мировоззрения [8. С. 35]. Эти слова можно отнести к людям любой профессии.

Профессиональная зрелость, разумеется, невозможна без глубоких знаний, навыков и умений в своей профессиональной сфере. Однако таких знаний, навыков и умений явно недостаточно для профессиональной зрелости. Об этом свидетельствуют, например, уроки аварии на Чернобыльской АЭС. Академик В.А.Легасов считает, что одной из причин этой всенародной беды явился узкий техницизм. Ученые, создавшие технику, которой гордится наш народ, стояли на плечах Толстого и Достоевского, были воспитаны на великих гуманитарных идеях, на высокой литературе и искусстве, на прекрасном нравственном чувстве. «...Техника была для них лишь способом выражения нравственных качеств...». Они относились к технике, как их учили относиться ко всему в жизни Пушкин, Толстой, Чехов. «А вот в следующих поколениях, пришедших на смену, многие инженеры стоят на плечах «технарей», видят только техническую сторону дела» [9. С. 48] Таковы бывшие руководители АЭС. Причиной аварии были не только недостаток профессиональных знаний, но прежде всего вопиющая, преступная безответственность, нравственная глухота, угодничество и карьеризм.

Профессиональная зрелость сочетает, таким образом, профессиональные знания с профессиональной *этикой и эстетикой*, с гражданской и нравственной воспитанностью. Их единство мы называем *профессиональной культурой личности*.

Не случайно ставится ныне задача гуманитаризации школы, всей системы народного образования. Узкий техницизм, которым еще гордятся некоторые отсталые инженерно-технические работники (вспомним хотя бы дискуссии «физиков» и «лириков»), несовместим с подлинным профессионализмом. Это касается и станочника, и шофера, и летчика, и врача, и учителя — словом, работника любой отрасли народного хозяйства.

Как видим, профессиональная зрелость связана с идейно-политической и нравственной. Сегодня много говорится о роли образования, без которого работник не может овладеть сложной современной техникой. Но при этом далеко не всегда подчеркивается, что образование не может сводиться к сумме профессиональных знаний и навыков, а должно формировать гражданские и нравственные качества личности.

Мы говорим об этом потому, что в последнее время часто приходится слышать, будто беда в Чернобыле, авария «Нахимова», железнодорожная катастрофа под Ростовом и т.д. — жестокие удары судьбы, несправедливо обрушившиеся на нас. Но причем тут судьба, если все они — результат отсутствия подлинной социальной зрелости у людей, безответственность которых и привела к столь тяжелым последствиям!

Вспоминается одна из передач «12-й этаж» Центрального телевидения (август 1987 г.). Молодой шофер упорно доказывал, что он плохо учился в школе, ибо считает десятилетнее образование «избыточным» для своей профессии. Думается, что такие чрезвычайно распространенные ныне взгляды — результат «технической», утилитарной направленности школы. Учителя внушают, что высокое образование необходимо для овладения любой профессией, а дети на основе опыта своих родителей, родственников, знакомых знают, что пока еще есть немало профессий, где среднее образование практически не используется. Знают об этом и сами учителя. Среднее образование действительно необходимо, но не только в ряде профессий и не столько для выполнения трудовых функций, сколько для достижения социальной зрелости. Уровень нравственной культуры продавца, парикмахера, официанта или работника бытового обслуживания должен быть не ниже, чем у людей, занятых самым высококвалифицированным трудом.

Именно нравственная зрелость позволяет, как говорил Ф.М. Достоевский, «выделаться в человека». Нравственно зрелый человек не только сам следует нормам морали, но и активно борется против любого их нарушения, он обладает высокой *нравственной культурой*.

Таким образом, в процессе становления социальной зрелости личности неразрывно связаны политическая, профессиональная и нравственная культура. Между этими элементами зрелости могут быть и нередко бывают серьезные противоречия, да и достижение этих компонентов социальной зрелости в процессе реального жизненного пути человека редко бывает одновременным.

4. СТУПЕНИ СОЦИАЛЬНОЙ ЗРЕЛОСТИ

Достижение социальной зрелости — отнюдь не конец, а лишь важный этап в становлении человека. Ее нельзя рассматривать как ученую степень, которая дается на всю жизнь. В силу тех или других причин она может быть утрачена, если человек однажды сойдет с правильно избранного жизненного пути.

М. Драганов верно отмечает, что социальная зрелость имеет определенные ступени. Такими ступенями, по его мнению, являются: минимум развитости, всесторонняя развитость и «этап всесторонней развитости и сверхразвитости, характерной для великих личностей» [4. С. 315]. Полностью соглашаясь с представлением о социальной зрелости как о процессе, мы не можем согласиться с данной болгарским коллегой характеристикой его этапов. Думается, что у него речь идет скорее не о ступенях, а о *типах* зрелости личности. Ступени же ее, по нашему мнению, связаны с индивидуальным жизненным путем.

1. Достижение *начального* этапа социальной зрелости. Он связан с достаточно прочным овладением профессией, научным мировоззре-

нием, с выработкой активной жизненной позиции, освоением основ политической и нравственной культуры, выработкой черт коллективиста.

2. Достижение *высокой* социальной зрелости. На этом этапе человек становится мастером своего дела, новатором в своем профессиональном труде, принимает активное участие в управлении делами коллектива и общества в целом, в воспитании подрастающего поколения. Эта ступень характеризуется прочными мировоззренческими убеждениями и реализацией их на практике. Здесь человек становится *хозяином своей судьбы*.

3. Наконец, *наивысшая* ступень социальной зрелости связана со всесторонним, гармоническим развитием личности, с универсализмом ее профессиональной деятельности, с превращением личности в подлинного вожака масс, независимо от того, занимает ли она руководящие посты или остается рядовым членом коллектива. Эта ступень доступна не только «великим людям», но и каждому человеку, неустанно занимающемуся самообразованием и самовоспитанием. Подчас эта наивысшая степень социальной зрелости достигается сравнительно молодыми людьми.

Социальная зрелость — фундамент всестороннего развития личности. Мы далеки от мысли, что любой социально зрелый человек может считаться всесторонне развитым, но столь же верно, что само всестороннее развитие принципиально невозможно без социальной зрелости. Зрелой личности присуще единство общественной и личной жизни. Она разумно осуществляет свой выбор в соответствии с интересами общества и собственными жизненными целями, реализует свои жизненные планы и программы и отвечает за свой выбор перед обществом и самим собой. Это действительно *свободная* личность, осознавшая общественную необходимость и действующая в соответствии с ее требованиями. Ей одинаково чужды и конформизм, и анархически понимаемая свобода. Наступление социальной зрелости обычно происходит незаметно для самой личности в результате постепенных, скрытых изменений. Она не приходит сама собой, автоматически с прожитыми годами. Не столь редки случаи, когда, прожив долгую жизнь, человек вообще не достигает социальной зрелости, не становится подлинным гражданином. Лодырь и тунядец, комбинатор и взяточник, пьяница и обыватель в любом возрасте не могут быть названы социально зрелыми людьми. О них с полным правом можно сказать словами И.В.Гете:

Сколько их, кто в темноте блуждая,
Без надежд, без цели ищет путь,
И не может, о судьбе гадая,
В собственное сердце заглянуть... [10. С. 99].

Социальная зрелость не может быть сформирована только путем внешнего воздействия на личность тех или иных институтов воспитания. Она достигается лишь в результате неразрывного единства воспитания и *самовоспитания*, работы индивида над своим собственным самосовершенствованием. Привить ее извне невозможно. Каждый по-своему идет к зрелости. Для одного решающую роль здесь будут играть суровые жизненные испытания, преодоление трудностей. Для другого важнейшим оказалось влияние коллектива, его групповых ценностей и норм. Для третьего основным явилось участие в самоуправлении, общественно-политической деятельности, но так или иначе человек обретает социальную зрелость своим собственным трудом. Она не может сложиться лишь в результате словесного и книжного воспитания, а формируется в ходе практического участия в созидательном труде на благо народа, в решении практических задач социально-экономического и культурного строительства. «Человеку надо — одного только *самостоятельного* хотенья... Потому, что же такое человек без желаний, без воли и без хотений, как не штифтик в органном вале?» — писал Ф.М. Достоевский [11. С. 153—154].

Социально активной личности присуща не только зрелость сознания, но и *зрелость действий*. Именно по делам человека, по его личному участию в перестройке социально-экономической и духовной жизни страны можно судить о реальной степени его социальной зрелости.

ИСТОЧНИКИ

1. См.: Гегель. Философская пропедевтика // Работы разных лет. М., 1971. Т. 2.
2. См.: Шилов В.Н. Призвание как аксиологическая функция личности, выражающая ее социально-историческую природу // Теория личности. Л., 1982.
3. Цит. по: Роллан Р. Собр. соч. Т. ХУЛ., 1993.
4. См.: Драганов М. Переход к зрелости как этап социализации личности // Идеологический процесс и воспитание личности. М., 1980.
5. Ахматова А. Стихи и проза. Л., 1977.
6. Зорин Л. Странник. М., 1987.
7. Коломинский Я. Вместо комментария // Знание—сила. 1987. № 7.
8. См.: Нейгауз Г. Об искусстве фортепианной игры. М., 1982.
9. Щербак Ю. Чернобыль // Юность. 1987. № 7.
10. Гете И.В. Избр. произведения: В 2 т. Т. 1. М., 1985.
11. Достоевский Ф.М. Собр. соч.: В 10 т. М., 1956. Т. 4.

Лекция 19

**ПРЕДЕЛЬНЫЕ ОСНОВАНИЯ
ИНДИВИДУАЛЬНОГО БЫТИЯ**

*Узел жизни, в котором мы узнаны
и развязаны для бытия.*
О.Мандельштам

**1. ПРОБЛЕМА ПОСТИЖЕНИЯ
ИНДИВИДУАЛЬНОГО БЫТИЯ ЧЕЛОВЕКА**

XX век кто-то определяет как век антропологического поворота в философии, а кто-то, напротив, как время «конца человека». Но как бы то ни было, проблема человека в XX веке оказалась одной из ведущих в философии. Человек попытался вновь раскрыть себя, осознать, создать целостную концепцию, поставив под вопрос Я, свою собственную индивидуальность.

Наиболее ярко суть этих поисков выявляется в двух параллельно развивающихся тенденциях. С одной стороны, философско-антропологические искания М.Шелера, К.Плеснера, А.Гелена и их последователей, направленные на поиск целостной, единой концепции человека, соединяющей в себе различные, многообразные идеи о человеке. С другой стороны, идущая от Ж.Батая традиция «фундаментальной недостоверности» человека, развиваемая в постмодернизме. Между этими полюсами — новой философско-антропологической метафизики и постмодернистской философии — находятся, на наш взгляд, множество других важных направлений: экзистенциализм, марксизм, структурализм, психоанализ...

При всем разнообразии, а порой и альтернативности подходов в них обнаруживается нечто общее. Прежде всего, сама плюралистичность, неоднозначность конкурирующих представлений о человеке. Она свидетельствует не столько о беспомощности нашего ума в теоретическом охвате и выражении уникального как целого, сколько о действительной многозначности, многоаспектности и многомерности человека. Традиционное представление о человеческой универсальности в наше время выявляется не как возможность сведения человека к какой-то одной

характеристике, объявляемой «сущностью», а как сложное, разнообразное, внутренне многозначное единство

В связи с этим пересмотрены приоритеты в отношениях «сущности» и «существования». Ведущее место занимает существование, реальная жизнь, бытие людей. Сущность же либо сопрягается с существованием, выводится из него; либо объявляется «продуктом деградации существования» (Ж.-П.Сартр); либо понимается как какой-то аспект, частный случай существования; либо вообще отбрасывается как пустое понятие, «издержка метафизики».

Пересматривается традиционное понимание «природы» человека, взаимоотношения человека с миром, социумом, Богом...

На первый план анализа выходит не человек вообще, а индивид: как в виде множественности индивидов, так и в виде Я, т.е. проблемы самобытия, самости, самоидентификации, самосознания, собственности, приватности, личности, индивидуальности...

Возникает вопрос: возможна ли теория индивидуальности? Ведь каждый индивид уникален, неповторим. То, что важно для одного, опровергается другим. Теория же чаще всего строится через выявление общего. За общее принималась сущность человека. Неважно, что именно считалось сущностью: сознание, дух, язык, чувственность, деятельность, страсти и влечения, творчество, воля к власти, мораль, воля к смерти или воля к жизни, игра, любовь...

Все эти представления о сущности человека выросли не на пустом месте. Из эмпирического опыта мы знаем человека как существо страдательное и активное, доброе и злое, альтруистическое и эгоистическое, совестливое и предательское, сознательно-рациональное и импульсивно-иррациональное, тварно-биологическое и социокультурное, властное и играющее. ..Возможно ли выстроить хаос впечатлений в стройное целое — в теорию?

В данном случае хотелось бы представить свое видение этой проблемы, выявив особый подход к теоретическому осмыслению многомерности индивида. Суть его заключается в том, чтобы за общее принять индивидуальность, точнее индивидуальное бытие. То есть общим оказывается сама неповторимость, уникальность существования людей. Каждый из индивидов сам в своем существовании выявляет свой смысл жизни, свою сущность и предназначение. Каждый утверждает свою судьбу через свободную деятельность. Итак, налицо попытка совместить общее и уникальное, судьбу и свободу, метафизику и повседневность. Осуществление этой задачи, на наш взгляд, возможно через соединение антропологии с онтологией. Причем речь идет именно о бытии индивидов в его многообразии и незаконченности. Это особая онтология. Бытие включает в себя «все, что существует», то есть и вещь и мысль о ней, плоть и дух, экономику и культуру, сознаваемое и несоз-

наваемое, имманентное и трансцендентное. Только через бытие индивиды обладают целостностью. Все разграничения, сравнения, приоритеты или пиететы — внутри бытия. Бытие, хоть и неопределимо, не сводимо к какому-либо «что», «это», «то-то», «нечто», но не пустота, оно нетождественно «ничто». Напротив, бытие — изначальное «все», наполненность, то есть бытие — синоним универсума, единства, Парменидова Единого. Эту традицию продолжили С.Л.Франк и М.Хайдеггер. Они говорят о бытии как о «дающем», которое предполагает всякое «даваемое», но не совпадает с ним. Бытие «мы как-то можем обозначить словами «полнота», «первичное внутреннее единство», «конкретность», «массивность», «жизненность» и т.п. — все то, что отсутствует в содержании понятий как таковых; и притом именно этот избыток — как бы трудно ни было его точно определить — образует существо того, что «содержит» или «имеет» эти содержания, есть их «носитель»[1. С.223]. Бытие предполагает внутри себя определенности, но не сводится к ним, а «возвышается над ними, лучше сказать, лежит г л у б ж е их, составляя более первичный слой реальности. Этот слой мы называем металогическим «единством»[1. С. 227]. Выход в это единство — не логический, а жизненный, через жизнь индивида, через свое самобытие, через Dasein. Жить, существовать — значит пребывать, присутствовать в бытии, принадлежать единству. Конечное индивидуальное существование включается в полноту бытия: жить — значит присутствовать как просвет бытия. Индивид здесь — не часть, а голография целого, высветленность целостности и универсальности. Онтологический подход предполагает целостность и полноту, явленную в конкретности, взаимосвязь имманентности и трансцендентности.

Онтологический подход к человеку предполагает, во-первых, связь человеческого бытия с изначальной полнотой и целостностью универсума — «бытия вообще», высветленность и выявление универсума в человеческом бытии; во-вторых, самого человека в качестве целостности, мира, микрокосма.

«Бытие вообще» выявляется через конкретную жизнь конкретных людей. Человек же стремится понять себя и тайну своего бытия, вставая в разные позиции в сущем, соотнося себя с иным, находя себя в тех или иных определенностях сущего, как в зеркалах. Таких определенностей может быть множество, но фундаментальных пределов-оснований своего существования не так уж и много. Основание — те фундаментальные, изначальные отношения, сопряженности индивида с бытием, которые, как вечный двигатель, постоянно определяют человеческое существование само по себе и служат его пределами, гранями, отталкиваясь от которых, подступая к которым, раздвигая их, человек определяет себя. Именно эти пределы-отношения, пределы-границы являются «зер-

калами», глядя в которые, индивид себя постигает. Они-то и есть меры человека, то, чем себя индивид определяет.

2. ОТНОШЕНИЕ «ЧЕЛОВЕК — МИР»

Уже сам онтологический подход предполагает в качестве одного из фундаментальных оснований отношение «человек — мир». Это основание можно назвать субстанциальным, вытекающим непосредственно из человеческого с у щ е с т в о в а н и я, все из себя и собой порождающего. Здесь, очевидно, следует сделать уточнение. Мы уже говорили о том, что бытие как полнота, целостность, замкнутость на себя не исключает, а предполагает внутри единства разнообразие. Поэтому для понимания субстанциального измерения человеческого существования необходимо как бы разъединить человека и мир. Помня, что отъединенность их — внутри единства и этим единством охвачена. Их «одиночество» нужно для выявления конкретных путей и механизмов связи единого, для понимания конкретной наполненности бытия. И еще одно уточнение. Мы утверждали, что речь идет об индивидуальном существовании, а вопрос ставили о соотношении человека и мира. И это не оговорка. В данном отношении индивид и человек еще во многом совпадают, индивид еще «не вылуплен» из человека, это отношение всеобщности. Возможна и здесь конкретизация до уровня индивида — отдельного, конкретного представителя «человека», но конкретизация уже в р а м к а х отношения «человек — мир». Отношение «индивид-мир» уже опосредовано соотношением родовых понятий «человек-мир», «снимает» собой это более глобальное отношение. Не потому, что индивид в принципе не способен один на один встать в отношение к миру (универсуму, «свету белому»), а потому, что он не всегда знает себя в этом отношении. Чтобы в подобную сопряженность войти, человеческий индивид должен осознать себя как целостность. Безусловно, индивид изначально есть целостность и несет в себе это ощущение цельности — единения с миром, но он может заслониться от единства или вещами, или своими прихотями, пристрастиями и т.п. и не узнать «судьбы своего присутствия» в бытии, со-бытия. «Оставленность бытием» по-разному проявляется в индивиде. Индивид может оказаться винтиком системы, объектом манипулирования. А может принять свою субъективность за начало мира и жить или через поглощение его по способу «обладания» [2], или по способу проектирования своего эгоистического Я на мир, подминая мир под себя. Осознает же свою изначальную целокупность с миром индивид через становление отношения «человек — мир» и затем — его дальнейшую конкретизацию через иные измерения.

В рамках отношения «человек — мир» возникает мир человека и очеловеченный мир в их неразрывном единстве. Основой возникнове-

ния этого нового мира (точнее, единства, новой реальности) оказывает существование человека в мире. Это существование понимается по-разному, из разных человеческих проявлений. Одни принимают за изначальное телесный субстрат человека или какие-то его конкретные проявления (бессознательные инстинкты, витальные особенности и т.п.); другие — наличие сознания, души, духа; третьи рассматривают человека как субъекта, т.е. носителя активности: активной свободной воли, способности к творческому порыву, способности к познанию, деятельности (в частности, к предметно-практической самостоятельности); есть те, кто принимает за основание любовь, волю к власти и др. А например, Э.Финк за изначальные выделяет сразу несколько оснований: это жизнь и смерть, воля к власти, труд, любовь, игра [З. С. 357—404]. К.Маркс говорил, что выводить человека и его особенности можно хоть из чего угодно (правда, сам выводил его из труда, полагая, что человек только в труде научился различать себя с животными и иным миром). Мы думаем, что, действительно, человека можно представить и вывести из самых разных оснований, учитывая и определенные приоритеты этих разных параметров. Но приоритеты эти не могут быть односторонними и абсолютными, т.е. нельзя вывести человека и мир человеческий на основе одного, хоть и важного человеческого родового качества: труда ли, любви ли, сознания ли и т.д. Очень важно не отделять эти качества от целостного человека и учитывать мнения людей о самих себе и своих родовых свойствах.

Пока же, не разобравшись еще в проблеме соотношения и превалирования человеческих родовых свойств, человеческой природы, можно все их охватить единым понятием — жизнедеятельностью. Под жизнедеятельностью мы разумеем в принципе то же, что и Л.Фейербах, К.Маркс и многие другие, — все многообразие и целокупность человеческих проявлений от способности регулировать температуру тела в окружающей среде через выделение пота до любви, творческого порыва, героизма, интеллектуальной устремленности людей, их свободной воли. То есть жизнедеятельность — синоним человеческой жизни, существования в многообразии проявлений и форм. Именно своей жизнедеятельностью в мире, в «свете белом» человек созидает свой мир с его особыми атрибутами: особым многослойным пространством-временем, в рамках которого разворачивается судьба человека и становится его свобода. Это параметры субстанционального отношения человека с миром, развернуть и обосновать которые нам еще пока предстоит.

Как видно, даже в этих рамках онтология разворачивается нами через ее особый, человеческий срез. Она оказывается одновременно и антропологией, о чем свидетельствует и выбор такого понятия, как жизнедеятельность человека.

Именно антропология продемонстрировала серьезность и глубину жизнедеятельностных измерений и больше всех других направлений прояснила человеческое существо как живое и жизненное. Хотя субстанциальный уровень предполагает учет и иных направлений человековедения. Субстанциальный уровень анализа является фундаментальным, но еще весьма абстрактным и нуждается в дальнейшей конкретизации и наполнении.

На этом уровне выявляется абстрактно-метафизическая «природа человека» — «держатель» всех человеческих качеств, свойств и отношений. Она уходит, с одной стороны, в глубины своих в природу, в «жизнь вообще», то есть в витальные, телесные, «зоо»-структуры и является продолжением вселенской, космической координаты жизни; с другой же — охватывает все многообразие собственно человеческих проявлений, свершений, воплощений; и, наконец, вновь выходит в «бытие вообще», пополняя и расцветивая его.

Элементарной, первичной, дотеоретической и дологической клеточкой жизни — жизнедеятельности человека, его субстанции является неотъемлемое от индивида проявление и предчувствие экзистенции, своего бытия, которое можно зафиксировать как «я есть», «я живу», «я существую», «я живое». Это как раз и есть первейший феномен, выражающий собственное человеческое бытие, его собственную природу.

Можно попытаться произвести процедуру «эпохэ» по отношению к миру, окружению, по отношению к другим людям, к своему Я, к рефлексивному сознанию и т.п., но ощущение себя живым, существующим, очевидно, неустранимо даже при наличии неразвитого сознания и неразвитой выделенности себя из мира. Пока человек жив, он ощущает себя живым. Остается ли это ощущение после смерти — вопрос для нас запредельный, его мы решить не можем (поэтому и «работаем» на предельном, а не запредельном уровне). Металогическое, дотеоретическое, несомненное и «неотдираемое» от человека состояние «я существую» — именно онтологический феномен. Это особая форма бытия, само бытие, точнее, самобытие, мое непосредственное бытие.

Подобное предощущение жизни дано в опыте тела: в пульсации крови, в дрожи, в ощущениях холода, тепла, жажды, голода, наслаждения, боли, т.е. в самом проживании, фиксируемом уже на физиологическом и соматическом уровне. Оно же, но особым способом проявляется в образах восприятия, воображения, памяти, в эмоциях, сложных чувствах, т.е. в переживаниях человека — в сфере психической реальности. Это и мое сознание. Но утверждение «*cogito ergo sum*» — только один, частичный и далеко не первичный момент жизнедеятельности. Сознание и подсознание, рефлексия и нерелексируемые проявления, психическое и физиологическое — все слито в единый процесс жизни — в жизнедеятельность. «Начало», т.е. вхождение в этот жизненный про-

цесс, надо искать не в регистрации отдельных актов сознания, а в первичном, неразложимом предощущении жизни, себя как живого.

«У мысли нет орудья измерить глубину», — сказали бы мы словами К.Бальмонта. Самые глубинные основания постигаются не мыслью, не рефлексированием, а внутренним «чувством жизни», точнее, ее состоянием. «Я есть», «я живу» оказывается «иррефлексивным помостом», к которому все стягивается и из которого все вытекает. Это свернутая полнота. Во что она развернется — зависит от традиции, от времени, от культуры. Осознавая эти ограничения, правомерно, идя вслед за традицией, опытом повседневности и здравым смыслом выделить такие структурные элементы природы человека, феномена «я существую», как телесное, душевное и духовное самобытие.

«Природа человека» позволяет зафиксировать «вечное» в людях; то, что характеризует и древнего грека, и английского пуританина, и современного американского рокера — любого из людей. С точки зрения абстрактной человеческой природы «люди все те же», как говорил Вольтер у М.Булгакова в «Мастере и Маргарите».

3. ОТНОШЕНИЕ «ИНДИВИД — РОД»

«Тело — душа — дух» в их единстве составляют абстрактную природу человека, общее для всех людей. Фактически же человеческая природа трансформируется в культурно-историческом существовании человечества, зависит от условий жизни, от ориентаций общества, от приоритета ценностных и смысловых установок.

Поэтому необходимо рассмотреть человека и в культурно-историческом плане. Абстрактное измерение, абстрактно-всеобщую природу человека необходимо наполнить особым содержанием через культурно-историческое измерение человека.

В аспекте его исторического становления речь может уже идти об отношении индивида и рода. Это определенность человека внутри своего мира. Она не исключает атрибутов человеческого мира (пространства, времени, смысла), но показывает их конкретно-историческое изменение. Данный уровень позволяет выявить человека как существо единое, целостное, но всегда и конкретно-историческое. Вот тут-то можно вести речь о становлении и индивида, и рода, конкретно увидеть родовые свойства: единую, но исторически трансформирующуюся природу человека и его мира. Это измерение позволит увидеть определенность индивида в качестве общественного культурно-исторического типа инварианта, а также в качестве индивидуальности — конкретно-всеобщего человека. Здесь же появляется возможность через культуру вскрыть механизмы определения индивида и рода. Только оформившись в качестве индивидуальности, человек достигает уровня всеобщности и наконец-то может и способен встать в отношение к уни-

версуму не через передачу своих целостных качеств социуму, а через собственное присутствие. В культурно-исторической трансформации человек постоянно определяет горизонты своего мира, постоянно пересматривает «дом» своего бытия, Dasein, присутствие. Он и меняется, и остается все тем же человеком, никогда не изменяя своей эксцентричной природе, незавершенности, но умудряясь хуже ли, лучше ли сохранять равновесие, гармонию с миром.

Конкретно-исторические основания индивидуального существования нельзя вскрыть без культурологического исследования. Именно культура отвечает за функцию перевода родового в индивидуальное, а индивидуального — в родовое. Культурная среда выносит индивида во всеобщность, она есть и аккумулятор всеобщности, проявляющийся через индивидуальность. Именно этот уровень позволяет увидеть смену приоритетов человеческих характеристик и свойств, взятых не субъективно-волюнтаристски, не с точки зрения личного предпочтения того или иного человеческого параметра, а определенных культурно-исторически, самим ходом исторической жизни людей. То есть наш подход к человеческому существованию оказывается и культурологией. Нет бытия людей, их мира вне культуры. Культура же «оседает» и в социуме, и в индивиде.

Полюсами культурно-исторического развития человечества выступают «индивид» и «род», а между этими полюсами помещается все многообразие явленностей культуры — групповое, социальное, этническое, формационное...

Историю можно представить по-разному. Можно рассмотреть ее и через смену приоритетов бытия людей, и через их воплощение в культурных формах.

Первой дошедшей до нас культурной формой был миф. Миф — сказ, но он не отделяется от действительности. Это не знание и не вера, а доверие. Миф образуется на основе доверчивого сознания. Реальность, в которой живут люди, оказывается мифической реальностью. В ней чувственное совпадает со сверхчувственным, всеобщее выражается в образно-конкретной и часто личностной форме; слово — дело — вещь взаимозаменяемы и взаимозависимы. Космический, природный, общественный и индивидуальный аспекты тесно взаимосвязаны, часто тождественны. Миф строится на воображении, но в нем есть своя логика — логика желания, свободы. Жизнь и смерть, прошлое и настоящее, вечность и мгновение взаимозаменяемы. Главное свойство мифа — его синкретичность.

В мифологическом обществе индивид еще не вычленен из общности, является ее проекцией. Конкретный человек усваивает заданные нормативные образцы, выполняет ритуалы, тем самым индивидуализируется, и социализируется одновременно. Главное — жизнь рода,

общности. Жив будет род, жив будет и индивид. Фактически на место рода человеческого ставится социально-этническая группа — племя, община (где огромную роль играют кровнородственные связи; единство рода — единство рождения). Пока нет единого человечества, нет и индивидуальности. Есть родоплеменная общность «Мы» и есть «Не-Мы» («немые», «немцы», т.е. чужие — «нелюди»).

Неразвитая индивидуальность не означает отсутствия индивидуализации. Индивидуализация совпадает с социализацией. Суть ее заключается в том, что в процессе инициации индивид символически повторяет путь героя, герой же — главный персонаж мифа — воплощает и небесное, и земное, он часто зооморфен, олицетворяет всех предков, воплощает всеобщность, но он имеет конкретное личное имя. Герой — создатель земли, на которой живет общность, от него ведется род.

Фактически герой является подлинной индивидуальностью, конкретно-уникальным воплощением всеобщности. Проходя путем героя в процессе инициации, индивид обретает его качества. То, каким образом пройдет обряд посвящения, определяет, насколько индивид соответствует герою-идеалу. В итоге индивиду дается новое личное имя, и он обретает социальный статус. Итак, через приобщение к герою индивид становится конкретно-всеобщим.

Но знает ли себя индивид в качестве индивидуальности, обретает ли «яйность»? Ведь у многих народов на этой стадии развития нет даже местоимения «Я».

Чтобы ответить на поставленный вопрос, необходимо обратиться к самим ритуалам. Обряды перехода имеют три стадии: разделение, грань, соединение (В.Тернер). На первом этапе обряд подчинен символам, открепляющим индивида от места в социальной структуре. На последнем обретается новое, достаточно стабильное социальное состояние. На грани же, в состоянии лиминальности — бесстатусность.

Человек в переходе «может быть и тем и другим, но и то и другое отделено друг от друга и поэтому между ними он остается самим собой» [4. С. 488]. Индивид равен только себе, он — никто, а просто «человек» и именно этот у н и к а л ь н ы й ч е л о в е к. Но совпадение всеобщего и конкретного и составляет суть индивидуальности. В переходе обретается индивидуальность. Затем снова на первый план выйдет социальный статус, индивидуальность угаснет. Но «чистое я», оказавшееся «просто человеком», рождает чувство принадлежности к человечеству вне зависимости от субгрупповой принадлежности или положения в структуре [5. С. 188]. Угасание индивидуальности в социальном статусе не перечеркивает значимость ее обретения и обрядов перехода как механизма индивидуализации.

В первобытных обществах люди трудились, молились, мечтали, любили... Но приоритетным началом была жизнь — витальные проявле-

ния. Все остальное подчинялось продолжению рода, регулированию рождаемости, борьбе с голодом, обеспечению выживания, борьбе с болезнями и т.п. И хотя в обрядах так или иначе воплощены духовно-познавательные и производственные потребности, суть их — в обеспечении жизни.

Античное общество строится уже на основе «соседства» (А.Ф.Лосев). Воплощенным идеалом человеческого жизнеустройства выступают греческий полис, а затем Рим. И вновь те, кто входит в структуру этих общностей, — люди, а остальные — «нелюди» (рабы или варвары). Античность много внимания уделяет человеку. Именно там появляется понятие личности-«персоны». Но «персона» — актерская маска, т.е. «личина». Личность оказалась воплощением нормативов общества, синонимом социальной роли, социального статуса. Выдающиеся личности — античные герои, атлеты, полководцы, риторы — являются воплощением социального образца. Вместе с тем такие фигуры, как Диоген, Сократ, Овидий, не укладываются в разряд «воплощенных образцов». Они выламываются из нормативности того общества, но вместе с тем они-то и открывают горизонт общечеловеческого, создают новые идеалы и образцы жизни. Это лиминальные индивиды. Их личная судьба часто трагична, но они своей судьбой творят перспективы человечеству.

Античность ориентирована на телесность: прекрасное тело — воплощение душевного и духовного совершенства. Античность создала высокие образцы скульптуры, архитектуры, но она не знает по-настоящему лица, портрета.

Начиная с эпохи эллинизма образец телесности сосуществует с осознанием роли интеллекта, морали, разума, духа. Однако в качестве приоритетного начала духовность осознается в средние века, а начало задается христианством. В образе Иисуса Христа — Богочеловека воплощен идеал подлинной личности и индивидуальности (совпадение всеобщего с конкретно-уникальным, соединение Бога и человека). Самое ценное в христианстве — Иисус Христос — лиминальный индивид своего времени и общества. Он соединил человека с духом, духовность стала человеческим, индивидуальным качеством. Он указал человечеству и каждому конкретному человеку путь: «Заповедь новую дам вам, да любите друг друга». Бог из грозного Отца-демиурга превратился в любящего, страдающего за грехи человеческие, спасающего Бога-Сына, Богочеловека. А Дух Святой нисходит на каждого, «живущего в Боге» и «по Богу». Уже «нет эллинов и иудеев», а есть человечество — «дети Божии», впервые «все люди — братья», и надо «возлюбить дальнего как ближнего», а «ближнего возлюбить как самого себя». Мечом Духа Святого и слова (а не бунтом и социальной войной) разрушаются старые идеалы и старые формы жизни и общности людей и утверждаются но-

вые идеалы: любви, взаимопомощи и поддержки, признания ценности всякой индивидуальной жизни, возможность «рождения в духе» и вечной жизни, личного спасения.

Но, как отмечал Д.Андреев, из-за несвоевременной смерти Иисус не успел до конца выполнить свою миссию. Огромное благо христианства — идея личного спасения, но «импульс социального сострадания и активное стремление к просветлению мира оказываются в параличе», так же и плотское начало в человеке «не дождалось предназначенного ему просветления во всеобщих масштабах»[6. С.115—116]. Античный приоритет телесности был отброшен, плоть принижена. В конце концов разрыв духа и плоти привел к безрелигиозности технотронной эры и к духовной ущербности общества.

Новые идеалы воплощались в жизнь церковью. Церковь — собор, т.е. свободное собрание верующих. Она должна помочь людям (каждому в отдельности и в соединении с другими) достичь Духа Святого, Царства Божиего (единства с Абсолютом) через единение с Христом и друг с другом. Достигая абсолюта, люди обретают бессмертие. Церковь по сути своей чужда обладанию (хоть материальному, хоть духовному). Но фактически церковь, становлению которой способствовал 13-й апостол Павел, превращается в социальный институт со своим уставом, единоначалием, иерархией. Церковь «замутнилась» духом власти, страха, стала вмешиваться в злободневно-житейские дела. Она утвердилась в качестве доминанты жизнеустройства. Все дела, вся жизнь людей протекали при неукоснительном руководстве и контроле церкви, мельчайшей единицей которой был приход. В итоге многие установления христианства приобретают иной вид. Земной мир рассматривается как неистинный, временный, низменный. Он — приют дьявола. Тело из-за биологических потребностей всегда готово к похоти, греху, соблазну. Тело мешает душе устремиться к духовному совершенству. Место идеи единства всех людей занимает идея праведных (богоизбранных, всегда правых и совершенных) и неправедных безбожников-нехристей (фактически нелюдей). Вместо жизни на земле в единении-единстве и в благе предлагалось достижение единства и блага вне земной жизни. И хотя каждый, даже любой грешник может быть спасен, все же огромная часть людей изначально отсекалась от Божественной милости.

Изначальное разделение духовного и материально-телесного обернулось в итоге своей противоположностью. Трудно было выразить невоплощенную духовность. Кроме того, далеко не всем была понятна ученая латынь, на которой велись богослужения. В итоге расцвели мистерии, «былицы», аллегорические сказания и т.д. Затем появился культ святых предметов (святые мощи, святая утварь и т.п.) и святых мест. Появляется «духоматерия» (А.Я.Гуревич), т.е. путаница мирского (профанного) и горнего (сакрального).

Происходит обмирщение и профанизация веры. Возвышенное в обыденном часто превращалось в смешное и жалкое, становилось пародией. Эволюционирует и образ Бога: от страдающего за людей и искупающего их грехи в начальный период христианства, к строгому, но любящему и справедливому Богу в XII—XIII вв. и, наконец, к суровому, карающему Божеству XV в. Вновь происходит распад целостности: растет число ересей, разноречивых официальных догматов. Все разрастается божественный пантеон (святым молятся чаще, чем Богу).

Усложняется и государственная структура. Так, Ф.Бродель выделяет в позднесредневековом обществе, по крайней мере пять форм социального устройства: 1) синьоральное хозяйство (синьории и крестьянские земли); 2) церковные устройства (соборы, монастыри, церкви со своими землями, доходами, формами правления и т.д.); 3) города; 4) территориальные государства («молодое» общество); 5) собственно феодальные иерархические государственные структуры [7]. Они имели свои формы хозяйства и свою культуру.

Кроме того, существовало сложное иерархическое сословное деление. Индивид принадлежал тому или иному сословию и выражал его нормативы. И здесь индивидуальное было подчинено типическому. Не было большой надобности в самоценной личности, в индивидуальности. Лишь немногие лиминальные индивиды (в частности, еретики-альбигойцы и др.) прорывались к индивидуальности в себе.

Итак, средневековые не породили индивидуальности и личности в качестве социальной нормы. Истинной индивидуальностью и личностью был Иисус Христос. Гордость и самость считались греховными.

Возрождение же гордыню из греха превращает в доблесть, в чувство собственного достоинства. Все, что было прежде неподлинным, оказывается подлинно-истинным. Произошла переакцентировка смыслов и ценностей. Человек-индивид, человеческое тело, неразрывное с душой, ставятся в центр мира. Идея Богочеловека оборачивается идеей Человекобога. Итак, для Возрождения человек — центр мира, его «скоба», «срединное существо». Он соединяет собой мир небесный и мир земной, божественно-духовное и телесно-материальное. Человек совершеннее животных, так как у него есть не только тело, но и душа. Он же совершеннее ангелов, так как имеет не только душу, но и ее телесное воплощение. Мир не противопоставлен еще человеку, но стянут к нему как к центру (по законам центральной перспективы).

Возрождение состоит из «кентавров» средневековья и античности. Обращение к телу, телесному совершенству не могло уже исключить духовного опыта. Осознается ценность личности, индивидуального лица человека. Появляется и расцветает жанр портрета. Универсум воплощается и в мире, и в индивиде. Универсальное существует через многообразие уникального. Бог не отрицается. Он создал мир и человека.

Место человека в мире определено Богом, и каждый на своем месте и по-своему, идя собственным путем, должен славить Бога. Появляется возрожденческий гуманизм: занятие гуманитарными науками, а на их основе и осознание высочайшего предназначения личности. Идеалы Возрождения — универсальность (связь разнообразного), доблесть (личное достоинство и добродетель), личные способности, ведущие к славе и признанию, пестование «природы человека». Утверждаются требования полноты жизни, радостного мировосприятия, гармонии человека и природы, души и тела, разума и чувств, идея ценности индивидуального существования, идеал разносторонней личности. Выявляется приоритет «деятельного созерцания» или «созерцательной деятельности» (путешествия, писание романов и картин, изобретательство, общение).

Конечно, правы те, кто говорит об «абстрактном гуманизме» и об «абстрактном человеке» эпохи Возрождения. Ведь светлый образ человека-микрокосма и центра Вселенной оформляется на фоне эпидемий чумы (и их последствий), социальной нестабильности, разгула инквизиции. Человеческая жизнь хрупка, зависит от множества обстоятельств. Но зато в авантюрных романах, в поэзии и живописи, в борьбе со стихиями природы возникает образ свободного, опирающегося на собственные силы и разум человека.

В XVI в. позднее Возрождение вырождается в утопию. Но здесь же — истоки научной парадигмы Нового времени.

Рациональная деятельность становится в Новое время приоритетным началом. Мир делится на субъект и объект. Человек утверждает себя через разумную деятельность в качестве субъекта-волевого, утверждающего базиса мира. Природа, хоть и существует по своим законам, может быть познана, изучена и поставлена на службу человеку. Объект всегда соотнесен с субъектом, является средством утверждения субъекта и служит для удовлетворения его потребностей. Свою собственную природу человек также пытается познать, исчислить (представив себя машиной или животным) и использовать для достижения более высокого социального статуса. Задача человека — с помощью естественного свойства — разума разумно вторгаться в природу, познавать ее, ставить себе на службу и разумно использовать ее. Разум и существование взаимоопределяются: «Мыслю, значит существую», — утверждает Р.Декарт.

Общество тоже следует разумно переустроить. Тогда воцарятся свобода, равенство, счастье, социальная справедливость. Индивидуальность уже вырождается в индивидуализм, эгоцентризм, где каждый человек — субъект. Субъективизм — исходный принцип жизни. Вместе с тем существовала тенденция растворения индивида в социуме, примата социальности над индивидуальностью.

Складывается классовая структура общества на базе вещной формы связи между людьми. Человек измеряется тем, чем он владеет. Вещное обладание и предметное развертывание себя — мера человека, его богатство.

Промышленно-техническая революция привела к примату материально-производственной сферы в жизни общества. Материальное производство, промышленность — центральные элементы жизни социума, основа его существования, процветания. Город — промышленно-торговый центр — ярко демонстрирует социальные классовые полюсы: буржуазию и пролетариат. Сословия все более и более тяготеют именно к этим полюсам.

Труд, материально-производственная деятельность, практика у К.Маркса и Ф.Энгельса становятся не просто приоритетными характеристиками эпохи, особого исторического времени, а сущностными характеристиками человека. Из них выводятся все иные человеческие свойства и проявления. Субстанцией оказался труд, личность же в ее сущности сводится к «совокупности общественных отношений». Самость измеряется степенью включенности в социум. И хотя К.Маркс неоднократно утверждал, что нет истории, а есть живая деятельность индивидов, преследующих свои цели, что общество — лишь абстракция, а в основе ее — деятельность и общение живых индивидов, что «эмпирические индивиды» — предпосылка истории и философии, а цель истории — всесторонне развитая, богатая «свободная индивидуальность», но фактически индивид подчиняется всеобщим историческим законам, надындивидуальным структурам.

В западном технотронном обществе нарастало отчуждение между индивидами, но обособленность и «естественное право частной собственности» приводили к осознанию «приватности» индивида, формировали сознание «опоры на самого себя», самооценности субъекта-индивидуалиста. Этот новый субъект, опирающийся на свое Я, отрицает Бога и прежние ценности и идеалы. «Бог умер!» — провозглашает Ф.Ницше. На его место должен встать властный, свободный сверхчеловек. Он заменит на пути эволюции маленьких, боящихся себя и жизни, бегущих от ответственности людей.

Помимо субъект-объектных отношений, построенных на основе обладания, владения, в обществе утверждаются субъект-объектные связи. Этот тип связей построен на противоборстве. Приходится учитывать волю Другого, соотносить свои действия с возможными действиями Другого. Отношения между людьми напоминают «серию ходов и ловушек, из которых каждый стремится выйти победителем» (Э.Берн). Между людьми возможно «мирное сосуществование», если Другой не посягает на приватное существование и владение индивида. Если же черта, оберегающая границы обособленности, преодолевается, конфликт становится явным.

Разъединенность, внешние и поверхностные формы связи лишают людей способности к диалогу, к глубинному общению. Одиночество тяжело переживается. Свобода становится «бременем» (Ж.-П. Сартр). Нарастает смыслоутрата жизни, осознание абсурдности существования (А. Камю).

Отчуждение вызывает естественную тягу к противоположности — к общности, опоре на нее, т.е. к «братству», коллективизму. Результатом является либо «массовый индивид» XX в., конформист, бегущий от свободы и порожденной ею ответственности, либо «коллективистский человек» социалистического общества. В социалистическом обществе общественные отношения, оторванные от живых людей и межличностных связей, начинают полностью определять индивида, лишая его самозъявления, лица, индивидуальности.

4. ОТНОШЕНИЯ «Я — ДРУГОЙ» И «Я — Я»

Еще одним основанием индивидуального бытия является отношение «Я — Другой».

На этом уровне происходит вновь возвращение к наличному бытию, к Dasein в непосредственной полноте его связей и отношений, уже качественно определенных, выверенных в индивиде-индивидуальности. Не параметры «дома бытия» выходят на первый план, а тот, кто живет непосредственно в этом доме. Причем индивид рассматривается не со стороны, не через его окружение, не через мир, творящий его, будь то мир символов, отношений, овеществленности и т.п., а через самого себя, собственное Я, в отношении с другим Я. Таким образом, в центре внимания — отношение индивидуальностей «Я — Ты». Отношение «Я — Ты» как отношение индивидуальностей принципиально отличается как от субъект-объектных, так и от субъект-субъектных связей. В отношении «Я — Ты» индивид измеряется уже не с точки зрения носителя активности, люди соотносятся не как столкнувшиеся и противоборствующие воли, а в иных качествах. К сожалению, парадигма человека-субъекта, активно подгибающего под себя и мир и иного человека, превалирует в европейском индивиде. Даже такое глубинное качество, как любовь, оборачивается борьбой, завоеванием, подчинением, что великолепно анатомировали экзистенциалисты (в частности, Ж.-П. Сартр [8. С. 207—229]), фрейдисты, неофрейдисты и др. Эта парадигма обрекает индивида на отчужденность и одиночество. Разумеется, одиночество и отчуждение имеют причины в социуме, в обстоятельствах: быте, экономике, культуре и т.п., но связаны все обстоятельства индивидуальной жизнью и самопониманием своего Я и Я другого, т.е. в конечном итоге, все укореняется в индивиде, в его внутреннем мире, в его проявлениях, во внутренних связях, в ощущениях этих связей.

Конечной постановкой проблемы бытия индивида оказывается проблема смысла его существования, или, иначе говоря, проблема подлинности существования и способы разрешения этой проблемы. Все уже перечисленные основания — отношение с миром, с трансформирующимся человеческим родом, с другой индивидуальностью — оказываются зеркалами. Они нужны, чтобы понять себя самого, свою подлинность. Все эти зеркала показывают нам разные образы нашего Я. Понять, а где же собственно находится подлинное Я, что такое Я в себе самом, можно лишь отнесясь к себе самому. Необходимым, имманентным основанием индивидуального бытия оказывается отношение «Я — Я». Отношение к самому себе позволяет самоидентифицироваться индивиду. Причем идентификация осуществляется не с чем-то надындивидуальным (классом, нацией, партией, вешным богатством, другим человеком), а именно с собой подлинным. Проблему подлинности решает всегда каждый сам, именно ему присущим способом.

Обстоятельства же только способствуют выявлению или сокрытию своего Я поставлением ситуаций, которые нельзя обойти, где Я — главный член ситуации. Причем в одних и тех же внешних обстоятельствах в зависимости от разных индивидов, — всякий раз их центральных членов — выявляются разные грани, разные смыслы, т.е. разные ситуации. Оказывается, что мир выявляет себя через индивидуальность особым способом, и индивидуальность выявляет себя через обращение к миру, к другому, а в конечном счете — к бытию-вообще, абсолюту, универсуму.

Итак, сам предмет анализа — индивидуальное существование задает особый ракурс исследования — онтологический. Но этот ракурс не изолируется от многообразия человековедческих подходов, а напротив, синтезирует их. Многомерность индивидуального бытия не означает невозможности его философско-теоретического осмысления. Она лишь не позволяет загонять человеческое существование в какие-то узкие границы и рамки. Выделяя разноуровневые основания индивидуального бытия, мы ни в коей мере не имеем в виду линейно-иерархическую соподчиненность этих уровней. Все они в равной мере, но в разном отношении фундаментальны. Все являются постоянными базисными «пружинами» индивидуального бытия, альфой и омегой, т.е. началом и результатом одновременно. На любом из этих уровней мы сталкиваемся с индивидуальной жизнью или, иначе говоря, с жизнедеятельностью индивидов, но в разных аспектах. Это всегда наличное бытие индивида, *Dasein*, но акценты переносятся то на метафизический смысл бытия-в-мире, то на культурно-историческую трансформацию своего бытия как бытия-в-мире и в социуме, то на смысл со-бытия с другими, то на себя самого. При этом философское теоретизирование «снимает» и научные, и художественные способы иссле-

дования. Человеческая онтология оказывается в равной мере (но в разных отношениях) и антропологией, и культурологией, и социологией, и экзистенциализмом, учитывает и иные направления человековедения.

Большой, драматический путь философии и культуры в целом в постижении человека никогда не может завершиться. Однако выявление фундаментальных, глубинных оснований индивидуального бытия позволяет корректно подойти к проблеме меры индивида, создать целостный и в то же время многомерный образ индивида.

ИСТОЧНИКИ

1. *Франк С.Л.* Непостижимое // Соч. М., 1990.
2. См.: *Фромм Э.* Иметь или быть? М., 1986.
3. См.: *Финк Э.* Основные феномены человеческого бытия // Проблема человека в западной философии. М., 1988.
4. *Канетти Э.* Превращение // Проблема человека в западной философии. М., 1988.
5. *Тернер В.* Символ и ритуал. М., 1983.
6. *Андреев Д.Л.* Роза мира: Метафилософия истории. М., 1991.
7. См.: *Бродель Ф.* Игры обмена: Материальная цивилизация, экономика и капитализм: XV—XVIII вв. М., 1998. Т. 2.
8. См., напр.: *Сартр Ж.-П.* Первичное отношение к другому: Любовь, язык, мазохизм // Проблема человека в западной философии. М., 1988.

Лекция 20

ЦЕННОСТНЫЙ МИР ЧЕЛОВЕКА И ЕГО СУДЬБА

Жить — значит вечно решать, кем мы станем
Х.Ортега-и-Гассет

Чем ближе современное человечество подходит к началу нового тысячелетия, тем сильнее дух сомнений и тревоги овладевает умонастроениями его мыслителей: осознаем ли мы, люди, всю глубину всемирно-исторического процесса; понимаем ли, ради чего мы живем и что нас ждет в будущем? Эти и другие связанные с ними вопросы образуют целостное содержание аксиологии — особого философского учения о человеке в его отношении к миру ценностей, направляющих жизнь людей и определяющих их судьбу.

1. ЦЕННОСТИ В ПОВСЕДНЕВНОМ БЫТИИ ЛЮДЕЙ

В житейском смысле словом «ценность» обозначают все то, что обладает для людей особой значимостью, выделяющейся на привычном фоне их обыденной жизни, и потому предпочитается ими в их чувствах, мыслях и желаниях. В отличие от «целей» ценность придает смысл не отдельному поступку индивида, а его общему поведению, становясь внутренней доминантой его намеренных, а иногда и неосознаваемых действий. Отстаивая свои ценности, индивид готов заплатить любую цену и пойти на любые жертвы, в роли которых могут выступать не только его физические и душевные страдания, но нередко и собственная жизнь.

Что же именно ценят люди в своей повседневной жизни? На этот, казалось бы, простой и понятный каждому индивиду вопрос практически невозможно дать какой бы то ни было однозначный ответ. Для одного индивида самой сокровенной ценностью является его уединенное занятие на досуге (хобби), для другого — семейный круг и домашний уют, для третьего — его власть над другими людьми или, напротив, позиция самоотверженного защитника прав и человеческого достоинства других людей перед произволом власти. Ценности субъективны, они всегда рождаются во внутренних мирах индивидов, становясь там самой сокровенной, а нередко и потаенной их частью.

И все же что-то постоянно мешает сделать вывод, будто ценностей столько же, сколько есть на Земле самих людей. Ценности интерсубъективны: они соединяют людей, делают их в каком-то очень важном отношении похожими друг на друга. Стремление отгородиться в своих жизненных притязаниях домашним кругом столь же характерно для одного множества людей, как для другого множества типична, например, постоянная погоня за богатством. Получается, что в одном измерении ценности обладают субъективными и личностными качествами, а в другом отношении они же оказываются объективными и безличными. При этом надежда на возможность объяснения природы ценностей из самих предметов культуры, из экономических реалий или событий фактической жизни социума является ничуть не менее призрачной. Очень трудно объяснить с «объективной» точки зрения, почему, например, одни люди за какую-то невзрачную марку со случайной надпечаткой могут платить бешеные деньги или найти что-то сугубо беспристрастное и анонимно привлекательное в «славе как таковой». Зато субъективное «хочу!», далеко не всегда понятное самому индивиду, или неудержимое стремление оставить в памяти будущих поколений свое имя, способны вполне удовлетворить наше житейское любопытство, относящееся к происхождению любых персональных ценностей, начиная, например, с желания того, чтобы «мой» «Спартак» выиграл, а «ихнее» «Динамо» проиграло, и кончая безумной готовностью ради славы сжечь прекраснейший храм, а ради обогащения — пойти на любое преступление. Ценности, таким образом, оказываются еще и поразительно пристрастными. В одних условиях и, как правило, по отношению к самому себе они воспринимаются столь желанными и «естественными», что собственная жизнь кажется без них пустой и немыслимой. Но в других обстоятельствах и, как правило, с групповой точки зрения все иные, чужеродные ценности кажутся либо ничего не значащими пустышками либо даже безумием. Во всех этих случаях ценности превращаются в устойчивое основание для оценки, чаще всего для оправдания своих и осуждения чужих намерений и действий.

Реальное бытие людей, жесткая взаимозависимость их жизненных практик требует не только понимания общезначимых деяний, но и принуждения к тому, чтобы людские ориентации совпадали как минимум в чем-то самом главном, определяющем судьбы совместной жизни индивидов. И этот эффект объективной общезначимости ценностного мира становится уже не видимостью, а вполне реальным фактом самой действительности.

Обыденная точка зрения делает феномен ценности и, тем более, ценностный мир в целом непонятным по происхождению, текучим и странным по способам существования и неуловимым в своем конечном назначении. В непосредственном житейском опыте кажется, что

всякое ценностное отношение рождается внутри человеческой психики, проявляясь сначала в целях, психических установках, в глубинных убеждениях и идеалах людей, и только затем реализуется в их конкретных, социально ориентированных поступках. Но тот же самый опыт со всей непреложностью свидетельствует, что такие ценности, как свобода, власть или богатство, не иллюзорны, а их предметный смысл явно не сводится к субъективному произволу или индивидуальным предпочтениям. Будучи детерминированы множеством социальных (групповых и межгрупповых) условий и обстоятельств, ценности сами формируют человеческую субъективность. В итоге ценностный мир в глазах людей оказывается не только многоликим, но еще и парадоксальным, то есть одновременно реальным и идеальным, личностным и надличностным, зависящим и не зависящим от воли и желаний каждого из индивидов. Общая ситуация осложняется еще и тем, что многие авторитетные мыслители (а к их голосу обыденное сознание прислушивается ныне весьма внимательно) настойчиво утверждают, что в последние десятилетия XX века люди потеряли цели, ориентиры, идеалы и смысл своего существования. Сопоставляя с этими утверждениями свой собственный, уже состоявшийся ценностный выбор и ту атмосферу непрерывных тревог за будущее своих детей, каждый индивид склонен соглашаться с этим выводом. Ценностей стало много, и каждый индивид находит себя погруженным в этот мир, но человеческая жизнь в целом становится все более непонятной и абсурдной.

Итак, жизненный опыт повседневного бытия людей явно не способен прояснить общую картину их ценностного мира. Каждый индивид стихийно или осознанно, опираясь на свой собственный опыт или опыт ближайшего окружения, выбирает для себя жизненный ориентир. В соответствии с этим ориентиром организуется и нередко расцветает вся жизнь индивида. Иногда ценностные ориентиры меняются для некоторых, как правило, значительных отрезков жизненного пути. А иногда ценностные притязания снижаются по своему качеству, и тогда жизнь становится тусклой, ординарной, подчиненной утилитарным целям. Но почему все происходит так, а не иначе и почему конец жизненного пути индивида, его неповторимое личностное Со-бытие-с-Миром, оценивается (им самим!) как счастливая или несчастливая судьба, обо всем этом обыденное сознание сказать практически ничего не может. Не может потому, что связь части с целым на повседневном уровне бытия не дана. Общая ситуация и судьба человеческого рода как единого целого остается для каждого из индивидов и для их контактов лицом к лицу совершенно непонятной, внутренне противоречивой и даже хаотической картиной.

Нашей дальнейшей задачей является ответ на вопрос: в состоянии ли прояснить эту общую ситуацию наука и философия?

2. МНОГООБРАЗИЕ ЦЕННОСТЕЙ НА УРОВНЕ НАУЧНОГО ОБОБЩЕНИЯ

Чтобы ответить на вопрос, ради каких ценностей стоит жить, жить даже в том случае, если тяжесть бытия и связанные с нею душевные страдания кажутся невыносимыми, надо в первую очередь выяснить, что же такое ценность. В философской литературе на всем протяжении ее существования можно обнаружить множество концептуальных и притом весьма разноречивых суждений и разъяснений на этот счет [см.: 23], но, как это ни поразительно, нет ни одной попытки либо выработать научное понятие ценности, либо указать на причины принципиальной невозможности этой процедуры.

Обыденный смысл феномена ценности как того, что характеризует-ся особой, предпочитаемой людьми значимостью, овладевающей их чувствами, мыслями и намерениями, науку удовлетворить, конечно, не может: человеческие предпочтения слишком многообразны, разнородны и текучи, а способ их постижения слишком обременен эмоционально-чувственными переживаниями всего множества индивидов. Наука заинтересована в объективной, общезначимой и беспристрастной точке зрения, которая достижима только на пути рационального знания. Чтобы выработать научное понятие ценности, науке приходится поэтому абстрагироваться от всей сферы человеческой чувственности и довести эту логическую процедуру до ее мыслимого предела. Таким пределом обычно выступает функциональная значимость искомого феномена для любых индивидов, взятых в любых жизненных ситуациях. В нашем случае такой функциональной значимостью всякого ценностного отношения является его способность ориентировать поведение людей, направлять их внимание на желанные предметы, явления и события.

Итогом процедуры абстрагирования является, однако, еще не само научное понятие, а всего лишь абстракция отождествления, открывающая путь к рациональному познанию. Вторым шагом на этом пути должен стать поиск существенных различий внутри найденного тождества. Такой поиск требует обязательного возврата в сферу реальной жизни людей, но уже с учетом найденного рационального, хотя и абстрактного пока еще основания. Именно это обстоятельство делает житейский, обремененный чувственностью опыт эмпирическим опытом, то есть уже не онтологической, а онто-гносеологической реальностью.

Ориентировочная способность человека, понятая даже самым абстрактным образом, внутренне структурирована. Ее уникальную структуру образует взаимосвязанная цепочка элементов «субъект —> объект —> предмет —> средство». Начальным и конечным звеном этой це-

почки является, как это вполне понятно, «субъект», или сам человек, взятый на всех уровнях своего существования. Двумя другими элементами являются «объект», или то, на что направлено человеческое внимание (в роли объекта могут выступать любые природные явления, феномены культуры и даже внутренний мир самих людей), и «предмет», или, говоря иначе, все то, что желанно человеку в предпочитаемых им явлениях природы, культуры и духовной жизни. И, наконец, еще одним элементом, характерным только для человеческой ориентировочной деятельности, всегда является «средство», то есть тот способ, с помощью которого природная вещь (или любой иной феномен) преобразуется в предмет культуры (или обновляется в этом качестве), а сам человек получает желаемое.

Поскольку исходным пунктом ориентировочной деятельности является субъект (или, что одно и то же — человек, взятый во всей совокупности его отношений к миру), а конечным — его же удовлетворенное или пролонгированное желание, постольку очевидно, что эмпирический поиск должен начинаться с анализа тех уровней существования, на которых человек находится в своей реальной жизни. Но наука вообще и эмпирический поиск, в частности, нуждаются в своем, искусственном языке. До сих пор, говоря об ориентировочной способности, мы использовали житейский термин «человек» и абстракцию «субъект». Теперь, когда на первый план вышел феномен целостности всего «ценностного мира», приходится заменять эти абстракции терминами рационального знания «индивидуальность», «социальная группа», «наличное человечество» и, наконец, «род человеческий». За этой заменой скрывается тот, далеко не всегда осознаваемый, но исключительно важный факт, что каждый человек, во-первых, является неповторимой уникальностью. Во-вторых, он всегда включен в сферу непосредственного общения со своим ближайшим окружением. В-третьих, он погружен, благодаря наличию языковых, этнических, экономических и множества иных опосредствующих нитей, в сложную ткань межгрупповых отношений, соединяющую всех ныне живущих индивидов. И, наконец, в-четвертых, кроме наличных, пространственно-временных связей, есть еще одна — родовая — связь, кажущаяся чисто временной, но в действительности являющаяся наиболее важной, определяющей судьбы всех поколений, социальных общностей и индивидов. Для эмпирического обобщения особенно важен тот непреложный факт, что в указанных четырех уровнях отношения людей к их ценностному миру представлена вся мыслимая полнота «субъектной» компоненты ориентировочной способности людей. Отношением единичного, особенного, общего и всеобщего, по крайней мере, с логической точки зрения, исчерпывается внутренний смысл всякого «единства».

Теперь в нашем распоряжении есть, казалось бы, все элементарные

условия для того, чтобы сначала выйти в сферу стихийного житейского опыта и подвергнуть его строгому эмпирическому обобщению, а затем и подвергнуть полученный результат теоретическому осмыслению.

В поисковом пространстве, искусственно сформированном между абстракцией «ориентировочная способность», с одной стороны, и житейским представлением о «предпочитаемой значимости», с другой, достаточно четко выявляются четыре типа ценностных ориентаций.

Первый тип характеризуется индивидуальной значимостью и ориентацией человека на самого себя. К этому типу ценностей относятся такие виды отношения к самому себе, как поглощенность заботой о собственном здоровье, тяготение к личному покою, бессознательная или осознанная установка на одиночество, непрерывная погоня за житейским комфортом и многое другое.

Для второго типа характерна ориентация на то ближайшее окружение, с которым индивид вступает в непосредственный контакт. Значимым в этом случае становится уже отношение между индивидами. Основными разновидностями этой группы ценностей оказываются любовь и дружба, щедрость и отзывчивость, искренность и милосердие. Специфической чертой ценностей второго типа является равенство отношений между индивидами. Достаточно иногда малейшего нарушения этого равенства, например, возникновения формального отношения между друзьями, как распадается многолетняя дружба. Еще более ранимой в этом плане является любовь. Как ценностное отношение любовь требует полной самоотдачи и слияния (физического и духовного) с другим человеком при условии сохранения своей личностной целостности. Другую форму принимает равенство в соседстве, то есть такой взаимозависимости между людьми, при которой они тоже непосредственно общаются друг с другом, но продолжают жить автономной жизнью, своим собственным домом. Но не всякое соседство выступает в форме ценностного отношения, а только такое, суть которого заключена в особой форме взаимообмена услугами, при которой каждой стороне «выгоднее» быть в положении уже давшей помощь, но еще не получившей ее. Такой тип соседства предполагает еще и отрицательное отношение к немедленному возврату услуги, что и гарантирует получение бескорыстной помощи в случае наступившей беды или крайней нужды.

Третий тип ценностей ориентирован уже не столько на ближайшее окружение, сколько на всю мыслимую индивидом сферу межгрупповых отношений между людьми. Речь идет о той совокупности социально значимых ориентиров, которые хотя и опосредствованы множеством анонимных, далеко не всегда понятных связей, но зато создают неизмеримо больше возможностей для жизненного успеха, нежели в двух предшествующих случаях. Наиболее значимыми видами ценностей этого

рода являются богатство, власть, слава, престиж и ряд других. Характерной особенностью этой группы ценностей является их зависимость от возрастающей значимости личной инициативы и связанного с нею риска. Измерить степень необходимой активности способен, конечно, только сам индивид, а исчислить величину риска не в состоянии даже он.

Последний, четвертый тип ценностей формируется вокруг универсально значимых ориентиров, имеющих родовой смысл, таких как истина, добро, справедливость, вера и красота. Своеобразие этой группы ценностей в том, что все они являются идеализированным продуктом длительного исторического опыта и интегральным результатом обобщения всей сферы человеческих желаний. В реальной жизни каждая разновидность таких ценностей становится различимой только на фоне многочисленных людских заблуждений, злонамеренных замыслов и поступков, фактов вопиющей социальной несправедливости, религиозного безверия и низкопробного китча.

Формальным эмпирическим обобщением и выявлением некоторого минимума основных типов ценностных отношений между людьми наука, конечно, тоже не может ограничиться. Во-первых, без раскрытия содержательной стороны всех обозначенных выше ценностей значимость подобной процедуры представляется очень сомнительной. Вполне понятно, что в каждом из этих случаев речь может идти о вполне конкретных науках, взятых вместе с их способностью и возможностями к теоретическому и методологическому осмыслению. Анализ этих возможностей показывает, что в своем стремлении осмыслить ценности, бытующие на каждом из четырех уровней существования людей, конкретные науки, добываясь порой весьма значительных успехов, всякий раз останавливаются перед какой-то непреодолимой границей. Таким принципиальным пределом каждый раз оказывается понимание внутренней природы ценностного мира и не только в его взаимосвязанной полноте, но и в концептуальном ядре каждой отдельной ценности.

На уровне индивидуального бытия ведущую роль в выявлении и анализе ценностных предпочтений, ориентированных индивидом на самого себя, играет психология. Психологией накоплен к настоящему времени огромный опыт в исследовании внутренних мотивов индивидуального поведения, форм личностного переживания и способов выхода из конфликтных ситуаций, но феномен ценностного выбора до сих пор остается для нее настоящим камнем преткновения. Ни описать структуру этой формы выбора, ни объяснить его генетические истоки и конечный смысл психология, по крайней мере в настоящее время, явно не в состоянии. Вместе с тем и ограничить анализ личным опытом было бы тоже неправомерно, поскольку в личном опыте слиш-

ком велика доля коллективного опыта и обстоятельств социальной жизни.

На уровне непосредственного межличностного общения ведущей наукой, готовой принять на себя основную ношу в анализе ценностных предпочтений, становится уже социальная психология. Но и в данном случае очень скоро обнаруживается предел, до которого простираются объяснительные возможности и способность теоретического обоснования ценностей этой наукой. Корректно объяснить, например, феномен и смысл «упорядоченности» и «вариативных форм» любви или благотворительности в современную эпоху социальная психология явно не в состоянии. В качестве непреодолимого предела становится теперь природа связи между нормативными устремлениями людей и личностным желанием, одним из элементов которого остается индивидуальный ценностный выбор, а целостным контекстом становится реальная жизнь всех без исключения людей современной эпохи..

Исследование самых разнообразных явлений и процессов, разветвляющихся на третьем уровне, — уровне наисложнейших межгрупповых отношений и взаимодействий, — как это вполне понятно, входит в компетенцию социологии, если таковую мы рассматриваем в самом широком смысле, учитывая всю совокупность ее органической связи с исторической наукой, этнографией, экономическими дисциплинами, политологией, правоведением и еще целым рядом наук. Вполне понятен и тот факт, что социологии приходится вводить в сферу своего исследовательского интереса все перечисленные выше феномены: богатство и власть, престиж и моду, славу, социальное равенство между индивидами и многое другое, значимое не только в социальном, но еще и в ценностном отношении. Но именно эта, ценностная сторона и не схватывается ни теоретически, ни с помощью социологических методов. Интуитивно каждый индивид (и социолог в том числе) принимает для себя и включается в тот или иной вид ценностного отношения, но анонимная сторона этого же самого ценностного феномена и коллективная значимость всех других ценностей этого уровня бытия личностно не воспринимается. Говоря метафорически, чужой зуб не болит. Рассматривая «чужие» ценности сквозь призму науки как особой системы социального видения, социолог бессознательно оценивает, например, феномен славы, либо в личностном ракурсе (например, скептически), либо в профессиональном измерении (в качестве «научной славы»), либо заняв строго объективированную позицию. Но ни в одном из этих отношений целостная природа и глубинный смысл «славы» как ценностного феномена, конечно, не схватывается. Непостижимым для научного описания и теоретического объяснения ценностей на этом уровне бытия является феномен ментальности, вклю-

чающий в свой состав и интуитивные желания, и групповые оценочные стереотипы, и пристрастное отношение к чужим устремлениям. А между тем целостная природа ментальности к этим элементам, взятым вне их исторического измерения, принципиально несводима.

Для четвертого же, родового, уровня бытия людей вообще невозможно назвать ни одной специальной науки, с позиций которой можно было бы проникнуть в тайну связи, соединяющей и вместе с тем каким-то непонятным образом разделяющей столь важные для людей ориентиры, как истина и вера, добро и красота, справедливость и доверие. Тайна эта порождена двоякого рода причинами. Первой из них является принадлежность перечисленных ценностей к сфере Духа, внутри которого все упомянутые высшие ценности выполняют э т а л о н н у ю ф у н к ц и ю, генезис и ценностный смысл которой выходит за пределы компетенции всякой науки. И это понятно, — кроме истины, ради постижения которой возникает и развивается наука, к сфере духовной жизни людей относятся и мифология, и искусство, и религия, и этическое сознание людей, и правовое сознание. Считать, что перечисленные формы духовной культуры человеческого рода могут быть объяснены с позиций одной лишь научной истины, было бы величайшим заблуждением. Но есть и вторая причина этой таинственной ситуации — парадоксальность самой научной теории в ее приложении к феноменам ценности. Теория как гносеологический феномен требует выработки такого принципа, который позволил бы снять личностное начало проводимого анализа: мыслитель должен противопоставлять эмпирию не собственной способности к размышлению, а теоретическому принципу, который может и должен сопоставляться с эмпирией, создавая эффект концептуальной «машины», способной описать и объяснить действительность. Но ценности, которые теория призвана объяснять, в принципе не могут быть лишены личностного начала. Об этом со всей непреложностью говорят не только обыденное сознание и житейский опыт, но и сама научная эмпирия, без которой научная теория просто немыслима.

Таким образом, ни эмпирический опыт, ни теоретическое обобщение не в силах ответить на самые главные и самые трудные вопросы, поставленные ценностной проблематикой. Ясное понимание всей совокупности обстоятельств такого вывода позволяет понять и другие, концептуально аналогичные следствия: целостная природа ценностей в принципе не может быть схвачена ни религией, ни этическим сознанием, ни любыми иными частными типами и видами духовной формы постижения действительности.

Интуитивно за решение этой задачи со многими неизвестными берется философия.

3. ФЕНОМЕН ЦЕННОСТИ В КОНТЕКСТЕ ФИЛОСОФСКОГО МИРОПОНИМАНИЯ

Ценностные представления впервые в их целостном виде складываются в метафизике Платона. Именно Платон не только различил два плана бытия — чувственный (физическую реальность) и сверхчувственный (умопостигаемую реальность), но и ввел идею их высшего связующего начала — Единого, функциональным аспектом которого является Благо. Единое, манифестирующее себя как Благо, становится тем самым одновременно и началом бытия для всего множества вещей, и принципом истинности, и условием ценности, т.е. того, к чему устремляется человек в своих желаниях. Вся последующая история метафизики разворачивается с этого времени вокруг понимания связи Единого и Высшего Блага в их отношении к множественности форм бытия, познания и ценностей.

Последующая история ценностной проблематики и философского осмысления великой тайны происхождения и обновляющейся целостности ценного мира является особой темой и необходима нам только со стороны взаимосвязи трех ее важнейших аспектов — исторического, парадигматического и концептуального.

Исторический смысл проблемы может быть прояснен и понят лишь в том случае, если будут связаны воедино три процесса: 1) история метафизики, в недрах которой ценностная проблематика зарождается и трансформируется; 2) история цивилизации, судьба которой в метафизической, а тем самым и в ценностной проблематике переживается и осознается; 3) история и логика поиска людьми наилучших ориентиров для своих целей и устремлений. Все эти три процесса позволяют понять тот наиважнейший факт, что реальная история ценностных представлений началась еще задолго до Платона. Неявно феномен, родственник с ценностным отношением, существует с момента становления человеческого рода, сопровождая как тень появление культуры. Не явным знанием он становится со времени возникновения цивилизации: «тень» впервые замечается мыслителями, задумавшимися над контрастами человеческого бытия, над смыслом человеческой жизни, над отношением добра и зла, над оправданием человеческих страданий («Книга мертвых», «Екклесиаст» и др.). Начиная с Платона тема ценностей входит уже в содержательное ядро философского знания и с тех пор занимает там устойчивое место, становится одним из элементов метафизического мышления. Более того, есть основания считать, что ценностная проблематика становится для метафизического способа миропонимания самым «неудобным» элементом, «болевой точкой» метафизики, никак не желающей укладываться в ее прокрустово ложе. Этот феномен своеобразной «тканевой

несовместимости» онтологической и гносеологической компоненты с ценностной компонентой особенно остро осознавался в переломные эпохи, когда вопросы о смысле добра, о природе идеала и красоты, о путях достижения истины и справедливости выходили на первый план, стихийно смещаясь к центру. В итоге ценностная проблематика первой отторгалась от кажущегося цельным «тела» метафизики. И тогда метафизику приходилось строить заново, причем начинать опять приходилось с идеи Блага применительно к бытию всего человеческого рода. И это «Единое» вновь приходилось помещать в самую сердцевину философского знания. Три огромные эпохи в истории человечества — античную, средневековую и новую — невозможно понять в их своеобразии и самодостаточной полноте, если будет упущена хотя бы одна из составляющих этого триединого процесса, внутри которого каждый раз существенно разным образом преобразуется и сама цивилизация, и метафизика, и реальные жизненные устремления невообразимо большого множества индивидов, стихийно взаимодействующих между собой.

Парадигматический срез всей этой проблематики связан с ее высвобождением из оков метафизического миропонимания и обретением относительной независимости от нее, вплоть до оформления собственной предметной сферы с общепризнанным самоназванием, поиском и нахождением объяснительных схем, их конкуренцией и хотя бы временной победы одной из них в качестве господствующей парадигмы.

Феномен ценностей впервые попал в орбиту парадигмального знания, когда Кант теоретически отделил сферу должного от сферы сущего. Сущее именно потому, что оно существует реально и дано в чувствах, может быть подвергнуто описанию и объяснению, т. е. стать предметом науки. Но должного реально еще нет: оно всего лишь предмет желаний и устремлений, зависящих от множества индивидов и невероятного числа обстоятельств, от случайностей, природа которых неуловима и потому не может быть предметом строгой науки. Должное во всей его значимости, по Канту, может быть предметом только практического разума, говоря точнее, — этики, но никак не теоретического разума. Обнаружение Кантом существенного различия между сущим и должным, с одной стороны, перевело тему ценностей во внутренне напряженное, проблемное состояние, а с другой — послужило мощным катализатором для пробуждения и бурного развития немецкой философской мысли. В течение всего XIX века одна за другой следуют попытки переосмыслить метафизику в целом и все ее составные части в контексте науки логики (Гегель), наукоучения (Фихте), философии природы (Шеллинг), представления о мире как воли в себе (Шопенгауэр), антропологии (Фейербах), материалистически осмысленной

практики (Маркс) и т.д. Аксиологическая проблематика во всех этих теоретических трансформациях каждый раз обнаруживает себя в качестве особой сферы, концептуально не совмещающейся со всеми иными способами построения единого философского знания. В этих условиях, когда проблема Высшего Блага никак не поддавалась концептуальному метафизическому осмыслению, оставалась единственная возможность — формально выделить всю ценностную проблематику в виде особой «философии ценностей» с тем, чтобы исследовать эту сферу отдельно от сфер бытия и познания. Эту назревшую идею и реализует Г.Лютце. Так появляется «а к с и о л о г и я» — особая область философского поиска, основной задачей которой становится выяснение природы ценностей, их места и роли в целостной структуре отношения людей к тому миру, в котором они живут.

Особенностью концептуального аспекта ценностной проблематики является его скрытая зависимость от незавершенности парадигматического поиска на уровне общепhilosophических (метафизических) представлений. Эта скрытая зависимость сохранилась до наших дней. Внешним свидетельством этого остаются постоянные и всеобщие колебания мыслителей, исследующих ценностную проблематику, в определении статуса аксиологии. Аксиологию называют то «учением» о ценностях, то «теорией» ценностей, то «философией» ценностей, то «особой дисциплиной», каждый раз уклоняясь от методологического обсуждения этой щекотливой темы. Причины столь непонятной на первый взгляд нерешительности должны быть хорошо осмыслены. Основной трудностью вновь возникшей философской дисциплины стало понимание связи между самим феноменом ценности и его порождающим основанием (источником). От решения этой трудности находилось в жесткой зависимости понимание единства и многообразия ценностного мира. За те годы, которые прошли со времени возникновения аксиологии (середина XIX века), появилось множество конкурирующих идей и исследовательских направлений, среди которых постепенно обнаружились четыре поля концептуального притяжения, вокруг которых и складываются ныне основные типы учений о ценностях.

Первой точкой концептуального «притяжения» стал, как это и следовало ожидать, сам феномен человека, а точнее — отношение его внутреннего (субъективного) мира ко всему внешнему миру. Вокруг этого концептуального фокуса сложилось первое направление философского поиска и первый тип учений о ценности — аксиологический психологизм (В.Вундт, Ф.Бrentано, А.Мейнонг и др.). В качестве источника ценностей здесь рассматривается сам человек, а точнее, его цели, чувства, воля, эмоциональные акты предпочтения, биопсихические потребности и социально сформированные установки. Ценностью

же в этом случае оказывается любой предмет, в том числе и объективно существующие продукты творческой жизнедеятельности людей, обладающие значением для индивида, для членов какой-либо социальной группы или даже для всего человечества. Сильной стороной этого подхода является его погруженность в сферу повседневности и органическая связь с житейским опытом. Но отношение субъективного к объективному и связанная с ней проблема общезначимости ценностей стали для этого поискового поля неразрешимой трудностью.

Вторым полем концептуального притяжения стал аксиологический нормативизм (В.Дильтей, М.Вебер, О.Шпенглер, Т.Парсонс и др.). Источником ценностей здесь выступает социокультурная жизнедеятельность всего множества людей, а сами ценности отождествляются с нормами, правилами и теми оценками и нормативными убеждениями, которые обеспечивают их функционирование и историческое изменение. Выход на межличностный уровень позволяет не только преодолеть субъективизм, но и понять объективное своеобразие множества локальных культур и цивилизаций. Наиболее распространен аксиологический нормативизм в социологии. «Почти все написанное о ценностях, представляющее интерес для социолога, относится к природе и функции нормативных правил и основных нормативных убеждений в анализе социального порядка, социальной интеграции и социальных изменений» (У.Колб). Неразрешимой трудностью на этом уровне понимания ценностей оказалось соотношение высшего и низшего, надличностно значимого единства и исторически устаревающей нормативности. Механизм предпочтения одних норм другим, их иерархия и способ сохранения родовой целостности человечества оказываются здесь в принципе необъяснимыми.

Еще одной, третьей точкой концептуальной «сборки» ценностных идей и представлений стал аксиологический трансцендентализм (Р.Лотце, В.Виндельбанд, Г.Риккерт и др.). Эта позиция выходит в осознании источника ценностей на уровень единства исторически преднаходимой культуры с ее общезначимыми предпосылками и уникальным отличием от природы. Значимость в этом типе учений ставится выше бытия, чем обуславливается изначальный разрыв между имманентным бытием и трансцендентным смыслом. Поскольку значимости (ценности) находятся «по ту сторону» существования, а потому не являются ни субъективными, ни объективными, постольку ценность объявляется трансцендентной, т. е. выходящей за пределы нормы и опыта в сферу Духа — всеобщего, высшего и абсолютно необходимого. Образуя особое «царство смысла», такие высшие общезначимые ценности, как истина, красота, добро, оказываются либо мистически открывающейся сферой (через мистический экстаз, откровение, нирвану и т.д.), либо непостижимыми ни для науки, ни для философии.

И, наконец, четвертой концептуальной тенденцией становится аксиологический онтологизм. Этот тип учений формируется уже целиком в условиях XX века и может быть понят лишь в контексте критического отношения к трем другим концептуальным позициям и возродившихся уже в начале века настойчивых усилий по обновлению метафизики. Стремление к этому типу концептуального видения ценностного мира обнаруживается у М.Шелера, позднего Дильтея, позднего Риккерта, но, пожалуй, наиболее четкое выражение она нашла в критической онтологии Н.Гартмана. От трансцендентализма данную позицию отличает стремление освободить аксиологию от всякой мистики, спиритуализма и трансцендентального идеализма, от двух других — широтой поиска по всему фронту развития философского знания. Н.Гартман исключает из числа духовных ценностей даже религиозные ценности. Кроме того, сохраняется стремление к объективному (сверхчувственному) и общезначимому пониманию ценностного мира. Ценность усматривается в предметности объективного порядка, которая обнаруживается в реальной действительности, в том числе в природе, осмысленной через дух созерцающего и оценивающего субъекта. Говоря иначе, ценностью оказываются интенциональные предметы, т. е. те предметы, которым придан или предзадан смысл. Рассмотрение ценностного мира сквозь призму «духовного бытия» позволило Н.Гартману обосновать феномен автономности ценностей (в частности, эстетических) среди других классов ценностей — жизненных, нравственных и познавательных.

Попытаемся оценить тот совокупный результат, который получен к настоящему времени философским знанием в его стремлении осмыслить ценностный мир. По крайней мере, три вывода напрашиваются здесь со всей определенностью.

Вывод первый. Основной трудностью, с которой сталкивается теоретик, анализируя ценностный мир, является осознание его единства и многообразия. Каждая из концептуальных позиций решает указанную задачу автономно, и лишь в конечном счете обнаруживается, что они взаимозависимы. Этот вывод хорошо согласуется с тем современным представлением о философии, которое можно найти, например, у Ж.Делеза и Ф.Гваттари. «Философия, — пишут они, — это искусство формировать, изобретать, изготавливать концепты». И далее: «Каждый концепт отсылает к некоторой проблеме, без которых он не имеет смысла» [10. С. 10, 26].

Вывод второй. Между четырьмя типами ценностных ориентаций, выявляемых в результате эмпирического обобщения на уровнях индивидуального, группового, общечеловеческого и родового бытия, и четырьмя полями концептуального притяжения — четырьмя типами «учений» о ценностях, выявляющих целостную структуру человеческой жизнедеятельности (природа — человек — культура — дух), налицо

явное, исторически детерминированное соответствие, суть которого нуждается в прояснении. Поскольку феномен множественности и в субъектном плане, и в его отношении к миру, с которым органически сплетен любой индивид, сведен к минимуму, постольку появляется реальная возможность посмотреть на всю ценностную проблематику с точки зрения ее мыслимого Единства.

И, наконец, вывод третий. Обзор истории и внутренней логики становления и развития аксиологии позволяет наметить главные ориентиры дальнейшего поиска. Полтора века поисковой работы множества выдающихся философов привели к накоплению и осмыслению богатейшего материала. Но при всем этом самые важные вопросы — о предмете аксиологии, о ее месте и роли в совокупном знании, о генезисе ценностного мира и, наконец, самое главное, о том, куда идет род человеческий и ради чего люди могут и дальше переносить свои невзгоды и душевные муки, — остаются до сих пор без ответа.

Попытаемся хотя бы на самом первичном уровне дать ответ на поставленные вопросы.

4. ПОНЯТИЕ АКСИОЛОГИЧЕСКОГО ОТНОШЕНИЯ И ПРОБЛЕМА САМОДОСТАТОЧНОЙ ПОЛНОТЫ ЦЕННОСТНОГО МИРА

Анализ трудностей, парадоксов и перспектив теоретического осмысления ценностей убеждает, что, по крайней мере, в ближайшее время аксиология может быть представлена только в качестве философского учения: центральной проблемой для нее является философская проблема (отношение единства и многообразия); строгой теории в аксиологии не только нет, но она и немыслима, а в этих условиях продуктивно работать может лишь философия; перспективы развития аксиологии связаны с выходом ее на границу внешнего и внутреннего, исторического и актуального, реального и идеального, а способностью постоянно выходить к пределам и диалектически двигаться по самой границе бытия и сознания опять же обладает только философия.

И все же главное не в этом, а в сущности аксиологического отношения человека к миру. Здесь наиболее интересные и продуктивные идеи высказал в свое время М.Бахтин на материале эстетических ценностей. Представляется, что методология гуманитарных наук, разработанная М.М.Бахтиным на частном материале, будучи обращена к целостной сфере аксиологического отношения человека к миру, способна, с одной стороны, достроить современную философию в ее инвариантном основании, а с другой — дать принципиальный ответ на вопросы, поставленные перед аксиологией самой жизнью.

В концептуальном плане становление целостной предметной области современной философской аксиологии требует обнаружения одно-

го и единого (исходного) основоположения, которое должно быть абсолютно очевидным и непосредственно достоверным. И тому и другому условию отвечает понятие аксиологического отношения при том, однако, условии, что оно само должно быть рационально переосмыслено. В настоящее время это понятие синонимично понятию ценностного отношения и потому несет с собой весь груз неопределенных, внутренне противоречивых смыслов, порождаемых множеством несовпадающих друг с другом психологических, социально-психологических и социологических представлений. Но в контексте философского миропонимания аксиологическое отношение обретает всего лишь один, но зато предельно глубокий смысл — отношения к будущему, под углом зрения которого должны быть переосмыслены ценности и польза, цели и установки, идеалы и проекты, смысл истории и смысл жизни.

Понятое таким образом аксиологическое отношение абсолютно и объективно для всех без исключения индивидов и в этом своем виде лежит в основе любых представлений о желанном. В то же время оно переживается всеми без исключения индивидами и поэтому становится непосредственным и субъективным предметом их сознания.

Пограничный характер аксиологического отношения, его способность непосредственно связывать объективное и субъективное, находящееся вне сознания и относящееся к самому сознанию, создают для него принципиальную возможность развиваться сразу в двух направлениях — в сфере реального и в сфере идеального. В реальной жизни людей аксиологическое отношение становится проективной реальностью, т. е. реальностью, которая конструирует сам проект, «проигрывая» его в уме. В мыслительной жизни людей аксиологическое отношение становится множеством идеализированных вариантов будущего, т. е. таких, которые требуют обязательной реализации хотя бы одного из них.

Своеобразна в аксиологии и взаимосвязь внутреннего и внешнего. Целое суммативно, если его части соединены только внешней связью. Но оно становится органическим, когда эти части пронизываются внутренним единством смысла. Современная философия ставит на пьедестал органическое целое, не замечая, что оно столь же ущербно, сколь ущербно суммативное целое, а истина и красота заключаются в их динамическом отношении. Современные аксиологические концепции ищут истину, встав либо на точку зрения живых людей, и тогда ценностный мир становится для них внешним, воплощенным в предметности, либо, наоборот, на точку зрения культуры как идеального воплощения продуктивной мощи человеческого рода, и тогда ценностный мир оказывается для людей какой-то непостижимой внутренней интенцией. На наш взгляд, есть точка, где смыкаются (и размыкаются) позиции живого

индивида и культуры, превращенной в родовое «хранилище ценностей». Этой точкой перехода и преобразования уникально-человеческого в универсально-культурное (и обратно) является их отношение к будущему.

Человек открыт только в будущее, и все его цели, потребности, установки, предпочтения, ориентации, желания и ожидания есть формы воплощения такой открытости. Предметность лишь реализует этот родовой порыв в будущее. Но и культура сохраняется и устойчиво воспроизводится в веках только потому, что ее инвариант, закодированный в идеально-знаковой форме, рассчитан на расшифровку все новыми поколениями. Аксиологическое отношение и есть граница, соединяющая все множество индивидов, устремленных в будущее, с органическим единством культуры, без которой невозможно устойчивое существование рода. Выраженное в тексте как способе организации значений и функционирования правил их кодирования и декодирования аксиологическое отношение представляет собой одновременно и о с м ы с л е н и е, и с а м с м ы с л (в зависимости от того, с какой стороны — живого индивида или культуры — мы его рассматриваем).

В свое время А.Эйнштейн отмечал, что «теория производит тем большее впечатление, чем проще ее послылки, чем различнее явления, между которыми она устанавливает связь, чем обширнее область ее применения». Введение понятия «аксиологическое отношение» позволяет встать на путь, который оказывается наиболее оптимальным по всем этим трем параметрам. Когда исходной послылкой аксиологии становится «отношение человека к будущему», исследователь вынужден двигаться по всей границе, соединяющей человека с культурой, культуру с духом, дух с природой и, наконец, природу вновь с человеком. Только в таком случае может быть осмыслен вопрос о том, куда мы идем и что нас там ожидает.

И все же дело заключается не только в том, что, встав на путь, ведущий в будущее, мы обязаны вновь проделать мысленный круг, показывающий определенную полноту положения человека в мире, но и в способе движения по кругу. На любом отрезке этого пути предметом поиска оказывается смысл, а к р и т е р и е м его обнаружения — понимание связи всего уже освоенного с тем, что еще предстоит осваивать, и не вообще, а сейчас, здесь, сразу и целиком.

Понятно, что такой максималистский подход к каждому шагу на пути в будущее немыслим, если имеются в виду усилия единичного человека: риск устремления в будущее несет с о в о к у п н ы й с у б ь е к т, т.е. человечество в целом, причем с учетом уровней своего существования. Другими словами, мысленно пробивая себе дорогу в будущее, устанавливая аксиологическое отношение к миру и к самому себе, мыслящему субъекту приходится осознавать и то исходное основание, от

которого он начинает свой путь, и те уровни восхождения, на каждом из которых процесс и результаты понимания являются все более сложными, и те процедуры осмысления, которые необходимы для понимания перехода от одного уровня к другому. В повседневном бытии людей такой идеализированный путь, конечно же, невозможен. Поэтому реальный исторический процесс осуществляется медленно и трудно. Но осознание этого факта отнюдь не снимает с философской аксиологии ее обязанности понять процессуальную сторону дела, учитывая лишь концептуальные трудности.

Упорядоченным и ориентированным на продуктивную переоценку уже накопленного знания, а главное — рассчитанным на все более возрастающий по своей мощи групповой эффект, делают путь в будущее концепция уровней организации и уровневый подход. Идея уровней организации приобретает концептуальный и операциональный смысл при трех непеременимых условиях: при наличии единого основания, нарастающей сложности и перерывов постепенности. Единым основанием аксиологического отношения является, на наш взгляд, механизм регуляции проективной жизнедеятельности людей («проективная реальность»). Основных уровней все более сложного понимания смысла совокупной устремленности в будущее — четыре: индивидуальный, связанный с поиском смысла собственной жизни; групповой, ориентированный на поиск смысла культуры совместной жизни; общечеловеческий, направленный на оправдание тех жертв и страданий, которые с неизбежностью сопровождают все возрастающий натиск на природу в условиях цивилизационной стадии развития; и, наконец, родовой, нацеленный на постижение смысла истории в целом, включая и нынешний ее этап — этап перспективного проектирования. Перерывы постепенности при переходах от одного уровня к другому предполагают не только наличие культуры методологического выведения, но, что еще важнее, осознание исторической природы и основания и уровней понимания аксиологического отношения.

Наиболее трудным и ответственным в этом комплексе проблем является обнаружение единого основания. Нет сомнения в том, что порождающим основанием всего ценностного мира выступает культура. Но сегодня такого вывода уже явно недостаточно. Теперь задачей исследователя становится нахождение внутри культуры того механизма, который непосредственно порождает аксиологическое отношение, какую бы конкретную форму он ни принимал. Мы исходим здесь из допущения, что вся жизнь человеческая представляет собой осуществление проекта, который вырабатываем мы сами, а потому у нас есть возможность обнаружить этот механизм уже на стадии первобытности, когда отношения между людьми достаточно просты, а эффект усложнения «наблюдается» ретроспективно.

Не касаясь деталей, скажем, что инвариантное основание философии составляют, на наш взгляд, три коренных вопроса: откуда мы пришли, кто мы и куда идем. Наше прошлое является предметом историософии, настоящее — предметом философской онтологии. Будущее же еще не попало в центр внимания философии. На роль философской дисциплины, призванной ответить на вопрос, куда мы идем, претендовали исторический материализм (он оказался концептуально ограниченным), праксеология (с ее пафосом в вопросе «что делать»), футурология (которая, еще не родившись, уже тяготеет к оформлению в качестве особого раздела любой нефилософской методологии предвидения) и, наконец, прогностика. Но прогностика входит в состав гносеологии, которая выступает в качестве второй стороны каждого из трех коренных вопросов (что мы можем знать о прошлом, о наличном бытии и о будущем), а потому в принципе не может быть сведена к философии будущего.

Трон философии будущего свободен, и единственный законный претендент на него — аксиология. Философы всех эпох мечтали о философии будущего и пытались (каждый по-своему) нарисовать себе этот образ. А она всегда была рядом с ними и даже руководила их пером. Но разве можно распознать «родовое должное» в его бесконечно разных модификациях да еще сквозь призму пристрастного частного интереса?! И в настоящее время, хотя нужда в осмыслении будущего стала особо настоятельной, оформление аксиологии в виде составной части самого ядра философского знания, в виде философии будущего едва ли станет легким. «Царского пути» в философии нет, в том числе для аксиологии. Понятие «философия будущего» можно истолковать, по крайней мере в трех смыслах: 1) как позитивную попытку выдать одну из новых концептуальных форм философского знания за философию будущего (так, Фейербах видел в этой роли антропологию); 2) как негативное отношение ко всей совокупности философских идей своего времени и стремление к выработке всеобщего принципа для философии будущей эпохи (например, идея Ницше о необходимости переоценки всех ценностей); 3) как открытое для критики и всего многообразия творческих усилий философское направление, которое делает будущее своим особым предметом. Последний путь, на наш взгляд, наименее претенциозен и наиболее продуктивен: он ставит анализ будущего в зависимость от группового эффекта, а не от героических усилий одних философов и трагических судеб других.

5. ГЕНЕЗИС ЦЕННОСТНОГО МИРА

Если для философии в целом аксиологическое отношение есть составная часть ее вечной проблемы — проблемы отношения человека к миру, то для аксиологии оно выступает уже наиболее абстрактной категорией, нуждающейся в дальнейшей конкретизации.

Анализ генезиса человеческой формы бытия показывает, что суть данного процесса, длящегося сотни тысяч лет, выразилась в становлении трех типов опосредствования человеческой жизнедеятельности — орудиями, нормами и языком. Производство орудий впервые разрывает структуру биотического состязания: камень и огонь не являются объектами соперничества между индивидами. А одновременно возникает первый, становящийся все более устойчивым культурный эффект — свобода от биотического состязания по поводу предмета потребности. Появление норм (запретов, правил, требований), в свою очередь нарушает непосредственную взаимосвязь между самими индивидами: и физическая сила, и психический темперамент вынуждены отступить перед авторитетом социальной нормы, на защите которой стоит вся община. Так возникает второй, все более крепнущий культурный эффект — доверие людей друг другу, или, говоря иначе, свобода для общения. И наконец, интенциональный язык своей собственной структурой (признак — знак — значение — образ) не только связывает воедино всю человеческую жизнедеятельность и контекст природы, но и становится контролирующим механизмом, обеспечивающим наличие третьего, интегрального культурного эффекта — свободы в регулировании всей совокупной жизнедеятельности людей ради обеспечения общего согласия («лада», «единодушие»), новых взаимосвязей и трансляции совокупного эффекта в поколениях.

Нельзя представлять себе всю эту принципиально новую ситуацию идиллически: в условиях первобытности и свобода, и доверие, и их согласованность были по форме своего существования всего лишь эффектом, т. е. временным результатом, а их сцепление друг с другом — мерой вспыхивающего и угасающего ритма. Временное со-бы-т и е эффектов утверждалось в силу явно открывающихся возможностей (освоение предметного мира вне общины и прекращение раздоров внутри нее), а их временное не-бы-т и е порождалось сопротивлением природы (как внешней для человека, так и его собственной).

Когда мы говорим о будущем, мы невольно переносим на него те представления, которые рождаются в наше время и притом в западноевропейской традиции с ее линейным восприятием времени. А между тем в циклической картине времени, в которой прошлое и настоящее повторяются, будущее тоже не только ожидается, но и «было». Что же касается зарождающегося внутри вечного природного круговорота собственного линейного временного ритма, то таковой был простой очередностью, следованием одного эффекта за другим. Другими словами, для первобытности каждый акт со-бы-т и я был в р е м е н е м, в котором настоящее сразу прощалось с прошлым и встречалось с будущим. Даже сейчас настоящее переживается как одноразовый «миг между прошлым и будущим», а будущее характеризуется, например

Хайдеггером, как «забегание вперед», неотъемлемое от человеческого бытия. Тем более выраженным этот процесс был в первобытности, где каждый действительный наличный поступок являлся прорывом в будущее, в неизвестное, был риском.

Все три эффекта, возникающие в условиях первобытности, складывались одновременно, но имели разную степень стабильности. Первой обрела устойчивую форму о р у д и й н а я жизнедеятельность (чопперы, ручные рубила), направленная на внешний мир и открывавшая все более значимую перспективу для предметного бытия индивидов. Становлению предметной деятельности способствовали и зарождающаяся нормативность (феномен лидирования) и возникающий язык как знаковый феномен (предметная функция жестов, мимики, нечленораздельных звуков).

Н о р м а т и в н о с т ь получила устойчивую форму гораздо позднее — во времена покорения огня и превращения очага в функциональный центр родовой жизни (правило экзогамии, табу), в связи с чем стала формироваться и коммуникативная функция языка. Превращение нормативности в необходимое и всеобщее условие свободы равноправного общения открыло еще одну перспективу — на основе доверительности выросли в дальнейшем и дружба, и любовь, и милосердие.

Я з ы к конституировался в своей собственной устойчивой форме позднее всего. Фактически это произошло всего несколько десятков тысяч лет тому назад. Интенционально устойчивым он стал, когда начал регулярно опосредствовать две предшествующие формы направленности — предметную и нормативную. Начало этого процесса сопряжено с появлением неоантропа и членораздельной речи, а завершение — с переходом языка на номинативную стадию своего развития, а человечества — на стадию цивилизации. В условиях цивилизации каждая из родовых интенций — во-вне субъекта и во-внутри его — еще раз раздваивается, образуя прямую и обратную связи, сплетаясь в сложную систему и утрачивая ту «простоту», которая была характерна для первобытности. С этого времени каждый из четырех типов направленности становится у с л о в и е м для всех других, а сам язык — хранилищем коллективного опыта и носителем индивидуальной рефлексии к нему, о с н о в а н и е м проективной реальности, способной сделать путь в будущее надежным, и формой организации самого прорыва в будущее.

Теперь у нас есть возможность ответить на ту часть вопросов, которые составляют диахронический аспект проблемы. Как в принципе стал возможным ценностный мир — мир значений, ориентаций и предпочтений? Когда и почему люди стали различать значимое и незначимое для своей жизни? Как сложилась та иерархия предпочтений, которой пропитана жизнь современного человечества?

В историческом развитии человеческого рода можно выделить две главные стадии, радикально различающиеся между собой по типу организации и форме становления духовной жизни. Для первой — первобытной — стадии характерен гомогенный, т. е. относительно однородный, тип организации родовой жизни. Отношение людей к природе опосредствовано в основном орудиями, оставаясь во всем другом непосредственным. Этот тип отношения делает экономику относительно простой, а главное — присваивающей. Отношение людей друг к другу обуславливалось главным образом формирующимся интенциональным языком, а отношение их к продуктам совместного труда (культуре) — складывающимися нормами. Совокупность данных отношений предопределяет начавшееся, но еще не свершившееся обособление рода от природы, индивида от общины, культуры от социума.

Вторая стадия — цивилизация представляет собой уже гетерогенный, т. е. изначально разнородный и сложный, тип организации родовой жизни. Возникнув на почве первобытности, цивилизация не утрачивает природной основы и вместе с тем формирует собственное основание. Причем каждое из трех отношений (к природе, друг к другу, к культуре) опосредствуется сразу и орудиями (техникой), и нормами, и языком. Все это приводит к возникновению экономики производящего типа, общества с его обособлением государства от гражданской (частной) жизни, личности со всем богатством ее потребностей и культуры во всем гигантском многообразии ее форм.

Чтобы понять суть различий в сфере духовной жизни людей, живущих в условиях первобытности и цивилизации, надо усвоить себе смысл двух исключительно важных понятий, ставших модными в последние два десятка лет, но, на наш взгляд, совершенно не раскрытых в своей глибинной сути. Это понятия «ментальность» и «менталитет».

Под «ментальностью» мы подразумеваем исходный и потаенный пласт пробуждающегося коллективного сознания, образуемый сплавом чувств и умонастроений, бессознательных влечений и не вполне осознаваемых предпочтений, определяющих изменчивую форму предметной ориентации индивидов. Напротив, «менталитет» представляет собой уже весьма устойчивую совокупность предпочтений, складывающихся на уровне коллективного сознания вокруг традиционно признанных образцов, стандартов и эталонов, влияющих на формирование массовых установок. Подобно тому как связаны между собой изменчивая погода и устойчивый климат, ментальность и менталитет в их единстве определяют живую картину духовных устремлений людей на ближайшую повседневную и длительную сакрализованную перспективу.

Гомогенный характер первобытных отношений порождает весьма незначительную амплитуду ментальностей и, что особенно важно, столь

же однородный менталитет. Какие бы ориентации ни складывались в поздней первобытности (религиозные, эстетические, нравственные), все они концентрировались вокруг единого и единственно устойчивого образца — мифа как универсального способа описания, объяснения и оправдания родовой жизни людей.

Переход к цивилизации и связанный с ним кризис мифологии на несколько порядков расширил сферу ментальности. Формируясь в условиях развитой предметной культуры, индивид испытывает множество безотчетных влечений. На формирование сферы его потребностей и интересов оказывает воздействие не только ближайшее окружение, но и вся остальная сфера межчеловеческих отношений; наконец, сам чувственный мир индивидов, их желания и страсти, цели и программы действий, мотивы и наклонности становятся разнообразными.

Сама сфера ментальностей не только расширилась, но, что важнее, существенно изменилась по степени выражения, внутренней напряженности и динамизму. В обстановке все возрастающего разрыва между нищетой и богатством, глубокой зависимостью и беспредельной властью, унижением одних и безудержным возвышением других, между интенсивностью жизни в центре и прозябанием в глуши обостряются сами страсти и влечения. Ментальность становится не только интенсивной по глубине переживания, но и более определенной по качеству: обнажаются границы, между которыми живут человеческие страсти — чувство несправедливости и надежда на справедливость, сознание неравенства и стремление к равенству, ощущение бессилия и безуспешности собственных действий и ориентация на силу и успех.

Наиболее же важные изменения происходят в сфере менталитета. На месте отвергнутого самой жизнью мифа как единственного и универсального образца, по которому строилась жизнь первобытного человека, появляется некое множество особенных, но тоже претендующих на универсальность образцов. Доверчивому и потому ненадежному мифологическому сознанию начинают противостоять: наука с ее особым эталоном — преклонением перед истинным знанием; религия с ее устойчивой верой в сверхъестественное и сверхчувственное; нравственность с ее идеей общественного блага как основного образца в практических взаимоотношениях людей; искусство с его особым эталоном — красотой и т.д. По мере развития цивилизации число таких претендующих на универсальность эталонов и образцов возрастает, отношения между ними меняются, а сами образцы исторически трансформируются. Именно с этой ситуацией — глубинным разнообразием ценностного мира — мы и сталкиваемся как в своих попытках решить проблему ценностей, так и в понимании (точнее, в непонимании) наших путей в будущее.

6. ЦЕННОСТНЫЙ ВЫБОР И ОЦЕНКА НА ИНДИВИДУАЛЬНОМ УРОВНЕ БЫТИЯ

На уровне индивидуального бытия мы можем констатировать наличие двух основных жизненных ориентаций: направленной во внешний для себя мир и направленной на самого себя. В условиях первобытности обе они были двумя сторонами единого родового отношения. Цивилизация обособляет их друг от друга, превращая одну в личностную, а другую — в предметную, хотя в обоих случаях ориентация остается индивидуальной по своему существу. Единое родовое отношение раздваивается, сохраняя соотносительный и взаимозависимый характер. Таковы две основные жизненные ориентации, два сценария, по которым и только по которым может строиться и реально строится индивидуальная жизнь людей. Каждый человек вынужден свободно выбирать между ними. Таков реальный жизненный парадокс, от которого уйти не дано никому. Даже не-выбор, даже долго колеблющаяся жизненная позиция есть в действительности уже-выбор в пользу личностной ориентации, всегда предполагающей саморефлексию и усиление внутренних переживаний.

Жизненный выбор не одномоментный акт, а достаточно долговременное жизненное состояние, включающее в себя множество частичных, относительно незначительных выборов — решений, поступков, суждений. И только после некоторой серии проб и ошибок, когда решения превращаются в решимость, поступки — в поведение, а суждения — в убежденность, можно говорить о том, что выбор основной жизненной ориентации состоялся. Именно тогда индивид переходит свой Рубикон. И с учетом этого наиважнейшего обстоятельства мы можем вести теперь серьезный разговор о форме бытия ценностей.

До возникновения ситуации жизненного выбора для индивида нет никаких ценностей. Для него существуют, конечно, и другие люди, и желанные предметы, и собственные раздумья, и любовные увлечения, но все это еще не стало жизненной ориентацией. В принципе человек может не только вступить в реальную жизнь, но и всю ее прожить, так и не осознав никаких ценностей. Причем его жизнь обязательно пойдет по одному из двух сценариев, но пойдет стихийно, выбор он сделает либо интуитивно, либо в результате решающего воздействия внешних обстоятельств. Для выросшего в холопстве и сжившегося с холопским образом мыслей индивида нет и «свободы» как ценности. Для человека, погруженного в огупляющий труд и сформировавшего привычку к эмоциональной разрядке в виде пьянства, все «богатство» измеряется стоимостью очередной бутылки.

В процессе жизненного выбора ценности не только возникают, но и становятся реальностью, существующей объективно в качестве прак-

тически значимого образца. В это время для индивида важно реальное, воплощенное в непосредственном деянии богатство (или власть) в их столь же непосредственном предметном воплощении (мое конкретное продвижение по службе, мой конкретный риск в игре на бирже и т. д.). Неудача деяния пролонгирует ситуацию жизненного выбора, успех радикально изменяет статус и роль ценностей.

После того как жизненный выбор закрепляется, избранная ценность (например, эталон власти) обретает идеальную форму, существующую субъективно в качестве регулятива, способного непрерывно сопоставлять положительное и отрицательное (оценка), практическое и познавательное (польза), высшее и низшее (смысл).

Феномен оценки давно уже является предметом дискуссии, но лишь на гносеологическом уровне: аксиологическое ядро проблемы при этом, к сожалению, не затрагивается.

Таким ядром является отношение «субъективного — проективного», а не отношение объективного (практического, реального) и субъективного (познавательного, идеального). На индивидуальном уровне оценка всегда субъективна, ибо носителем ее выступает живой человек, регулятивна, так как ее функциональным назначением является извлечение полезной информации в зависимости от того эталона, который приобрел первостепенное значение для данного индивида, и, наконец, проективна, поскольку ее конечным назначением является ценностная категоризация всех значимостей, действий и суждений индивида в зависимости от их отношения к будущему. Например, оценка доношительства и его допустимости может варьироваться в житейских ситуациях, если индивид руководствуется здравым смыслом. Она же существенно изменяется, если на первый план в качестве эталона выходит политическая позиция: на XIV съезде ВКП(б) впервые со всей определенностью было осуждено недоношительство, а к концу 30-х гг. оно стало уже уголовно наказуемым. Эта же оценка еще более радикально меняется, когда на первый план выходит осознанная нравственная позиция, в принципе отвергающая доношительство любого рода.

Через оценку индивид выносит свой приговор той действительности, внутри которой он живет, и осваивает ту часть коллективного опыта, которую он оправдывает. Оценка представляет собой тот элемент ценностного постижения действительности, который непосредственно становится не только способом отражения объективной реальности, но и формой отношения человека к миру. В то же время именно оценка накладывает на ценностное постижение действительности гносеологический отпечаток. Но гносеологическая проблематика в аксиологии существенно модифицируется. Если знание всегда объективно по содержанию и субъективно по форме, то ценности, наоборот, объективны по форме и субъективны по содержанию.

Именно это обстоятельство — объективность формы ценностного постижения мира — заставляет мыслителей отождествлять ценность то с объектом в его отношении к субъекту оценки, то с любым предметом, обладающим значением для субъекта, то с высшими принципами, в которых отложился объективный смысл, и т. д. А между тем все гораздо проще: субъект ценностного отношения к миру всегда опирается в своих оценках на те эталоны, которые выработаны коллективным опытом на стадии цивилизации, и корректирует с их помощью свой путь в будущее. В роли этих эталонов могут выступать и моральные принципы, и научные истины и т. п.

7. СУДЬБА ЧЕЛОВЕКА

Индивидуальная жизнь людей с того момента, когда они выходят в самостоятельное плавание, является одновременно простой и странной. Простота жизни в обыденном ее измерении заключена в том, что человек теперь всегда устремлен в Завтра. Странность же этого банального факта состоит в том, что все остальное в жизни индивида доделывает судьба. И когда много времени спустя обнаруживается, что отложено было что-то очень значимое, а сделано ничтожное, неумолимое Завтра становится внутренним голосом, настойчиво вопрошающим индивида, во имя чего он жил и ради чего собирается жить дальше. И даже когда жизнь человека предельно опрощается, приобретает вид растительного существования и человек сгорает, например, в наркотическом угаре, даже тогда вопрос, зачем жил человек, остается для его детей и близких.

И все же не только индивид и его близкие оценивают действительность. Действительность тоже «оценивает» индивида. Но для этого ей приходится облачаться в одеяния с у д ь б ы.

О судьбе со времени возникновения цивилизации сказано очень много. О ней размышляли и в древности (Платон, Эсхил), и в эпоху Возрождения (Макиавелли, Шекспир), и в Новое время (Гете, Гегель). О судьбе продолжали и продолжают размышлять и современные ученые (С.С.Аверинцев, В.П.Горан, А.Я.Гуревич, Л.Н.Коган, А.А.Тахо-Годи и др.). И все-таки одна существенная характеристика судьбы осталась за пределами осмысления: речь идет о судьбе как аксиологической категории, в которой схватывается вполне определенная реальность и концентрируется столь же строгое значение.

До сих пор судьба остается предметом чувственного переживания, обыденного осознания, эстетического представления, религиозной веры, гносеологического объяснения и метафизического воображения. Вполне понятно, что, очутившись в сфере внимания столь разных социокультурных позиций, образ судьбы с неизбежностью оказывается размытым по форме и неопределенным по содержанию. По крайней мере,

на два вопроса (о том, скрывается ли за многообразными представлениями о судьбе какая-либо реальность и существует ли некоторый инвариант в представлениях о судьбе) ответа к настоящему времени нет. И это вполне понятно — судьба имеет непосредственное отношение к будущему, а оно не может быть предметом теоретического познания. Ни описать судьбу, ни объяснить ее люди не могут, им приходится лишь переживать собственную судьбу или фантазировать по поводу ее действительного облика.

Для аксиологии будущее — основной предмет, а способом его постижения выступает понимание. В понимании нуждается и судьба. Двумя сторонами понимания будущего являются «выбор» и «судьба». Выбор представляет собой специфически человеческую форму отношения к будущему. Если в животном мире целесообразная форма связи настоящего и будущего — естественный отбор, то в мире людей формой целеполагающего отношения актуального бытия индивидов к своему будущему служит социокультурный выбор. По своей всеобщей форме выбор всегда есть задержанное во времени и мысленный перебор вариантов, возможностей и переменных величин, образующих целостную сферу предстоящего. Выбор, сколь бы длителен он ни был по времени, непосредственно переходит в действие (дело, поступок, поведение), за которым столь же непосредственно скрывается судьба. Если говорить метафорически, то судьба — зона риска, в которую с необходимостью вторгается любой индивид в своем деятельном отношении к будущему. Именно эта реальная зона представляет собой предмет внимания мифологии и искусства, обыденного переживания и научного предвидения. Аксиологически категория «судьбы» вырабатывается для понимания той информационно-знаковой реальности, которая, с одной стороны (со стороны субъекта), является следствием проектирования будущего, а с другой (со стороны сферы действия) — результатом ответственности изменяющихся условий самому действию.

Таким образом, судьба не может быть отождествлена ни с природной стихией, ни с надмировой силой, ни с непредсказуемым случаем, ни со стечением обстоятельств, ни с последствиями собственной деятельности индивида, ни с неумолимым ходом времени. А между тем все эти частные и к тому же нередко фантастически выраженные характеристики действительно присутствуют в феномене судьбы, представлены в нем. У животных нет ни выбора, ни судьбы: нет выбора как мысленного перебора социокультурных вариантов поведения и нет судьбы как такого социокультурного феномена, в форме которого (как в двойной спирали ДНК) происходит своеобразное считывание двух типов информации — структурной, идущей от инте-

приоритизированной индивидом культуры, и сигнальной, поступающей из внешней для него среды.

Поскольку выбор и судьбу разделяет (и соединяет) только действие, между ними складывается исторически изменяющееся стохастическое соответствие. На ранних стадиях развития цивилизации, когда выбор интуитивен, а действие импульсивно, судьба представляется как слепая, неотвратимая и неумолимая сила («фатум», «рок»). По мере осознания выбора и зависимости личностного действия от коллективного оправдания или осуждения (а решающий вклад в эту ситуацию привносит христианство) существенно изменяется и восприятие судьбы. Теперь она выступает в образе «участи», «доли», «суда». С эпохи Возрождения соотношение между выбором и судьбой вообще перестраивается: судьба становится все более зависимой от выбора. Человек начинает выбирать, сознательно определяя для себя наиболее значимую ценность чего-либо (власти, богатства и т. д.), в связи с чем его действия становятся продуманными, организуясь в целостную деятельность. Меняется и отношение к судьбе. Судьба рисуется либо в виде «жребия» в игре с обстоятельствами, либо в образе капризной «фортуны»-женщины, с которой тот, «кто хочет сладить... должен действовать натиском, колотить и пинать ее» (Макиавелли). Наконец, в XIX веке Гегель, отвергнув абстрактное понимание судьбы как чуждой человеку и находящейся вне его слепой силы, приходит к конкретной идее судьбы как внутренней сущности тех индивидов, которые в состоянии сделать обстоятельства жизни своим собственным бытием. Таким образом, судьба — это путь в будущее, путь, который никогда не бывает гарантированным, но благодаря ориентирам (ценностям) становится все более знакомым и значимым.

8. СУДЬБА ЧЕЛОВЕЧЕСТВА

Ценностный мир на групповом уровне имеет особенности, которые не могут быть ни выведены, ни осмыслены непосредственно из индивидуального бытия: простое множество индивидов еще не образует целостности группового бытия. Центральной проблемой здесь считается иерархия ценностей, но критерием большего совершенства или меньшего достоинства ценностей не может быть ни индивидуальный, ни групповой выбор: любая ценность всегда находит своих приверженцев и, естественно, оценивается ими в качестве самой предпочтительной и наилучшей.

Нет объективного критерия совершенства ценностей и на общечеловеческом уровне. При любой попытке отличить общечеловеческие ценности от групповых и индивидуальных обнаруживается, что все они, во-первых, субъективированы, поскольку требуют веры (в Бога или в высшие идеалы), надежды (на воздаяние или на спра-

ведливость) и т. д.; во-вторых, историчны и региональны; в-третьих, за каждой из них стоят разнородные предпочтения и интересы. И в практическом плане ни одна из заповедей-ценностей («Не убий», «Не укради» и др.) не способна подтвердить свой высокий, всечеловеческий статус в жизненных ситуациях, вызывая у одних иронию, у других — циничное неприятие, у третьих — чувство осознания смыслового тупика, в который зашла вся человеческая жизнь.

В итоге к концу XX в. сложилась антиномичная ситуация: не определив, куда идти, современное человечество оказывалось перед лицом неумолимой судьбы (реальной перспективы последней самоубийственной ядерной войны, всемирной тирании или гибели второй природы как культурной среды обитания). Но выбрать из всей совокупности ценностей хотя бы некоторые в качестве ориентиров для целенаправленного движения в зоне риска мы не можем, ибо все ценности «равноценны», сплетены во множестве, а главное — погружены в повседневность, распределены среди людей, удовлетворенных ориентирами массовой культуры, погоня за которыми и порождает чувство «суеты сует». Налицо факт: в XX веке ценностный мир утратил свою проективную функцию для человечества в целом. Осознание этого факта вынуждает совсем по-другому определить поисковое поле проблемной аксиологической ситуации: вместо перебора ценностей и выбора каких-то из них как «высших», «общечеловеческих», «эталонных» для будущих поколений необходимо найти проективную «точку опоры», которая всегда была и продолжает быть основой для любых проективных модификаций; вместо попыток определить качественные особенности будущей цивилизации и количественные параметры научно-технического прогресса в его значении для грядущего человечества требуется ввести историческое измерение в сознание самой тенденции проектирования людьми своего будущего и под этим углом зрения понять судьбу цивилизации как таковой; вместо пустых заверений в высочайшей ценности человеческого интеллекта и столь же бесплодных заклинаний по поводу того, что именно должен понять, осознать, воспитать в себе или сказать себе каждый человек, если он не желает гибели цивилизации, необходимо аксиологически (т.е. под углом зрения будущего) осмыслить феномен Духа, тот предельно высокий ориентир, понять который стремится творческое сознание (по крайней мере, начиная с так называемого «осевого времени» вплоть до наших дней) и который может быть освобожден от всякой мистики на пути решения вполне конкретных задач, связанных с реальным проектированием будущего.

Философский подход к проектированию, на наш взгляд, отличается от всех иных, специализированных типов и видов одним, но весьма существенным требованием. Научное прогнозирование, политическое

программирование, техническое проектирование могут исходить в своем отношении к будущему из множества обособленных возможностей. Философия же обязана взять на себя предельно трудную задачу: не создавать мысленные прогнозы, не творить очередные «программы построения коммунизма к 1980 году» и не просчитывать технические варианты всего, что не противоречит законам природы, не заботясь о последствиях социального порядка, а вырабатывать проект будущего исходя из целостной действительности, т. е. проект, свободный от риска трагических и необратимых ошибок.

Между всеми типами проектирования есть и тождество. Выработка любого проекта предполагает последовательность действий, обеспечивающих его достаточную полноту. На первой стадии осознаются необходимость проекта, субъективные условия для него и в итоге формируется идея проекта. На второй стадии вырабатывается прототип проекта, где благодаря идеально-знаковой форме субъективные устремления связываются с объективными условиями, от которых эти устремления зависят. На третьей стадии прототип развертывается в структурно-функциональное е д и н с т в о. И на завершающей стадии во взаимосвязанное множество элементов, образующих структуру проекта, встраивается р е г у л я т и в н о е звено, обеспечивающее эффект обратной связи. Без такого звена проект будет статичным и заранее обреченным на несоответствие с будущими ответными реакциями, предполагать которые приходится обязательно при его внедрении в живую динамически подвижную структуру среды. Элемент-регулятор уже не может быть воплощенным в идеально-знаковой форме, ибо речь идет о необходимости учета возмущающих воздействий среды. Его природа должна иметь поэтому информационно-знаковый (сигнальный) характер.

К проблеме ценностного проектирования при всей ее исключительной сложности можно и нужно подходить как к обычной задаче: есть неизвестное (судьба человеческого рода); есть данные (некое множество ценностей, ради которых живут и умирают люди); есть условие (запрещено покидать почву действительности); есть, наконец, план решения (от идеи через прототип и развернутую структуру проекта к осмыслению регулятива). Для философии главная трудность при такой постановке вопроса заключается в постоянном соблюдении условия, и эта трудность должна быть преодолена с самого начала — с формирования идеи будущего.

Не вдаваясь в дискуссии по поводу общей природы идеального, обозначим свою позицию: идеальное есть одна из форм проективной реальности или, говоря иначе, конкретное выражение и способ воплощения в жизнь культуры как всеобщей формы человеческой деятельности. Единицей идеального, т. е. простейшей первоосновой, обладающей всеми важнейшими свойствами, присущими целому, и поэтому спо-

собной к самостоятельному (знаковому) бытию и соединению со всеми другими образованиями того же рода, является идея. Для Демокрита идея — «неделимая форма»; для Платона — порождающая модель, образец для новой вещи; для Лейбница — объект мышления, который может предшествовать мысли и следовать за ней; для Гуссерля — собственная человеку смысловая структура, скрывающая в себе интенциональные бесконечности; для Бахтина — форма предельного диалога о смысле бытия, реальная форма со-бытия человеческих сознаний. Не принадлежа исключительно ни субъективной реальности (гносеологически), ни человеку с его психикой, ни предметному миру (онтологически), идея непосредственно соединяет их, делает их отношение действительным и необходимым.

Начиная проектирование будущего с выдвижения идеи, философия, таким образом, не только не нарушает обозначенного условия (не покидать почву действительности), но и придает ему необходимый и предельно всеобщий смысл. Индивид вписан в природный и социокультурный контекст; его внутренний, субъективно переживаемый мир связан с миром природы, социальным миром, предметным миром культуры и духовным миром своей эпохи. Эта принципиальная встроенность индивида с его собственным миром во все Миры и реализуется идеей (говоря точнее, всей множественностью идей, целостное единство которых и есть идея). Именно идея, т. е. выработанная людьми универсальная модель приобщения к любому миру, модель, создающая эффект действительной сопричастности всего множества внутренних и внешних миров всех людей целостному единству рода, и превращает человека в мирообразующий субъект. Неизбежным выводом отсюда является мысль о том, что исходная идея родового будущего органически связана с проектированием Мира как того универсума, в который человек призван внести новый, глубинный смысл.

В наше время недовольство условиями человеческого бытия стало всеобщим. Еще в XIX в. значительная часть людей верила в прогресс и возлагала надежды на то, что развитие науки и техники принесет с собой рост благосостояния, а усиление натиска на природу и ускоренное преобразование традиционных форм социальной жизни людей приведут к торжеству свободы и подлинной человечности. В следующем веке всем этим надеждам пришел конец.

На протяжении всего XX столетия нарастало чувство абсурдности бытия. Технический и научный прогресс резко усилился, но обнаружил свою полную отрешенность от забот и тревог, которые обуревают человека в его повседневной жизни. Натиск на природу настолько увеличился, что сила совокупного человечества стала соизмеримой с геологическими и космическими силами, но вместо желанных благ чело-

вечество получило глобальный экологический кризис. Разочарование в «гнилом либерализме» вызвало нетерпеливое желание добиться локального (национального или классового) благополучия за счет прямой диктатуры и властного передела территорий, но и здесь вместо вождельного успеха человека ожидали одни беды: кошмар концлагерей, безумие мировых войн, дикий разгул национальной вражды. Духовная притягательность всех старых ценностей в XX в. была безвозвратно утрачена, а жизнь человечества потеряла смысл. В этих условиях искать приходится не высшие «общечеловеческие» ценности, а только те, которые обладают наибольшей устойчивостью и непосредственной значимостью для совместной жизни людей.

Самой устойчивой ячейкой совместной жизни людей была община. Возникнув в эпоху первобытности, она устояла в условиях цивилизации и, трансформировавшись, дожила до нашего времени. Историческая судьба общины в условиях цивилизации была, как правило, трагической (раздел общинных земель между крестьянами и феодалами, закрепощение крестьян, сгон их с земли, жестокие репрессии после крестьянских войн и т. д.). Социальная судьба общины способствовала этому, будучи связана с уменьшением значимости общины в общественной жизни в целом: соседская, в значительной мере самостоятельная община превращается в крестьянскую, которая, с одной стороны, вынуждена встраиваться в гигантскую сферу общественной жизни со всем множеством ее взаимосвязей, а с другой — вычленять из своего состава крестьянский двор, все более зависимый от общества в целом.

Несмотря на все эти потрясения, община выжила, и причиной этого удивительного факта является сохранение во всех модификациях мира общинной жизни с ее непосредственностью, гибкостью, а главное — с ее уникальной целостной структурой. В отличие от исторической и социальной судьбы аксиологическая судьба общины оказалась драматической и знаменательной.

Две важнейшие особенности характеризуют эту судьбу: 1) мир общинной жизни не только сохранил (хотя и не во всех без исключения случаях) саму крестьянскую общину, но и, что еще важнее, породил множество новых модификаций, целостных «дочерних» образований, в разной степени сохранивших принципы и дух общинной жизни (артель, коммуна, круг друзей, клуб по интересам и т. д.). Там, где такие устойчивые дочерние образования не возникли, а непосредственная взаимосвязь между людьми сохранялась, целостный дух общинного согласия порождал новые, цивилизованно окрашенные духовные ипостаси — любовь, соседство, лидерство как форма ценностного отношения индивида к объективной жизненной ситуации, требующей объединения усилий некоторого множества людей и принятия на себя одним из них организующей роли при условии

бескорыстного отношения к результатам совместного труда; доверие как ценностно ориентированное духовное состояние, рождающееся в опыте непосредственного общения индивидов и пробуждающее в каждом из них осознание смысла общего дела, чистоту помыслов и чувство постоянного внутреннего удовлетворения таинством коллективной доверительности. От наивной доверчивости первобытного человека и безграмотной легковёрности средневекового «простеца» (А.Я.Гуревич) такое доверие отличается тем, что оно формируется на фоне взаимного недоверия, разобщенности, обмана и откровенной непорядочности; соответствует сути рыночной экономики, которая может формально функционировать лишь в том случае, когда люди доверяют друг другу; ориентирует на понимание предельно глубокого смысла человеческих взаимоотношений. Как говорит Конфуций, «я не понимаю, как можно иметь дело с человеком, которому нельзя доверять. Если в повозке нет оси, как можно на ней ездить?»).

2) Весь этот минимум ценностей тяготеет друг к другу, поскольку каждая из ценностей (любовь, соседство, лидерство и доверие) есть часть единого целого — мироотношения как такой проективной точки отчета, которая ориентирует на будущее с его достаточной совокупностью условий, нуждающихся в активном утверждении за счет преодоления теневых последствий цивилизации — ненависти, вражды, насилия и недоверия, порожденных рассогласованностью человеческих действий и выросших до чудовищных размеров. Этот же минимум ценностей в его единстве может быть понят и в качестве прототипа будущего Мира — всеобщей формы человеческой жизнедеятельности.

Центральный вопрос аксиологии («Ради чего мы живем и куда идем в своем историческом развитии?») нуждается в тщательном анализе межгруппового и общечеловеческого уровня жизни людей. В силу своей сложности и многоаспектности такой анализ не входит в наши задачи. Поэтому сделанные нами выводы о родовой судьбе человечества имеют характер лишь предельно общих рабочих гипотез.

1. На наш взгляд, цивилизация исчерпала себя в принципе как тип организации родовой жизни людей. Ее нельзя рассматривать ни в качестве синонима культуры (в отличие от культуры — всеобщей формы человеческой деятельности цивилизация является особой, исторически ограниченной формой этой деятельности), ни в качестве предельно развитой формы бытия в концепциях исторического прогресса или стадии деградации культуры в концепциях исторического круговорота (и в том и в другом случае цивилизация оказывается вечной, что противоречит самому духу историзма).

В свое время цивилизация как гетерогенный тип организации человеческого бытия с необходимостью пришла на смену первобытности — гомогенному типу организации жизни людей. Ныне цивилизация изжила себя, и никакие проекты ее обновления уже не в силах вырвать человечество из тисков жесточайших противоречий, характеризующих жизнь совокупного человечества (экологический, социально-политический, духовный кризис, кризис культуры потребления и т.д.).

2. Кризис цивилизации и ее принципиальная обреченность не есть кризис и обреченность рода. Но чтобы увидеть свет в конце туннеля и понять, как его увидеть, необходимо разобраться, ради чего жил в первобытности и живет в условиях цивилизации каждый без исключения человек. Поскольку аксиолог обязан стоять на почве действительности и придерживаться строгих фактов, ответ на этот вопрос крайне прост: в первобытности люди жили ради пользы, в условиях цивилизации они живут ради ценностей. В условиях первобытности разница в способах и образе жизни людей была незначительной: род еще не обособился существенно от природы, а индивид — от рода. **Полезность** и есть та абсолютная, массовидная, доступная чувственности каждого индивида форма воплощения культуры, которая непрерывно опредмечивается и распрепредмечивается усилиями сменяющих друг друга поколений, передаваясь в традиционно сохраняющихся вариантах и определяя собой ментальность всей первобытной стадии. Благодаря непрерывной погоне за пользой спонтанно поддерживался и медленно возрастал максимально возможный уровень упорядоченности первобытного образа жизни. Если полезность была исходным, т.е. действующим на уровне каждого индивида, регулятором отношения людей к природе, то миф с его идеей всеобщего оборотничества был конечным, действующим на уровне рода духовным регулятором. Из совокупности их действий складывались вся сложная структура первобытности и ее историческая эволюция.

Разница в способах и образе жизни в условиях цивилизации становится не просто значительной, но и ускоренно возрастающей: род существенно обособился от природы, а личность — от общества. **Ценность** и превратилась в ту соотносительную, внутренне дифференцированную и доступную не только чувственности, но и рассудку каждого индивида форму воплощения культуры, которая тоже непрерывно распрепредмечивалась и опредмечивалась, но уже в постоянно обновляющихся вариантах, определяя тем самым динамичную ментальность эпохи цивилизации. Погоня за ценностями до поры до времени была и просто исходным, и оправданным регулятором отношения каждого индивида к природе, друг к другу и к культуре: это оправдание санкционировалось как прогрессом культуры, так и духовными эталонами цивилизационной эпохи — теми высшими образцами (истина, добро,

красота, справедливость и т.д.), которые составляли в своем многообразии единый менталитет эпохи. Но уже в XIX в. появляется ощущение ложности и двуличности самих ценностей (во всем их множестве) и освящающих их духовных образцов. XX век приносит с собой осознание бессмысленности всей этой погони: различия между богатством и нищетой, между безграничной властью в культурном центре и тусклым прозябанием в глуши стали гигантскими и неправомерными (менталитет цивилизации лишь провозглашает всеобщность свободы, блага, красоты и справедливости). Смысл оказался утраченным.

3. Есть много оснований считать, что принципиально новой стадией в развитии человеческого рода станет **В с е м и р н о с т ь**. Но этот вывод ни в коем случае не следует понимать в духе цивилизационной ментальности: всемирность не может быть формой предельной власти (наподобие мирового государства), формой господства одного регионального типа культуры над всеми другими (например, западного либерализма над Востоком, Россией и мусульманским миром), формой победы одного духовного образца (например, религиозности) над всеми другими.

Всемирность может быть только таким продолжением первобытности и цивилизации, которое вырабатывает новый тип организации родовой жизни, соответствующую этому типу форму воплощения культуры, свою ментальность и свой менталитет. Если исходить из этих критериев, то образ будущего можно осмыслить следующим образом: человечество не может существовать не заботясь о возрастании упорядоченности, т. е. различий в способах и образе жизни людей. Но ни первобытный, ни цивилизационный тип организации родовой жизни не является оптимальным: первый обеспечивает минимальную, а второй — максимально возможную разницу. Поэтому Всемирность может означать только регулируемый изнутри **о п т и м у м** возрастания упорядоченности; этому типу организации может соответствовать только смысл как новая форма воплощения культуры, погоня за которым уже началась и особенно интенсивно продолжается именно в XX веке. Смысл и есть та форма разумного контроля над собой и своими действиями, регулируемая и регулирующая чувственность и рассудок каждого человека, которая в состоянии стать основой общего поведения людей.

Определяя ментальность, т.е. исходный пласт пробуждающегося сознания новой стадии человеческого рода, приходится понимать, что стремление увидеть смысл во всех главнейших проявлениях человеческой жизни и разумное стремление к единству рано или поздно (и в это приходится пока только верить) приведут к выработке нового менталитета, для которого Всемирность будет, вероятно, всего лишь идеализи-

рованным «проектом», генерализованной духовной «картиной», своеобразным общечеловеческим «мифом о желанном будущем», возрожденным на уровне целостного бытия, но лишенным властных функций.

Такое будущее можно строить уже сегодня.

ИСТОЧНИКИ

1. Агацци Э. Человек как предмет философии // *Вопр. философии*. 1989. № 2.
2. Бердяев Н.А. Философия свободы: Смысл творчества. М., 1989.
3. Брожик В. Марксистская теория оценки. М., 1982.
4. Виндельбанд В. Философия в немецкой духовной жизни XIX столетия // *Виндельбанд В. Избранное. Дух и история*. М., 1995.
5. Вышеславцев Б.П. Этика преображенного эроса. М., 1994.
6. Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики. М., 1988.
7. Гартман Н. Проблема духовного бытия. Исследования к обоснованию философии // *Культурология. XX век. Антология*. М., 1995.
8. Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности. М., 1990.
9. Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философии // *Вопр. философии*. 1986. № 3.
10. Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? М.; СПб, 1998.
11. Дробницкий О.Г. Мир оживших предметов: Проблема ценности и марксистская философия. М., 1967.
12. Камю А. Бунтующий человек. М., 1990.
13. Коган Л.Н. Человек и его судьба. М., 1988.
14. Колб У. Изменение значения понятия ценностей в современной социологической теории // *Беккер Г., Босков А. Современная социологическая теория*. М., 1961.
15. Маритен Ж. Философ в мире. М., 1994.
16. Налимов В.В. В поисках иных смыслов. М., 1993.
17. Ницше Ф. Воля к власти: Опыт переоценки всех ценностей. М., 1994.
18. Плотников В.И. Аксиология. Аксиологическое отношение. Благо. Польза. Ценность. Будущее // *Современный философский словарь*. Лондон, 1998.
19. Понятие судьбы в контексте разных культур. М., 1994.
20. Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой. М., 1986.
21. Проблема ценностей в философии. М.; Л., 1988.
22. Риккерт Г. О системе ценностей // *Логос*. М., 1914. Т. 1. Вып. 1.
23. Столович Л.Н. Красота. Добро. Истина: Очерки истории эстетической аксиологии, М., 1994.
24. Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. М., 1994.
25. Философия и ценностные формы сознания. М., 1978.
26. Франкл В. Человек в поисках смысла. М., 1990.
27. Фромм Э. Душа человека, М., 1992.
28. Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог мертв» // *Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет*. М., 1993.
29. Чавчавадзе Н.З. Культура и ценности. Тбилиси, 1984.
30. Человек и его ценности: В 2 ч. М., 1988.
31. Чухина Л.А. Человек и его ценностный мир в религиозной философии. Рига, 1980.
32. Швейцер А. Благоговение перед жизнью. М., 1992.
33. Эстетические ценности в системе культуры. М., 1986.

34 Юнг К. Поздние мысли // Юнг К. Собр. соч. Т. 15: Феномен духа в искусстве и науке. М., 1992.

35. Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991.

СОДЕРЖАНИЕ

РАЗДЕЛ I ПРИРОДА ФИЛОСОФИИ

ЛЕКЦИЯ 1. Философия в современном мире	6
1. О переломном этапе	7
2. Философские предпосылки антропологической революции	9
ЛЕКЦИЯ 2. Происхождение философии	14
1. Современные концепции происхождения философии	15
2. Общественно-исторические предпосылки происхождения философии. Феномен интуиции	19
3. Конкретно-исторические условия возникновения философии. Феномен веры	25
4. Становление гетерогенного типа духовной жизни людей. Феномен знания	31
5. Возникновение философии. Феномен мудрости и рефлексия над ней	43
6. Заключение	51
ЛЕКЦИЯ 3. Методология сравнения различных форм философствования	54
1. Постановка проблемы	54
2. Историко-философская компаративистика: методологический аспект ...	55
3. Общая концепция истории западноевропейской философии в свете компаративистского подхода	63
ЛЕКЦИЯ 4. Мировоззренческая сущность философии	70
1. Начало философии	70
2. Генеральный предмет философского познания	71
3. Основные способы философствования	72
4. Генеральный метод философского познания	74
5. Генеральная функция философского познания	77

РАЗДЕЛ II ЧЕЛОВЕК И МИР

ЛЕКЦИЯ 5. Культура как плодотворное существование	81
1. О подходах к проблеме	81
2. Творчество — сущностная сила человека и корень культуры	82
3. Универсальность и историчность человеческого существования	84
4. Орудие труда и языковой знак как универсальные средства культуры	86
5. Правило и идеал как универсальные элементы культуры	87
6. Генеральное направление развития культуры	89
ЛЕКЦИЯ 6. Субъективные образы объективного мира	91
1. Гносеологическое моделирование образа	91
2. Универсальность гносеологической триады	94
3. Научное понятие	95
4. Художественный образ	98
5. Нравственная норма	101
6. Мифологема и религиозный символ	104
ЛЕКЦИЯ 7. Общество и природа как субъект и объект	110
1. Практическое отношение	111
2. Познавательное отношение	121
3. Ценностное отношение	131

РАЗДЕЛ III ПОЗНАНИЕ МИРА

ЛЕКЦИЯ 8. Мир знания	140
1. Познание и знание	140
2. Сущность знания	145
3. Многообразие знания	152
4. Научное знание, его своеобразие и развитие	158
5. Знание и истина	171

ЛЕКЦИЯ 9. Фундаментальные подходы в научном познании природы	180
1. Фундаментальный научный подход как форма познания единства предметного мира	180
2. Системно-структурный подход	184
3. Функционально-динамический подход	188
4. Эволюционно-исторический подход	195

ЛЕКЦИЯ 10. Специфика социально-гуманитарного познания	203
1. Науки о природе и науки о культуре	203
2. Специфика исторического познания	211
3. Интерпретация как познавательная категория	223

РАЗДЕЛ IV ЧЕЛОВЕК И ОБЩЕСТВО

ЛЕКЦИЯ 11. Общество как система жизнедеятельности людей	234
1. Постановка проблемы	234
2. Сущность общественного производства	236
3. Специфика общественных отношений	242
4. Индивид как творец истории	245

ЛЕКЦИЯ 12. Социальное бытие как деятельность людей	249
1. Социальная философия — метафизика человеческого бытия	249
2. Грани социального процесса	253
3. Самореализация индивидов и другие аспекты их деятельности	259

ЛЕКЦИЯ 13. Онтология сознания общества	266
1. Историчность структур общественного сознания	266
2. Проблема ориентации сознания общества	268
3. Рациональная и идеологическая размерности сознания	271

РАЗДЕЛ V ЧЕЛОВЕК И ИСТОРИЯ

ЛЕКЦИЯ 14. Проблема смысла истории	275
1. История как путь человечества	275
2. История как человеческая драма	279
3. Идея исторического прогресса	284

ЛЕКЦИЯ 15. Периодизация исторического процесса в философии истории	291
1. Философия истории, ее предмет и круг проблем	291
2. Смена парадигмы: классика и современность в развитии философия истории	292
3. Периодизация исторического процесса	294
4. Идея единства истории	295
5. Концепция «осевого времени» К.Ясперса	297
6. Критика идеи целостности и единства истории К.Поппером	299
7. О.Шпенглер: принцип многообразия исторического процесса	300

ЛЕКЦИЯ 16. Русская философия истории	307
1. Развитие русской философии истории	307
2. Нигилистическая концепция русской истории и культуры Чаадаева	309
3. Славянофильская концепция русской философии истории	312
4. Русская идея как выражение национального самосознания русского народа	315
5. Русская идея как размышление об исторической миссии России	318
6. Русская идея как идея православная	320

РАЗДЕЛ VI ЧЕЛОВЕК И ЕГО СУДЬБА

ЛЕКЦИЯ 17. Жизненный путь индивида	324
1. Индивид как предмет социальной философии	324
2. Качества индивида как субъекта истории	327
3. Судьба и жизненный путь индивида	332

4. Детерминация жизненного пути индивида	333
5. Общественное производство и жизненный путь индивида	336
ЛЕКЦИЯ 18. Социальная зрелость личности	341
1. Жизненная программа и призвание человека	341
2. Социальная зрелость личности — системное качество	342
3. Основные компоненты социальной зрелости	345
4. Ступени социальной зрелости	347
ЛЕКЦИЯ 19. Предельные основания индивидуального бытия	350
1. Проблема постижения индивидуального бытия человека	350
2. Отношение «человек — мир»	353
3. Отношение «индивид — род»	356
4. Отношения «я — другой» и «я — я»	364
ЛЕКЦИЯ 20. Ценностный мир человека и его судьба	367
1. Ценности в повседневном бытии людей	367
2. Многообразие ценностей на уровне научного обобщения	370
3. Феномен ценности в контексте философского миропонимания	376
4. Понятие аксиологического отношения и проблема самодостаточной полноты ценностного мира	381
5. Генезис ценностного мира	385
6. Ценностный выбор и оценка на индивидуальном уровне бытия	390
7. Судьба человека	392
8. Судьба человечества	394

Учебное издание

СЕРИЯ
«ФИЛОСОФСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ»
Выпуск 20

ДВАДЦАТЬ ЛЕКЦИЙ ПО ФИЛОСОФИИ

УЧЕБНОЕ ПОСОБИЕ

2-е издание

Художник *А.М. Соколов*
Корректор *Н.А. Зайцева*
Компьютерная верстка *В.Д. Толмачева*
Печать *А.Ю. Яценко*