

Т. С. ВАСИЛЬЕВА, В. В. ОРЛОВ

# СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Часть I

## ИСТОРИЯ СОЦИОЛОГИЧЕСКИХ УЧЕНИЙ

ГОСУДАРСТВЕННЫЙ КОМИТЕТ РОССИЙСКОЙ  
ФЕДЕРАЦИИ ПО ВЫСШЕМУ ОБРАЗОВАНИЮ

Пермский ордена Трудового Красного Знамени  
государственный университет имени А. М. Горького

Т. С. ВАСИЛЬЕВА, В. В. ОРЛОВ

# СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Часть 1

ИСТОРИЯ СОЦИОЛОГИЧЕСКИХ УЧЕНИЙ

Пермь 1993

ББК 15.5

В19

Печатается по постановлению редакционно-издательского совета Пермского университета.

Рецензенты: д-р филос. н., проф. Л. А. Зеленев; д-р филос. н., проф. Н. Г. Магомедов

Васильева Т. С., Орлов В. В.

В19 Социальная философия. Ч. 1. История социологических учений: Учебное пособие / Перм. ун-т. — Пермь, 1993. — 204 с.

ISBN 5—230—09358—5

В пособии рассматривается история социологических учений от античности до наших дней. Изложение этих учений дается в аспекте пяти фундаментальных проблем: сущности человека и общества, индивида и общества, свободы и творчества, смысла человеческого существования, исторической закономерности и направленности развития общества. Прослеживается тенденция развития социально-философской мысли в направлении развития ко все более объективной, научной социологии. Особое внимание уделяется анализу основных направлений развития русской философии XVIII—XX вв., в том числе религиозной, а также современной западной философии: неотрейдизму, герменевтике, экзистенциализму, философской антропологии, современному натурализму, экономической «марксологии» и др.

Предназначено для студентов, аспирантов, преподавателей философии, социальной психологии, социологии, культурологии.

ISBN 5—230—09358—5

© Т. С. Васильева, В. В. Орлов, 1993

## ВВЕДЕНИЕ

Социально-философские взгляды зарождаются в древности и входят первоначально как необходимый момент в состав общеполитических воззрений. Важнейшими проблемами общей философии выступают сущность мира и сущность человека, его место в мире, сущность и смысл существования. Естественно, что проблема сущности человека с неизбежностью влекла за собой постановку и попытки решения проблем социальной философии — сущности и структуры общества, факторов и направления развития общества, соотношения индивида и общества и т. д.

В XIX в. социальная философия обособляется в самостоятельную область философского знания.

Важнейшей тенденцией развития социальной философии является движение — через многочисленные заблуждения, трудности и иллюзии — ко все более реалистическому и глубокому пониманию сущности общественных явлений, т. е. в конечном счете движение к научной социальной философии, возникающей в середине XIX в. Такой философией, исходящей из требований объективного подхода и признания объективных законов развития общества, оказывается материалистическое понимание истории.

Однако было бы ошибочным полагать, что другие течения философской мысли не внесли ничего теоретически ценного в социальную философию. В пособии показано, что определенные научные достижения, те или иные элементы научности присущи различным направлениям социально-философской мысли, что в современной мировой социально-философской мысли, так же, как и в общей философии, обнаруживается все более заметная тенденция конвергенции взглядов в направлении к научной социальной философии. Объективный ход истории, глубинные тенденции развития общества в конечном счете обуславливают движение социально-философской мысли к научному осмыслению человека, общества, законов общественного развития, смысла человеческого существования.

В настоящем пособии излагается история развития социальной философии от античности до наших дней. При этом авторы не претендуют на полноту изложения всех социально-философских концепций, а описывают лишь наиболее характерные социально-философские учения.



## Тема I. СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ В АНТИЧНУЮ ЭПОХУ

Социально-философская мысль достигает наибольшего развития в классическом античном обществе (VII—IV вв. до н. э.) в философских системах Гераклита, Демокрита, Платона и Аристотеля. Это период становления и расцвета античного общества, наиболее цветущая пора его существования, когда безделье считалось еще позором, рабский труд не был преобладающим, богатство не стало самоцелью, а производство было направлено преимущественно на удовлетворение сравнительно скромных потребностей граждан полиса. Скромность потребностей и рабский труд в значительной мере обусловили то, что, несмотря на довольно развитые торговые отношения, совершенствованию орудий труда уделялось мало внимания. Согласно Плутарху, Платон был противником того, чтобы ученые занимались технической и прикладной наукой. Не исключено, что и Архимед не пожелал в своих трудах написать о созданных им машинах, «считая сооружение машин и вообще всякое искусство, сопричастное повседневному нуждам, низменным и грубым», направив все свое внимание на такие занятия, в которых «красота и совершенство пребывают не смешанными с потребностями жизни»<sup>1</sup>.

Творческие силы классического античного общества были направлены преимущественно в сторону искусства и поэзии, общественно-политической и философской мысли, решения логико-математических проблем и развития дедуктивного мышления. После Аристотеля социально-философская мысль в значительной мере утрачивает свой фундаментальный и творческий характер. В эллинистический период (IV—I вв. до н. э.) в философских системах стоиков, Стратона, Эпикура, Лукреция Кара, социологические взгляды Гераклита, Демокрита и других натурфилософов, хотя и получают «вторую жизнь», преобладающим в философии становится комментирование, истолкование старых текстов, решение

<sup>1</sup> Плутарх. Сравнительные жизнеописания. М., 1961. Т. 1. С. 393.

конкретных этических проблем, разработка тех предписаний и принципов, которые помогают людям в условиях кризиса рабовладельческого общества выносить тяготы жизни. Личный пример философа ставится выше его учения. Начиная со второй половины III в. до н. э. в античной философии значительно возрос скептицизм, усиливший подрыв теоретической философской мысли и открывший дорогу мистицизму и теологии.

В Древней Греции общеполософские и социально-полософские (социологические) взгляды складываются и развиваются в тесном взаимодействии. С одной стороны, социологические взгляды представляют собой распространение на общество и человека общеполософских воззрений, с другой — эти последние несут на себе значительный отпечаток представлений об обществе. Так, по Гераклиту, все, что совершается в мире, определяется огнем, а вечно живой огонь, мерами загорающийся и мерами потухающий, и есть сам мир, мировой порядок — *логос*. Наряду с всеобщим (логосом мира) существует и человеческий логос, также имеющий огненную природу. В душе (психее) «наилучших» людей огненный элемент («сухое сияние») преобладает над влажным, и между логосом мира и логосом этих людей нет принципиальных различий. Подобно логосу мира логос души беспределен: «По какому бы пути ты ни шел, границ психен не найдешь, столь глубок ее логос»<sup>2</sup>.

Поскольку все в мире происходит через борьбу и по необходимости, логос есть судьба. Никакое отклонение от судьбы (извечно данной меры) не возможно. Гераклит создает представление о мире — космосе как универсальном полисе (городе-государстве), который так же, как и государство, зиждется на законе. Право, по Гераклиту, это *всеобщее*, которое ограждает общество и граждан от произвола, связывает законом в единое целое. Гармония гражданина и общества — та мера, которая определяет пределы государственной воли и индивидуальной свободы. Поэтому всеобщий логос связан у него со справедливостью (правосудием), исправляющей отклонения от меры. Для Гераклита космос — это гармоничный строй, мера вещей, всеобщий правопорядок и правосудие, всеобъемлющее единство противоположностей, космический закон справедливости, который простирает свою власть, насколько «желает», и над всем одерживает верх.

Заслуга классической античной философии состоит преж-

---

<sup>2</sup> Цит. по: Кесседи Ф. Х. От мифа к логосу. М., 1972. С. 218.

де всего в постановке целого ряда фундаментальных (вечных) проблем, которые решаются социально-философской мыслью на всем протяжении ее развития: К ним относятся проблемы сущности человека и общества, исторической закономерности и социального прогресса, индивида и общества, свободы и творчества, смысла человеческого бытия. Античные философы предприняли попытки решения этих проблем и, несмотря на небогатый социальный опыт и эмпирический материал, внесли значительный вклад в формирование представлений о человеке и обществе.

Начиная с античной классики в философии выделяют два подхода к решению фундаментальных социально-философских проблем: *натуралистический* (свойственный материалистам) и *идеалистический*. Связанный с материалистическим направлением идеализм во взглядах на сущность (природу) человека и общества не следует отождествлять с идеализмом собственно идеалистических течений.

Проблема сущности человека и общества решается античными материалистами двойственно. С одной стороны, человек — это дитя природы, верящее в свои силы и возможности, создающее себя и свое бытие. Все, в чем нуждается индивид, он должен найти в природе и в самом себе. Орудия труда, жилище, одежда — творение человеческих рук, ума, сообразительности, возникшее под воздействием естественных потребностей, нужды. По Демокриту, «нужда и опыт были для человека учителями во всем»<sup>3</sup>. Под воздействием нужды он постепенно преодолевает первоначальную звероподобную природу и начинает изыскивать средства к жизни, соответствующие человеческой природе. Будучи от природы способными ко всяческому учению и имеющие помощниками во всем руки, рассудок и умственную гибкость, люди приобрели умения делать все, что они делают<sup>4</sup>. Все искусства также порождены с течением времени потребностями и обстоятельствами. Лишь музыку, по мнению Демокрита, породила не нужда; она возникла из имевшегося уже излишка благ. Только научившись культивировать растения и строить дома, человек научился и петь<sup>5</sup>.

С другой стороны, собственно человеческим в человеке является его разумность. Из разума, мышления рождаются три способности («тритогеия»): принимать решения, говорить безошибочно, действовать как должно, которые охваты-

<sup>3</sup> Цит. по: Лурье С. Я. Демокрит. Л., 1970. С. 351.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> См.: Лурье С. Я. Демокрит. С. 354, 552.

вают все человеческие дела<sup>6</sup>. По способности мыслить и рассуждать Демокрит делил людей на четыре категории: боги, мудрецы, люди, неразумные животные. Свойство божественного ума — замышлять всегда нечто прекрасное. Он считал, что Гомер получил в дар божественную природу, ибо «не может быть, чтобы без божественного и сверхъестественного начала он мог создать столь прекрасные и мудрые стихи»<sup>7</sup>. Однако без привычки к труду люди не могут научиться ни письму, ни музыке, ни гимнастике. Вместе с тем, предпочитая телесные блага, они избирают только человеческое, предпочитая же блага духовные, они избирают более близкое к божеству<sup>8</sup>.

Важнейшие добродетели человека суть умеренность, рассудительность, единство слова и дела, наивысшая добродетель — безмятежная мудрость. Истинное счастье состоит не во внешних благах и чувственных удовольствиях, а в спокойном состоянии духа, которое дается «истинным познанием», достигаемым с помощью тончайших «образов мышления». Так материалистический атомизм превращается у него в своеобразную этику, пронизывающую не только социальное, но и природное бытие.

Государство (общество), как и человек, продукт естественного развития и в его демократической форме выступает гарантом целостности общества. Одновременно оно есть сила, подавляющая тех, кто стремится нарушить порядок общественной жизни. Древние материалисты понимали общество как совокупность индивидов, связанных космическим законом, являющимся первоначалом всех человеческих законов, правовых и нравственных норм. Законы, действующие в обществе, создаются людьми, их предписания имеют во многом искусственный характер. Они стремятся помочь людям, но могут достигнуть этого только тогда, когда сами граждане желают жить счастливо<sup>9</sup>. Однако демократический полис с правовым равенством индивидов является наилучшей формой государства, и такое государство — величайшая опора людей. Необходимым условием сохранения его служат нравственные качества граждан, которые формируются воспитанием и обучением. Нравственность имеет своей основой естественное стремление человека к самосохранению.

---

<sup>6</sup> См.: Лурье С. Я. Демокрит. С. 381.

<sup>7</sup> Там же. С. 356.

<sup>8</sup> Там же. С. 355.

<sup>9</sup> Там же. С. 354.

и удовлетворению потребностей, но выступает также гарантом сохранения демократического характера общества.

В понимании человека и общества, как и мира в целом, Платон — объективный идеалист. Подобно тому, как идея впервые делает вещь тем, чем она становится в действительности, так и душа делает человека человеком. Она независима от тела, связывающего его с царством животных; бессмертна, состоит из трех частей (духа, мужества, страсти), пребывает до вселения в индивида в мире идей. Человеческая душа и государство (общество) имеют одинаковую структуру. Трем частям души в обществе соответствуют три сословия граждан: правители, стражи, земледельцы и ремесленники, а каждому сословию — своя добродетель: правителям — мудрость, стражам — мужество, земледельцам и ремесленникам — сдержанность. Выполнение каждым сословием своей общественной функции и есть справедливость. Последняя наиболее отчетливо проявляется не в сословиях или в отдельных индивидах, а в государстве. Но оно может быть справедливым лишь тогда, когда политическая власть соединится с философией, когда во главе государства встанут философы, способные познавать бытие и постигать истину. Таким образом, государство, по Платону, существует в силу необходимости, его естественной основой служит разделение труда между людьми, разделение сущностных сил человека. Каждой группе (разряду) людей обеспечивается тот род занятий, который соответствует одной из трех частей его души, являющейся в ней преобладающей. Изложенные Платоном в основном труде «Государство», или «О справедливости» (состоящем из 10 книг) взгляды на государство и общество, по справедливому замечанию Маркса, есть не что иное, как идеализация египетского кастового строя.

В «Законах» Платон разработал второй проект идеального государства, положив в его основу идеи коллективизма и потребительского равенства. В зависимости от величины имущества, полученного по жребию, все граждане делятся на четыре класса и обеспечиваются достаточным числом рабов, не являющихся гражданами полиса. Рабы занимаются земледелием, ремеслом, торговлей, а граждане — поддержанием и соблюдением норм государственного устройства. Однако распределение произведенного рабами продукта должно быть равным для всех жителей полиса как в количественном, так и в качественном отношении.

Платон считал, что хорошее государство должно соединять в себе основные элементы монархии и демократии. «Я

вижу, — писал он, — близкую гибель того государства, где закон не имеет силы и находится под чьей-либо властью. Там же, где закон — владыка над правителями, а они — его рабы, я усматриваю спасение государства и все блага, какие только могут даровать государствам боги»<sup>10</sup>. Однако никакой закон не может быть выше разума, знания. Первичность разума над законом имеет у Платона не политический, а философский смысл, поскольку в законах заключено знание о будущих, еще не существующих отношениях, и они устанавливаются ради общего блага. Их назначение состоит в том, чтобы ограничивать власть правящих и свободу подчиненных, и при этом они не должны идти вразрез с существующими местными условиями, в частности с географической средой.

Величие и слабость платоновской концепции государства состоят в попытке реализации им, вслед за Гераклитом, в сфере политики разума. Но это оборачивается идеализацией политики, определением стандартов божественного правления, так как мерой законного, справедливого оказывается бог.

Главный источник мощи государства, согласно Платону, не число кораблей и воинов, а твердые нравственные основы человеческого бытия. В период начавшегося кризиса греческого полиса он выдвинул тезис о том, что бог — мера всех вещей, считая веру в бога важнейшим устоем общества, и предлагал суровые меры наказания, вплоть до смертной казни, в отношении тех, кто придерживался «нечестивых воззрений», будто бы боги существуют не по природе, а вследствие искусства и некоторых законов. Он обвинял в крушении Афин главным образом Перикла (вождя афинского демоса) и его предшественников, которые не позаботились о том, чтобы «сограждане стали как можно лучше»<sup>11</sup>. Между тем, по свидетельству античного историка Фукидида, во времена Перикла труд имел еще всеобщий характер, а мастерство и трудолюбие считались главными добродетелями.

Аристотель (Стагирит) определяет человека как социальное (политическое) животное, обладающее душой, осознанной волей, склонностью к искусству. В душе он усматривает высшую деятельность человеческого тела, его «действительность», или осуществление («энтелехия»). Как форма тела, душа связана с формой всех форм — богом. Согласно учению о соотношении формы и материи то, что существует в возможности, должно проявить себя в действительности, на

<sup>10</sup> Цит. по: *Нерсисянц В. С.* Политические учения Древней Греции. М., 1979. С. 158.

<sup>11</sup> См.: *Кессиди Ф. Х.* От мифа к логосу. С. 28—30.



деле. Дело человека — это разумная деятельность, присущая лучшей части его души — уму — и сообразованная не с эстетической, а с более высокой, интеллектуальной, добродетелью. Подлинная цель человеческой жизни не в материальном богатстве, не в наслаждении, не в этической добродетели, а в деятельности разума, в созерцании им истины. Созерцательная деятельность выше политической, военной и других видов деятельности, обусловленных склонностями к соответствующим действиям. Поэтому подлинной целью воспитания Аристотель «считает формирование личности, способной наслаждаться интеллектуальным досугом», возвышающимся над всякой профессиональной специализацией, профессиональным мастерством. Земледелие, ремесло, торговля — это удел рабов, а отнынешний признак свободного человека — досуг («схоле»), необходимый для реализации эстетической или умозрительной деятельности. Наивысшим образцом такой деятельности является «мыслящее себя мышление», «совершеннейший философ», или бог.

Как *социальное животное* человек не может жить вне общества и государства, которое не только компенсирует его природную несамостоятельность и беспомощность, но и защищает благо всех. Государство (полис), подобно живым существам, возникает естественным путем и является естественным образованием, соответствующим природе человека. Государство и индивид преследуют одну и ту же цель (их конечная цель состоит в достижении счастливой и прекрасной жизни) и потому оказываются абсолютно единодушными. Однако как высшая и всеобъемлющая форма социальной связи полис первичен по отношению к индивиду.

Основным типом социальной связи, по Аристотелю, являются отношения господства и подчинения. Они не только необходимы, но и полезны, ибо такова природа людей; одни из них от рождения предназначены к властвованию, другие — к подчинению. Высший тип отношений — политические отношения, основанные на власти. Этические отношения, ориентированные на высшее благо, суть отношения дружественности. Поскольку в них реализуется естественное право человека, государственные и семейные отношения также выступают как особые виды дружбы.

Форма государства зависит от того, кто является его гражданином. С изменением содержания понятия «гражданин» меняется и форма государства, а также и само государство.

В «Политике» Аристотель рассматривает различные фор-

мы государственного устройства<sup>12</sup>. Он различает три плохие и три хорошие формы правления государством. К первым относятся тирания, олигархия и крайняя демократия. Хорошими, по его мнению, являются те формы правления, которые исключают возможность корыстного использования власти, служащей обществу в целом; таковы монархия, аристократия (в изначальном смысле слова — «правление лучших») и «полития», т. е. власть среднего класса. В отличие от Платона, считавшего возможным абсолютно справедливое правление, основанное на власти человека, Аристотель отдает предпочтение правлению на основе закона и обществу, в котором преобладает «средний класс». Вместе с тем он считает, что отношение «раб—господин» такой же естественный элемент полиса, как «жена—муж» — семьи, но рабами должны быть не греки.

Сопоставляя два подхода к трактовке сущности человека и общества (натурализм и собственно идеализм), следует отметить, что натурализм есть попытка объяснить жизнь человека и общества исходя из естественных, природных предпосылок и основ. Не взгляды, не идеи, а нужда, естественные потребности людей — источник их существования и развития. Однако при всей своей проницательности такой подход является ограниченным. Хотя в трактовке человека и общества он идет (в тенденции) несомненно дальше собственно идеализма; ибо рассматривает человека и его бытие произведенными им самим, а дело ставит выше слова («слово—тьма дела»), натурализм не позволяет выявить истинную, действительную природу человека и общества, найти коренное отличие «социальной материи» от природы, человека от животного, материальной деятельности от духовной.

Ни материализм, ни античная мысль вообще не обладали способностью к высокой абстракции, которая позволила бы осознать социальную сущность человека и общества. Человек сводился к материальному телу и душе (телесно-духовное существо), которая у ряда философов выступает в качестве высшего начала. Более того, несмотря на присущий натурализму здравый смысл и материалистический дух, он фактически приходит к идеализму, оценивая духовную деятельность человека как высшую, наиболее сложную и ведущую.

---

<sup>12</sup> Основой этой работы, состоящей из 8 книг, послужила осуществленная в Ликее под его руководством серия монографий — «Политий», с описанием 158 государственных устройств.

Социальному аспекту человеческого бытия (политической, правовой, эстетической, этической и даже экономической сферам) большее внимание уделяли античные идеалисты и Аристотель, колеблющийся в решении социальных проблем между материализмом, принявшим форму натурализма, и собственно идеализмом. Он первым подверг анализу форму стоимости и обнаружил в меновой стоимости товаров отношения равенства их стоимостей. По словам Маркса, Аристотель «совершенно ясно указывает, что денежная форма товара есть лишь дальнейшее развитие простой формы стоимости, т. е. выражения стоимости одного товара в каком-либо другом товаре...»<sup>13</sup>. Его социально-политические взгляды отличаются от социально-политических взглядов Платона большей гибкостью, реалистичностью и ориентированностью на исторически сложившиеся формы социально-политической жизни греков, хотя в вопросе о рабстве он не поднялся выше классовых предрассудков своего времени.

*Проблема индивида и общества* ставится классической античной философией в явной и определенной форме. Это объясняется прежде всего теми социально-экономическими условиями, которые сложились в VII—IV вв. до н. э. в античных полисах, в особенности афинском. Экономическую основу его образуют мелкое крестьянское хозяйство и независимое ремесленное производство, пришедшее на смену общинной собственности<sup>14</sup>. Такое производство преимущественно направлено на осуществление человеческой сущности свободных граждан полиса, на развитие полиса в целом, а не на увеличение богатства как самоцели. Поэтому «богатство в виде овец выступает как развитие индивида в качестве пастуха, богатство в виде зерна — как развитие его в качестве землевладельца и т. д.»<sup>15</sup>. На заре греческой культуры и в период ее расцвета труд еще рассматривался как необходимое условие человеческого бытия. Согласно Плутарху, Солон внушал афинянам уважение к ремеслам и издал закон, согласно которому сын не обязан был содержать отца, не отдавшего его в учение ремеслу. Для греков VI—V вв. до н. э. страсть к накоплению богатства расценивается как своего рода безумие, вид психического или телесного недуга. Демокрит приравнивает жажду накопления денег к своего рода раковой болезни, а Аристотель предлагает государственное регулирование накопления богатства среди граждан полиса. Со-

<sup>13</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Изд. 2-е. Т. 23. С. 69.

<sup>14</sup> Рабство еще не овладело производством в значительной степени.

<sup>15</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 46. Ч. 1. С. 166.

вокупный интерес класса рабовладельцев, таким образом, преобладал над отдельными частными интересами и был направлен на сохранение целостности полиса, его независимости, автаркии (самодовлеющих интересов). Об этом свидетельствуют реформы Солона (594 в. до н. э.) и Клисфена (509 в. до н. э.). Афинская демократия была основана на правовом равенстве граждан и на принципе верховенства закона. Она признавала за каждым гражданином полиса (рабы были лишены гражданских прав и считались «кодушенными инструментами») право высказывать и отстаивать то или иное мнение. Сила слова становится формой политической и интеллектуальной деятельности, искусством убеждать, способом осуществления правосудия, средством сознательного выбора политической линии. Признание в гражданине полиса самоценного индивида, его права на инициативу и свободный выбор способствовало развитию рационального мышления, вытеснившего в значительной мере религиозный иррационализм, но не разрешило противоречия между «государством бедных» и «государством богатых» (Платон) и не отвергло рабства. Однако достижения полисной демократии нашли отражение в решении античными философами проблем индивида и общества, единичного и всеобщего, свободы и творчества.

Образ телесно-духовной личности, не противопоставляющей себя коллективу, но и не обезличенной, не растворенной в нем, первым в Греции создал творец «Иллиады» и «Одиссеи» Гомер, оказавший существенное влияние на формирование диалектических взглядов Гераклита и воспитавший, по словам Платона, всю Элладу. Хотя его герои несходны, каждый из них по-своему храбр и мужествен, стремится других превзойти, чтобы «добыть между смертными славы», Гомер выделяет в них не единичное и случайное, а общее и существенное. Наците Ахиллеса («Иллиада») в поэтической форме воспроизводятся не просто картины природной и социальной жизни, а всеобщее и необходимое в ней, «философия и порядок жизни».

Гераклит в понимании диалектики всеобщего и единичного, индивидуального идет несомненно дальше Гомера, который, по его замечанию, будучи «мудрейшим из Эллинов», все-таки не осознал, что они в своем различии тождественны, составляют одно и то же. Всеобщее Гераклита включает в себе все богатство единичного, все его многообразие и неразрывно с ним связано. Признаками индивидуального являются отделенность, обособленность и самость (собственное,

свое), а признаками всеобщего — быть источником (первоосновой), мерой и порядком всего, всем править и над всем одерживать верх. Однако, хотя всеобщее и единичное в своей основе сходны, тождественны, их единство наблюдается не всегда. Так, субъективному логосу свойственно пребывать в согласии с объективным, всеобщим логосом. Между тем со стороны людей чаще обнаруживается непонимание его и даже вражда к нему. Многие люди имеют лишь знания об отдельных вещах и явлениях и вполне сведущи, когда речь идет о них, но они не поднимаются до знания всеобщего, и всякий раз, когда речь идет о нем, оказываются несведущими. Всем людям дано познавать и мыслить, но только активный, самовозрастающий индивидуальный логос может подняться до уровня всеобщего (Гераклит считал, что «душе присущ сам себя умножающий логос»). Хотя логос всеобщ, большинство людей живет так, как если бы имело собственное его понимание. Лишь «сухая душа мудрейшая и наилучшая». Основным признаком истинной мудрости и является постижение всеобщего. Мудрый индивидуальный логос способен говорить и действовать сообразно всеобщему логосу. Однако большинство людей действуют «как дети родителей», т. е. так, как «от них переняли», хотя полагают, что имеют «собственное разумение». Таким образом, всеобщий логос не совпадает полностью с индивидуальными логосами, иначе он не мог бы «править всем». В то же время он и не стрешен полностью от них, ибо так же не мог бы всем править.

Гераклит различает индивидуальные логосы «бодрствующие» (для которых существует всеобщий космос) и «спящие» (каждый из которых имеет лишь свой собственный, произвольный мир) и призывает не действовать и не говорить, подобно спящим, ибо им не ведомо всеобщее. Как вне общества (полиса) нет индивида, так и мудрого нет без постижения всеобщего. Кто желает говорить и поступать мудро, тот должен постичь всеобщее и опираться на него, так как все в мире совершается по объективному логосу.

Эту же мысль (о тождестве индивида и общества, индивидуального и всеобщего) разделяет и Аристотель. Вне полиса живет либо животное, либо бог. Индивид и государство тождественны, но это тождество не исключает и различие: индивиды от природы имеют разные склонности и стремления (собственный выбор), но конечная цель у них и полиса одна и та же — достичь прекрасной и счастливой жизни. Поэтому общество есть не нечто существующее помимо

индивидов, а совокупность (связь) этих индивидов. Самостоятельным, собственным (самим по себе) существованием обладает лишь единичное (индивиды), «общее не существует отдельно, помимо единичных вещей», ибо «сущность не присуща ничему другому, кроме как себе самой и тому, что ее имеет, — сущностью чего она есть»<sup>16</sup>. Он критикует Платона за то, что общее у него обладает собственным существованием и есть в большей мере сущность, нежели единичное. Сопоставляя единичное и общее с сущностью, Аристотель различает единичное как первую сущность, поскольку именно оно существует само по себе, в самом себе имеет начало («человека рождает человек», а не нечто общее) и общее как вторую сущность, ибо оно не существует помимо единичного. Правильно решая вопрос о различии в способах объективного существования общего и единичного (индивида и общества), отдавая в этом плане приоритет единичному перед общим, Аристотель, как и Платон, склоняется к тому, что «есть вечная, неподвижная и обособленная от чувственно воспринимаемых вещей сущность», ибо «начало и первое в вещах не подвержено движению ни само по себе, ни привходящим образом, а само вызывает первое — вечное и единое — движение»<sup>17</sup>, которое вызвано первой и неподвижной сущностью.

Таким образом, хотя античные философы внесли значительный вклад в решение проблемы единичного и общего, индивидуального и всеобщего, все они так или иначе склонялись к признанию всеобщего как неподвижной сущности мира. Поэтому истинная природа всеобщего, его способность к саморазвитию остается для них неизвестной. К тому же они решали проблему всеобщего и единичного, индивидуального применительно лишь к процессу познания, выясняя возможности человеческого разума и его отношение к разуму божественному. Отсюда и противопоставление мудрости многознайству (Гераклит), «знающего» (философа) — «мнящим» людям (Парменид), «светлого» знания, данного разумом, «темному» знанию, доступному органам чувств (Демокрит). Наконец, понятия «человек» и «общество» не выражали у них истинно всеобщее, ибо охватывали лишь свободных людей, но не распространялись на рабов.

*Проблема свободы и творчества* в классической античной философии уделяется значительное внимание. Заслуга гре-

<sup>16</sup> Аристотель. Соч. в 4 т. М., 1976. Т. 1. С. 219—220.

<sup>17</sup> Там же. Т. 1. С. 311—312.



ческих философов, в особенности материалистов, состоит в том, что они высказали серию догадок о различных формах человеческой свободы и творчества. Однако вследствие свойственного им первоначально целостного, нерасчлененного взгляда на мир человек Гераклита и Демокрита предстает существом фатально предопределенным законами космоса, природы. Поэтому при анализе античного материализма обычно подмечается характерная и непреодолимая черта общеполитической трактовки человека — фатализм — и не обращается внимания на поставленную им в первоначальной форме идею человеческой свободы.

Согласно Гераклиту, все в мире происходит через борьбу и по необходимости. Последняя тождественна с судьбой, а также с разумом, который управляет сущностью всего. Никакого отклонения от судьбы, или «извечно данной меры», невозможно и, следовательно, ничего случайного в мире нет. Демокрит так же исключает случайное в мире: у него все возникает по необходимости; причина всякого возникновения — первоначальный вихрь атомов, который и есть необходимость. За отрицание объективной случайности как причины чего-либо Демокрита критиковали киники и Эпикур, который своим учением об отклонении атомов от прямой линии наметил объективные основания свободы человека, его поведения и воли. Лукреций Кар, связавший свободу человека, его волю непосредственно с самопроизвольным отклонением атомов, в поэме «О природе вещей» отмечал: «Первичных начал отклонение» служит тому, «чтобы ум не по внутренней только необходимости все совершал и чтоб вынужден не был только сносить и терпеть и перед ней побежденный склоняться»<sup>18</sup>.

Не найдя правильного решения проблемы необходимости и свободы применительно к всеобщему, античные философы высказали ряд гениальных догадок относительно различных форм человеческой свободы и творчества. Вслед за Гомером Гераклит проводит идею о том, что при господстве в мире необходимости (т. е. при отсутствии в нем объективных оснований для свободы) индивидуальные свобода и творчество не исключаются, а выступают как формы реализации индивидами необходимости, того, что в ней заключено. Гомеровского героя Ахиллеса судьба не обрекает на бездействие, а, напротив, рождает в нем жажду деятельности по собственной воле и своему усмотрению. Свобода и творчество состоят в сознании им необходимости действо-

---

<sup>18</sup> Лукреций. О природе вещей. М., 1983. С. 289—291.

вать независимо от веления судьбы и вместе с тем в активном ее осуществлении по собственной воле. Судьба не покоряла его; зная свою участь, он делает «свободный» выбор — смело идти ей навстречу, мужественно принимать свой удел (иметь опору в себе самом) и решительно включиться в ее осуществление, преодолеть «скоротечность» жизни и обрести «бессмертные» в памяти поколений. Сознательное и активное принятие своей участи и делает Ахиллеса героем, отличает его от простого смертного, для которого судьба — это господствующая над ним внешняя сила, неумолимая необходимость, исключающая его волю, свободный выбор и творчество и обрекающая на рабскую покорность и смирение.

Гераклит также последовательно проводит идею о том, что если обстоятельства (всеобщий логос) не зависят от людей, то от них зависит двоякое отношение к этим обстоятельствам: либо непонимание вечного логоса вещей и даже вражда к нему, либо осознание в себе как разумном существе творческого «самовозрастающего» логоса, способного постигать мировой (вселенский) логос. Разумение (мудрость) он считает великой заслугой человека, понимая под этим самостоятельное постижение индивидом сущности вещей и мира, и противопоставляет его многознанию (сумме приобретенных знаний). При этом мудрость состоит не только в том, чтобы говорить истинное, но и «поступать сообразно природе, ей внимая». Всеобщий мировой логос, таким образом, не исключает индивидуальную свободу (и творчество), если она сопряжена с жадной деятельностью, решимостью реализовать необходимость, «узнать» в своем субъективном логосе объективный логос, а не действовать и говорить, подобно «спящим», которые не стремятся к самостоятельному выбору действий и мыслей, поступают «как дети родителей», не имея собственного разумения. Только «сам себя умножающий» субъективный логос может быть свободным и творческим и вместе с тем находится в согласии с всеобщим логосом. При этом «наилучший» субъективный логос не просто совпадает с объективным, но и отрешен от него. «Одна, единственная мудрость отрешена от всего», — подчеркивал Гераклит<sup>19</sup>, т. е. абсолютно тождественна с объективным логосом.

Поскольку «наилучший» субъективный логос тождествен объективному и действует и мыслит сообразно с ним (по мерке всеобщего), свобода включает в себя и ответственность (поступать и мыслить со знанием дела, в соответствии с не-

---

<sup>19</sup> Цит. по: Кессиди Ф. Х. От мифа к логосу, С. 217—219.

обходимостью, а не произвольно) и в этом смысле является «позитивной». Поэтому и справедливость состоит в том, чтобы делать то, что нужно, а несправедливость — не делать этого, уклоняться. «Поступающий правильно сознательно является, по Демокриту, человеком мужественным и здраво-мыслящим... Закон должен вставать на защиту тех, кто вершит дело справедливости»<sup>20</sup>. Однако такая свобода ограничена необходимостью, «извечно данной мерой», за рамки которой ни в поступках, ни в мыслях индивиды выйти не могут.

«Позитивную» свободу, основанную на знании всеобщего, следует отличать от «негативной» свободы, связанной с невежеством, познанием индивидами единичного и непониманием всеобщего. В этом случае индивиды имеют дело с произвольным миром (для каждого своим) и их поступки и мысли лишены разумения, а следовательно, и ответственности. Они действуют и мыслят, подобно спящим. «Негативная» свобода и есть свобода без ответственности или, иначе, произвол. Такое понимание свободы и преобладало у киников, считавших взгляды индивида подвластными лишь ему, зависящими только от него и по собственному желанию ими пользующегося<sup>21</sup>. Их высшая ценность — свобода, но любой ценой. Они критиковали Демокрита за то, что он «свободную природу ума (воли) превратил в раба, отдав ее под деспотическую власть судьбы, рока». Тем самым из человеческой жизни, по их мнению, исчезла самая возможность жить для нас.

Таким образом, Гераклит вполне определенно проводит мысль о том, что господствующая в мире необходимость (всеобщий логос) не исключает свободу и творчество индивидов. Люди не творят обстоятельства (всеобщий логос существует вечно), но благодаря активной творческой природе («самовозрастающему» субъективному логосу как единству слова и дела) они могут подняться до уровня всеобщего, воспроизводить в действиях и мыслях этот мировой порядок (современными словами, познавать и преобразовывать мир). В этом пафос и величие человека.

Мерой свободы человека и его творчества, по Гераклиту, выступает природа, космос: «наилучший» субъективный разум (логос) тот, который полностью тождествен объективному логосу, «узнает» в нем собственный логос. Следовательно, свобода — это познанная необходимость, но свободны не-

---

<sup>20</sup> Цит. по: Лурье С. Я. Демокрит. С. 361.

<sup>21</sup> См.: Антология кинизма. М., 1984.

многие, прежде всего мудрецы, ибо в большинстве своем люди не «бодрствующие», а «спящие».

В отличие от Гераклита, Платон понимает индивидуальную свободу как выбор индивидами заданных им заранее идей типов жизненного поведения. Следуя существующей в нём идее, он должен формировать и совершенствовать себя. Там, где человек отклоняется от этой идеи, проявляет творческую самостоятельность, он порождает нечто негативное. Люди свободны, но путь их преуказан идеей.

*Проблема смысла человеческого существования* в классической античной философии тесно связана с проблемой свободы и творчества. Назначение человека, смысл его жизни состоит в реализации (осуществлении) того, что заключено в природе, космосе (натурализм) или в мировой идее (собственно идеализм). У древних материалистов, как правильно подметили киники, человеческая жизнь лишена собственного содержания и смысла (она не есть «жизнь для нас»), ибо нацело (без остатка) направлена на реализацию того, что является внешним по отношению к собственной жизни. Хотя общественная жизнь невозможна вне природы и во многом зависит от нее, она вместе с тем обладает относительной самостоятельностью и коренным образом отличается от природных процессов. Античные материалисты сделали первый шаг к правильному пониманию того, что величие и достоинство человека состоят в осознании им себя как «вершины» мира, высшей ценности, как существа, способного к безграничному творчеству (материальному и духовному), производящего себя и свое бытие в процессе познания и преобразования природы, которая не является чуждой и враждебной человеку, действующему и мыслящему по ее мерке.

Однако, не поднявшись до осознания коренного различия социального и природного, они не поняли, что смысл человеческого существования заключен в самом этом существовании, качественно отличным от природного, а не в реализации фатальной цели. Вместе с тем античные материалисты понимали, что нельзя развивать себя и свое бытие, не воздействуя активно на природу, «не постигая ее и не внимая ей».

При некотором сходстве в понимании смысла человеческого существования натурализмом и собственно идеализмом (оба считали, что он не присущ самому человеческому бытию) между ними имеется существенное различие. Собственно идеализм видит назначение человека в реализации божественного предопределения, ибо мера всего — бог. Тем са-

мым он ориентирует на рабскую покорность, смирение, оправдывая и защищая социальное неравенство, как естественное по своей природе, а вместе с ним и растущее презрение к производительному труду, ставшему атрибутом рабства. Натурализм, напротив, угадав особое место человека в мире, провозгласив его мерой всех вещей<sup>22</sup>, призывал к активной «борьбе» с внешней необходимостью (судьбой), «прометеевскому бунту против богов», активному самоутверждению вопреки обстоятельствам.

Однако и античные материалисты остались равнодушными к рабству, ко все возрастающей силе труда, способного дать ключ к тайнам жизни. Настоящий интерес к познанию мира и места в нем человека, бурного развития точного знания, архитектуры, строительства, изобразительного и прикладного искусства — все это было почти полностью отвлечено от потребностей материального труда и его главного субъекта — раба. Поэтому пылкий ум в этот исторический период, когда голова обособилась от рук, мысль — от материального производства, не был направлен на совершенствование орудий труда и облегчение самого труда. К тому же впоследствии, в период упадка рабовладельческого общества, на рабов был возложен в значительной мере и умственный труд, в том числе управление производством, занятия наукой и искусством. «Общественной функцией» рабовладельцев все в большей степени становится тунеядство, а в среде рабов появляется интеллектуально развитый слой, не уступающий в этом отношении труженикам из свободного населения, особенно земледельческого. Экономический кризис, углубляясь, переходит в социальный, волнения рабов все чаще перерастают в восстания. Но главной силой, окончательно разрушившей исчерпавшее свои возможности рабовладельческое общество, были не рабы, а свободные земледельцы и ремесленники. Рабство изжило себя, ибо для повышения эффективности труда, как земледельческого, так и ремесленного, требовалось уже не «живое орудие», а самостоятельно организующий свою работу индивид.

*Проблема исторической закономерности и направленности развития общества* в классической античной философии слита с проблемой первоначала мира и его отношения к много-

---

<sup>22</sup> Эту мысль впервые высказал Протагор, вкладывая в нее сравнительно простой смысл (относительность человеческих знаний, законов, обычаев, ценностей). Позднее она наполнилась более глубоким смыслом, связанным с особым местом человека в мире, а истинное значение ее раскрыто научной философией.

образию природных и социальных явлений. Поскольку для греков человек — это «микрокосм», подобный «макрокосму», человек и мир подвластны единому всеобщему логосу, простирающему власть на все и одерживающему верх над всем. Историческая закономерность у натурфилософов выступает поэтому в форме логоса — мирового порядка, вечного и непреходящего строя вещей. Однако она не совпадает с ним полностью, так как в обществе действуют и законы, созданные людьми. Космический закон (логос) «питает» эти законы и в то же время сам подобен правопорядку, присущему полису. Как часть мирового процесса, общество живет жизнью единого и всеобщего целого. Смена исторических событий, рождение и гибель также регулируются всеобщим логосом, «вечно живым огнем» (по Гераклиту), который «мерами возгорается и мерами угасает». Подобно космосу, общественная жизнь постоянно меняется и изменения имеют циклический характер: периоды расцвета полиса сменяются периодами упадка (будущее приближается, становится настоящим; становление настоящего есть в то же время удаление в прошлое), но в будущем прошлое воспроизводится (повторяется) в том же самом или подобном виде. Эта стабильность объясняется, во-первых, тем, что космический процесс, несмотря на постоянную изменчивость, остается определенным и устойчивым, не переступает «положенной меры». Во-вторых, общественная жизнь основывается прежде всего на тех свойствах человека, которые непреходящи, даны ему от природы (или, согласно Платону, привнесены в него идеей).

Однако человек, как и все в мире, подвержен изменениям, в особенности под влиянием воспитания и обучения. Хотя учение в первую очередь проявляет то, что заложено в человеке от природы, «больше людей становятся хорошими благодаря упражнению», а не природе<sup>23</sup>.

В первоначальной наивной форме древние материалисты различают объективную закономерность и деятельность людей. Хотя индивиды ни в действиях, ни в мыслях не могут выйти из-под власти мирового логоса (всеобщей закономерности), который «правит всем через все», лишь немногие поступают сообразно ему и говорят истинное. Большинство людей не понимают, что все совершается по этому логосу, им же кажется, что они понимают. Это несходство субъективных логосов с объективными объясняется тем, что поступки и слова каждого индивида обусловлены прежде всего присущим

---

<sup>23</sup> Цит. по: Лурье С. Я. Демокрит. С. 368.



ему нравом (демоном). Однако в своей основе объективный и субъективный логосы тождественны<sup>24</sup>. Историческая закономерность, таким образом, является проявлением всеобщей закономерности и вместе с тем зависит от действий людей, которые, по Гераклиту, делятся на «бодрствующих», т. е. способных постичь всеобщее и сообразовать с ним свои поступки и мысли, и «спящих», т. е. имеющих дело лишь с единичным.

Хотя такие абстракции, как «историческая закономерность», «социальный прогресс», были еще не доступны античным философам (понятие логоса как мирового порядка представляет собой первое приближение к понятию «объективная закономерность»), в объяснении исторического процесса, его направленности они под давлением здравого смысла и социального опыта больше внимания уделяли природным и социальным факторам, чем божественному, сверхприродному началу. Уделяя основное внимание вопросам о том, как возникло общество и что оно собой представляет, греческие философы задумывались и над тем, куда идет человечество. В явной форме вопрос о будущем человечества ставился Платоном и Аристотелем, которые первыми заметили кризис античного полиса и создали проекты «идеальных» полисов, отразив в них стремление к более разумным формам государственного устройства.

## Тема 2. СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЕ ВЗГЛЯДЫ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

В средневековой философии (VIII—XV вв), получившей название схоластики, различают три периода: ранняя схоластика — по XII в., период расцвета — XIII в. и поздняя схоластика — XIV—XV вв. Вплоть до Ф. Аквинского, или Аквината (XIII в.), — непререкаемым авторитетом в философии и религии был Августин Блаженный (IV—V вв.). Его взгляды представляли собой своеобразный синтез (точнее, симбиоз) античной философии (в первую очередь платонизма и неоплатонизма) и христианства, что и обусловило столь длительное (до XIII в.) господство их в мировоззрении средневековья.

Христианство, возникшее в I в. и первоначально высту-

---

<sup>24</sup> См.: Кессиди Ф. Х. От мифа к логосу. С. 197—223.

пившее в качестве религии рабов и угнетенных, с одной стороны, выражало их протест, с другой — давало иллюзорное утешение — надежду на лучшее будущее в потустороннем мире. Постепенно в земном существовании стали усматривать лишь подготовительную ступень к царству небесному. Под влиянием идеи о человеке как временном путнике на земле труд стал восприниматься в качестве наказания за «первородный грех», средства самообуздания, подавления греховности. К тому же в раннем средневековье производительные силы отличались большей примитивностью, чем в Римской империи, и возвратом преимущественно к натуральному хозяйству.

Экономический и культурный подъем происходит лишь на стадии развитого феодализма (в Западной Европе начиная с XI в.). Замена человеческой энергии силами природы (ветра, воды и т. д.), появление новых орудий труда привели к существенным изменениям в социальной жизни. Внеэкономическое принуждение (личная зависимость) из главенствующей формы превратилось в своеобразный механизм обеспечения экономического принуждения. Труд крестьянина «на себя» (на своем наделе) был условием и способом удовлетворения потребностей феодала. Однако, имея свой надел, крестьянин до известной степени принадлежал себе и развивался как относительно свободное существо. Он мог увеличить, благодаря устойчивому разделению труда на необходимый и прибавочный, производительность труда сверх традиционной нормы. Это значительно расширило возможности для индивидуального развития. Но в наибольшей мере развитие личности в период расцвета схоластики происходило в городах. Рост производительности ремесленного труда в большой мере был связан с виртуозностью и профессиональными умениями, заинтересованностью в приобретении знаний, ибо труд при цеховой организации оставался в известной мере действительно по призванию. У ремесленника сохранился интерес к работе и умелому ее выполнению, он был целиком поглощен ею и относился к ней с рабской преданностью.

Наряду с усилившимся антагонизмом физического и умственного труда (интеллектуальная жизнь в целом развивалась в направлении, чуждом материальному производству) рос антагонизм в сфере сознания: между зарождающейся наукой и религией. Теология сковывала мысль, невежество и аскетизм были возведены в критерий нравственности. Схоластики разделились на два главных лагеря. Консервативное течение настаивало на сохранении основных положений

Августина с некоторой заменой философских элементов неоплатонизма на аристотелизм. Прогрессивное течение больше тяготело к Аристотелю, растущее влияние которого постепенно вытеснило августинизм и вылилось в приспособление его философии к католическому учению. Это осуществил в XIII в. Ф. Аквинский, создав новую теологию (томизм) на основе учения Аристотеля, заимствуя у него все консервативное, «мертвое».

*Проблема сущности человека и общества* решается Августином<sup>1</sup> во многом сходно с Платоном. Человек представляет собой единство души и тела, но это «единство без смешения». В человеке не одна, а две субстанции: телесная и духовная. Последняя, хотя и заключена в теле, но будучи непространственной, неслиянна с ним. Как нематериальная и совершенная, душа есть высшая субстанция, животворящая тело и управляющая им.

Дуализм души и тела проецируется им и на общественную жизнь. По Августину, люди делятся на два рода: живущих согласно человеческим нормам и живущих согласно божественной воле. Отсюда и два рода общности: государство, или «светский град», и церковь, или «град божий». Первая общность есть царство тьмы, греха, борьбы одних против других, ибо она основана на эгоизме, любви индивида к себе; вторая, напротив, представляет собой царство света, возникающее из любви к богу. В нем объединяются лишь те, кто своим поведением, состоящем в смирении и покорности, заслужил у бога милосердие и спасение. При этом, хотя оба града имеют иерархическую структуру, структура государства во главе с монархом является отражением небесной иерархии.

Однако два рода людей различимы лишь для творца, в реальном же мире они смешанны и никто не может знать заранее, к какому роду он принадлежит. В этом состоит тайна предопределения, открывающаяся на «страшном суде». Предопределение и благодать не противоречат человеческой свободе и свободе воли. Последняя есть свобода выбора, неотчуждаемая от воли и данная человеку в момент его творения. И хотя бог заранее знает, что выберет та или иная воля, из этого не следует, что воля не выбирает, ибо

<sup>1</sup> Социально-философские взгляды изложены им в главном труде «О граде божьем» (в 30 книгах). В первых пяти книгах выясняются причины падения Рима, в пяти последующих — рассматриваются заблуждения и ошибки античных философов, в двадцати остальных — описывается борьба светского града (государства) и царства божьего — церкви.

выбор детерминирован мотивами. Свобода — это возможность свободной воли выбирать наилучшее. Поэтому она не противоречит благодати, ведущей избранных к спасению, если это и осуществляется помимо их воли. В конечном счете все происходит по велению бога, который не только предвидит, но и предопределяет любое действие человеческой воли. Таким образом, свобода человека оказывается иллюзорной.

Если раннее христианство несло в себе значительный заряд протеста против социального неравенства, уравнивая раба с вещью, то позднее христианство санкционировало неравенство и угнетение, оправдывая крепостную зависимость тем, что крепостной признавался свободным духовно. Согласно Августину, этот «свободный», «равноценный» с господином в духовном (религиозном) отношении крестьянин оказался «во власти земли» (крепостной зависимости) вследствие «первородного греха». Августин считал труд презренным занятием, наказанием за первородный грех и признавал его лишь в тех пределах, которые необходимы для создания «достойного с сословной точки зрения существования человека».

В отличие от античных философов, в том числе и Платона, он значительно упрощает общественную жизнь, сводя ее многообразие по существу к борьбе «всех против всех». Такое отношение к обществу (государству) вытекает из его богословской концепции, в которой центр внимания с земной жизни человека переносится к его «внутреннему спасению от испорченности мирского и суетного». Вместе с отрицанием человеческого «естества», телесных желаний как источника зла отвергается все мирское, земная жизнь представляется как «юдоль печали», «суета сует» и противопоставляется высшей реальности — потустороннему миру, где царит божественная справедливость и люди получают воздаяния в соответствии со своими грехами и заслугами. Рассматривая общественную жизнь как проявление воли бога, осуществления заранее предусмотренного им плана «спасения» человека, Августин отвергает в человеке те черты, которые античность выделяет в качестве определяющих собственно человеческую природу: разумность, способность создавать культуру, жить в полисе (государстве), быть добродетельным.

В понимании природы человека и общества Ф. Аквинский в большей мере опирается на классическую античную философию и рассматривает проблему «человек—общество» в качестве одной из основных в своем главном труде «Сумма теологии», а также посвящает ей специальную работу «О прав-

лении государей». Исходя из аристотелевского понимания соотношения материи и формы, он трактует человеческую душу как бестелесную, нематериальную (чистая форма) и в силу этого бессмертную. Человеческая душа разумна, в ней разум преобладает над волей, вследствие этого она недоступна чувствам, которые имеют дело лишь с единичным, ее познание осуществляется не непосредственно (интуитивно), а посредством разума, имеющего дело с сущностью.

Как телесно-духовное существо, человек живет в обществе (государстве), которое необходимо и заботится об общем благе. Однако социального равенства в обществе быть не может, ибо сословное деление является естественным, связанным с природой человека, тремя частями его души. Вслед за Платоном он признает четыре добродетели (мудрость, отвагу, умеренность, справедливость), соответствующие трем основным сословиям, и добавляет к ним три христианские добродетели: веру, надежду, любовь. В жизни без веры нет надежды, потребность в ней неизбывна, но эта потребность и есть последняя надежда. Все христианское жизнедействие — ради любви к богу и ближнему. При сомнении в существовании бога исчезает вера, а вместе с ней надежда, любовь — исчезает все. Средневековый человек ищет опоры в традиции, ему жизненно необходим авторитет «соборности». Но «соборность» — не толпа, а всеобщий индивид, тождественный богу (индивид индивидов). В христианской триаде (вера, надежда, любовь) отражена одна из тенденций, действовавших в общественной жизни — «горизонтальные» отношения корпоративного типа (сельские общины и городские коммуны, союзы городов, курии вассалов, монашеские и рыцарские ордена, ремесленные цехи и т. д.), включение в которые формировало у человека сознание равенства и необходимости взаимного уважения прав. Другой господствовавшей в нем тенденцией была «война всех против всех», связанная с «вертикальными» отношениями господства и подчинения и выражающая их.

Основной добродетелью всех христиан, в особенности поданных, Аквинат считал покорность, а лучшей формой господства — монархию. В своем государстве монарх должен быть тем, чем бог в мире, а душа в теле. Его главная задача — вести граждан к добродетельной жизни, предпосылками которой являются достижение мира между ними и обеспечение благосостояния. Однако власть монарха подчинена всеобъемлющей духовной власти — церкви, которая выше го-

сударства, ибо ее смыслом и целью является достижение людьми неземного блаженства.

Несмотря на то, что разум человека возвышается над его волей и может ею управлять, ему недоступно сверхтелесное, и потому разум должен служить вере, объяснять ее догмы. Человек, таким образом, поставлен у Аквината «как бы между богом и земным», являясь по сути сверхъестественным существом, душой. Причастность человеческого разума к божественному мышлению делает его пассивным. Признав за разумом большую власть, чем Августин, он все же не отклонился от основной христианской догмы: правильное использование разума возможно благодаря божественному руководству и озарению. Роль церкви выше государства, власть которого происходит от бога, а земная жизнь — только приготовление к будущей, духовной жизни. Характерный для христианства культ абстрактного человека связан с таким его пониманием, при котором реальные социальные характеристики, социальное неравенство, имущественные, правовые и другие различия становятся несущественными, а сущностным оказывается его отношение к богу; в нем человеческая сущность получает иллюзорное осуществление.

*Проблема индивида и общества* в средневековой философии по сути ставится как проблема индивида и бога. Индивид — это духовное существо, или душа, неподвластное природным и социальным силам. Он — творенье бога, и божья искра в нем — душа, творимая им всякий раз заново из ничего. Средневековому индивиду свойственны мучительные переживания разлада духа и тела, расхождения помышлений плоти и стремлений души. Христианское жизнепонимание ориентировано на внутренний (духовный) мир индивида, противостоящий временной, греховной и суетной земной жизни, и обращено к вере, чуду и авторитету, а не к разуму, логике и космическому строю вещей. С точки зрения христианского средневековья «боль жизни могущественнее интереса к ней».

В противоположность *деятельному и непокорному судьбе античному индивиду, идеальный средневековый индивид — это святой*. Высшим проявлением его героизма являются аскетизм и монашество как наилучшие средства спасения души», т. е. отказ от природнотелесного (земного естества) и борьба со всем мирским и суетным. Индивид, следовательно, должен стремиться не к единству, тождеству с обществом (государством), а к «преодолению в себе государственности»



как силы, основанной на эгоизме людей. Государство установлено богом и не может ставиться выше церкви, которой оно обязано служить. Люди творят зло, если предпочитают государство (царство тьмы) церкви (царству света).

По Августину, судьба индивида трагична, ибо, стремясь к добру, он невольно творит зло. Это происходит вследствие того, что с момента грехопадения люди предопределены ко злу и сами по себе, без содействия бога, не способны быть источником добра. Поэтому все и каждый равно греховны, ответственны и имеют равные возможности для искупления. Но «божья благодать» нисходит не на всех, а лишь на избранных им к спасению. Таким образом, впервые в философии и в литературе в концепцию индивида вводится идея *индивидуальной греховности, индивидуальной ответственности и индивидуального искупления*, которая однако явно противоречит идее всемогущества бога.

*Проблема свободы, творчества и смысла жизни* в средневековой философии решается в духе, прямо противоположном классической античной философии. По Августину, свободным, творческим, несущим благо существом является лишь бог. Человек не свободен и не волен ни в чем, даже в своей вере, ибо и она — «дар бога». Существование первородного греха делает все поколения людей несвободными, обремененными грехом и смертью, которая и есть возмездие за грехи. Субъективно индивид действует свободно и ответственно (идея индивидуальной ответственности), но все, что он делает, в действительности делает через него бог.

Свободная воля, согласно Августину, включает в себе зло. Последнее имеет земной характер и порождается человеком всегда, когда он природное (телесное) ставит выше духовного, государство выше церкви, собственную волю выше божьей, или, иначе, когда зло предпочтительнее добра, которое проистекает только от бога. То доброе, что есть в человеке, тоже от бога, поскольку человек способен лишь воспринимать божественные идеи, но не творить. Творцом всего, в том числе человеческой души и ее способностей (воли, памяти, разума), выступает бог.

Однако по сути свобода (и творчество) бога есть не что иное, как произвол, свобода деспота, ибо в своем предопределении одних людей к спасению, а других — к гибели он ничем не определен. В отличие от Августина Ф. Аквинский, выражая требования реальной жизни в период расцвета средневековья, признает свободную волю как предпосылку нрав-

ственного поведения, а добро, к которому ведет человека разум, имеющим также и земной характер.

Смысл жизни человека, точнее, его души, состоит в поиске пути к вечному, неземному блаженству и счастью. Античной идее любви к земной жизни, которая могущественнее смерти, гармонии тела и души средневековые противопоставило культ бессмертной души и веру в загробное блаженство, путь к которому лежит через «умерщвление плоти», освобождение из-под власти судьбы (необходимости) и укрепление в себе чувства надежды на спасение, наступление «будущего века», который может оказаться сроком для воскресения умерших праведников. Назначение человека состоит, таким образом, в познании, созерцании и любви к богу.

Однако, наделяя бога свободой и способностью творить добро, индивид тем самым осознает важность и собственной творческой свободы. В этой связи следует заметить, что в отличие от первобытного язычества, противопоставлявшего людей одного племени или рода всем «чужим», рабовладельческого общества, строившегося на отрицании человеческого достоинства рабов, феодальное общество с господствовавшими в нем мировыми религиями исходит — в идеале — из принципа духовного равенства всех людей. Средневековые мрачно, но не примитивно (по сравнению с предшествующими историческими ступенями оно открывает больший простор для развития индивидов, материальной и духовной культуры). Через средневековую монотеистическую идеологию<sup>2</sup>, при всем ее мракобесии, человечество в мистифицированной форме, как бы интуитивно, приближалось к осознанию того, что без творческого начала, без приобщения к нему индивидов, прогресс немислим. Вначале это приобщение ограничивалось лишь мыслимой связью с богом, затем в идеологии раннего Возрождения и в протестантстве эпохи Реформации оно дало начало буржуазно-предпринимательской идеологии.

С начала эпохи первоначального накопления капитала (конец XIV в.) получает все большее развитие процесс секуляризации — постепенного падения влияния религии, высвобождения из-под ее контроля различных сторон общественной и личной жизни: философии, права, политики, образования, имевших преимущественно богословский характер, подчиненных интересам церкви и господствующего класса, частью которого являлось духовенство.

---

<sup>2</sup> Монотеизм — единобожие, является отличительной особенностью христианства и ислама.

*Проблема исторической закономерности и социального прогресса* в средневековой философии приобретает религиозно-теологическую форму. Основу религиозной историографии составляет развитое Августином *провиденциалистское* (лат. *providentia* — провидение) понимание истории как пути к эсхатологическому<sup>3</sup>, грядущему «царству божью». В соответствии с библейскими представлениями исторический процесс начинается с момента творения Богом в течение шести дней перволюдей и разделяется на шесть периодов. Первые пять периодов связаны с ветхозаветной историей<sup>4</sup>, шестой — начинается с первого пришествия Христа и заканчивается страшным судом — отделением к спасению избранных от неизбранных. Своим первичным решением бог одних людей избрал для спасения и блаженства в будущей жизни, других — для осуждения на вечные муки в аду.

Августин проводит мысль о единстве человеческой и божественной истории, идущих в противоположных, но взаимно неразделимых сферах, содержанием которых является борьба двух градов — земного и божественного. Исторический процесс имеет не циклический, как у греков, характер, а прямолинейный. У него история подобна «летающей стреле», а «не собаке, ловящей свой хвост». В истории есть начало и конец, завершение, а также смысл, состоящий в христианизации всего человечества в будущем.

Поскольку вечен только бог, а в мире все преходяще, настоящее соединено с прошлым и будущим лишь в боге, причем раз и навсегда. Земная жизнь — это сфера настоящего, прошлое в ней связано с памятью и имеет значение в той мере, в какой оно содержит в себе провиденциальные предначертания настоящего и будущего, которое заключается в надежде.

В эсхатологической концепции Августина история предстает как продукт творения бога, сущностью которого является воля, но не разум. Согласно божьей воле церковь («зримый представитель царства божьего на земле») объединяет избранных, и вне ее нельзя обрести спасение. По существу это история «чистого духа», его «прямолинейного» движения, исключающего повторение и цикличность. Августин отверга-

---

<sup>3</sup> Эсхатология — это религиозное учение о конечных судьбах мира и человека.

<sup>4</sup> Первый период — от Адама до потопа, второй — от потопа до Авраама, третий — от Авраама до Давида, четвертый — от Давида до Вавилонского пленения, пятый — от Вавилонского пленения до рождения Христа.

ст аналогию между историей и природой, противопоставляя «духовную личность» круговороту природы. В отличие от античной трактовки исторического процесса (как отражения «ритма природы с ее вечным возвращением»), ориентирующей человека на Прометеев путь овладения силами природы, которое ведет к прогрессу, христианское понимание истории содержит в себе призыв к человеку — «положиться на благодать бога». Однако в провиденциалистской трактовке исторического процесса в мистифицированной форме заключена догадка о последовательности, закономерности этапов общественного развития и их связи с сущностью человека.

### **Тема 3. СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЕ ВЗГЛЯДЫ ЭПОХИ ВОЗРОЖДЕНИЯ**

Эпохой Возрождения, или Ренессанса, называют период кризиса феодализма и зарождения капитализма (XIV—XVI вв.). Культура этой эпохи имеет ярко выраженный антифеодальный, антицерковный, гуманистический характер и обращена к культурному наследию античности, как бы возрождает его (отсюда и название). Главным ее содержанием стал переход от теоцентрической трактовки мира к антропоцентрической: в центре культуры Возрождения — человек, его творческие способности, разум, земное счастье. Это эпоха небывалого расцвета искусства (Данте, Петрарка, Леонардо да Винчи, Рафаэль, Микеланджело, Тициан, Дюрер и др.), освобождения науки, в первую очередь астрономии от теологии (Н. Коперник), усиления в философии материалистической тенденции, выразившейся прежде всего в появлении пантеистических учений (Н. Кузанский, Дж. Бруно, Д. Пиколла Мирандола), создания новой концепции государства и права (Н. Макиавелли, Г. Гроций).

С первоначальным накоплением капитала<sup>1</sup>, явившимся исходным пунктом капиталистического производства, возникают утопические учения (Т. Мюнцера, Т. Мора, Т. Кампанеллы), раскрывающие в иллюзорной форме природу социального равенства, свободы, справедливости.

В XV—XVI вв. развертываются антифеодальные движения (лютеранство, кальвинизм и др.), направленные против

<sup>1</sup> Это исторический процесс отделения производителя от средств производства, экспроприации у народных масс; в первую очередь у крестьян, земель, жизненных средств, орудий труда и превращения их в наемных рабочих.

господствующей католической церкви и ее догм. Эти движения, охватившие не только средние и низшие слои, но и частично аристократические круги, получили название «Реформация» (борьба за реформы церкви). Гегель в «Философии истории» представил Реформацию как своеобразный бунт против «грубых и диких» форм религиозности, санкционированных католической церковью. Борьба, идущая под религиозными знаменами, нередко перерастала в гражданские войны (крестьянская война в Германии, гугенотские войны во Франции), сопровождаясь на всем ее протяжении ведовской инквизицией<sup>2</sup>, и увенчалась установлением протестантизма в ряде стран Западной Европы.

Реформы церкви М. Лютера и Ж. Кальвина выражали в основном интересы нарождающейся буржуазии, поддерживая и укрепляя те социально-экономические изменения, которые способствовали становлению капиталистического предпринимательства. В работе «Протестантская этика и дух капитализма» (1904 г.) М. Вебер показал, что изменения в религиозных воззрениях, происшедшие в ходе Реформации, вызвали глубокие перемены в образе жизни европейцев. По его мнению, именно система ценностей протестантизма сыграла ключевую роль в становлении капитализма. Протестантство, в особенности кальвинизм<sup>3</sup>, рассматривало труд (профессиональ-

---

<sup>2</sup> Католическая церковь на критику христианских догм ответила жесточайшими репрессиями, жертвами которых стали не только великие умы Ренессанса (Дж. Бруно, Э. Дюле, М. Сервет), но и множество простых людей, обвиняемых в колдовстве. Многочисленные ведовские процессы, проводившиеся в Зап. Европе, юридически утверждали существование ведьм и законность их преследования. В 1489 г. была издана специальная инструкция по ведению ведовских процессов «Молот ведьм». Французский историк Мишле приводит следующие цифры: в 1513 г. за три месяца в Женеве было сожжено 500 колдунов, в Вюрцбурге — 800, среди них были дети 11—14 лет.

<sup>3</sup> В противоположность христианской теологии, утверждавшей, что церковь готовит будущее спасение человечества путем преобразования общества в «божественную семью, соединенную во Христе», М. Лютер выдвинул идею о независимости спасения человечества от церкви. Согласно его учению, оно достигается «чистой верой», которая является божьим даром, и поэтому зависит также от самого человека, находится в его руках. Систематизируя учению Лютера, Ж. Кальвин развил его представление о спасении человечества: бог еще до сотворения мира predetermined одних к спасению, других — к гибели и никакие усилия человека не могут изменить этого, но каждый должен быть уверен, что он избранник божий. Подтверждением богоизбранности служит успех в профессиональной деятельности, которая является самоцелью, а не средством достижения мирских благ. Неустанная, строго размеренная профессиональная деятельность и аскетизм (бережливость) суть наглядные выражения веры человека.

ную деятельность) главной целью и долгом, предписанным человеку богом. Служить богу — значит неутомимым трудом и бережливостью создавать и преумножать богатство. Протестантская этика, таким образом, заключала в себе зародыш новой буржуазной этики, основанной на принципах индивидуализма и свободы предпринимательства.

*Проблема сущности человека и общества* — одна из основных в философии эпохи Возрождения. Она решается преимущественно с позиций *натурализма*, выраженного в пантеизме. Согласно Пико делла Мирандола, человек как телесно-духовное существо занимает особое, высшее место в мире. Он отличается от остальной природы тем, что способен стремиться к божественному совершенству. Причем это стремление не дано ему заранее, он сам его формирует. В «Речи о достоинстве человека» Пико делла Мирандола писал: «Ни небесным, ни земным, ни смертным, ни бессмертным не сотворил я тебя, так что можешь быть свободен по собственной воле твоей. Ты несешь в себе семя вселенской жизни».

Благодаря способности к деятельности и познанию человек, по Бруно, может возвысить свою природу и стать «богом Земли». Божественность, следовательно, означает познание индивидом красоты и гармонии бесконечной природы и воплощение их в себе и в своем отношении к ней. Таким образом, Бруно одним из первых высказал замечательную догадку о труде как свойстве человека, которое отличает его от остальной природы и позволяет господствовать над ней («быть богом на Земле»).

По своей природе человек является общественным существом и его жизнь в обществе (государстве) основана на естественных потребностях и законах. Государство и политика, по мнению Н. Макиавелли, определяются не богом или христианской моралью, а естественными законами жизни людей и их психологией. В качестве мотивов политической деятельности он выделял также реальные интересы, корысть, стремление к обогащению, но в конечном счете рассматривал политику как продукт свободной воли, личных желаний, особенностей характера. Человек, в том числе и правитель, должен полагаться в жизни не на божественное провидение, спасение, а на собственные силы и формировать судьбу сам. Хотя судьба есть не что иное, как необходимый естественный ход вещей, все зависит от способности людей противостоять ей и достигать успеха. Исходя из реальных условий итальянского общества, раздробленного на отдельные соперничающие между собой города-государства, Макиавелли выдвинул

идею сильного централизованного государства во главе с монархом, способным объединить страну и управлять ею, опираясь не на религиозные догмы и мораль, а на знание реальной жизни, учет естественных потребностей, инстинктов, реальных интересов, мотивов поведения.

Идеолог голландской буржуазной революции Г. Гроций развивает возникшую еще в античности идею «естественного» права, выводимого из природы человека. Наряду с божественным правом как проявлением божьего суда существует человеческое право, в котором он различает гражданское право и естественное. Первое имеет исторический характер и обусловлено политической ситуацией, второе, будучи проявлением общественной природы человека, представляет собой «общественный договор», заключенный людьми с целью защиты их интересов. Оценивая социально-политические взгляды эпохи Возрождения, К. Маркс отметил, что «почти одновременно с великим открытием Коперника — открытием истинной солнечной системы — был открыт также и закон тяготения государств: центр тяжести был найден в нем самом... Макиавелли, Кампанелла, а впоследствии Гоббс, Спиноза, Гуго Гроций вплоть до Руссо, Фихте и Гегеля стали рассматривать государство человеческими глазами и выводить его естественные законы из разума и опыта, а не из теологии»<sup>4</sup>. Таким образом, провиденциалистскому пониманию истории как воплощению божественного плана, направленного вначале на всеобщую христианизацию, а затем к потустороннему «божьему царству после конца света» противопоставляется рациональное объяснение исторических событий. История рассматривается не как «деяния божьи через людей», а как развитие человечества посредством человеческой деятельности, связанной с реализацией возможностей человеческого разума и воли.

*Проблемы индивидуальности, свободы, творчества* являются важнейшими в социально-философских воззрениях эпохи Возрождения, породившей титанов по силе духа, воли и характера, осуществивших величайший духовный переворот после «тысячелетней ночи», «перерыва в историческом развитии». Гуманисты Ренессанса исходили из природного равенства индивидов и свободного развития их естественной природы. При этом социальное (имущественное) неравенство, основанное на частной собственности, они считали так же естественным, связанным с природой человека, а реальное

---

<sup>4</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 4. С. 111.

неравенство равных от природы людей объясняли существованием судьбы («естественного хода вещей»), которая однако не является фатальной в силу творческой природы индивидов, их способности к безграничному совершенствованию. Судьба, счастье находятся в их собственных руках и не зависят от божественного провидения. Посредством познания природы и воплощения в себе и своей деятельности ее красоты, гармонии индивид творит себя и судьбу. По их мнению, назначение индивида (и человечества в целом) состоит в реализации возможностей разума в человеческой деятельности. При этом в своей жизни и деятельности он должен руководствоваться тем, чему его учит природа.

Личный интерес, индивидуальный эгоизм итальянские гуманисты ставили выше общественного интереса. Они считали, что построить справедливое общество можно, лишь опираясь на свободное развитие естественной природы индивидов, естественных потребностей и интересов. Их гуманизм во многом был элитарным, аристократическим, его нравственные идеи предназначались прежде всего высшим социальным кругам: деятельность и богатство давали им чувство свободы и сознание индивидуальности. Однако следует заметить, что, выступая на заре капиталистической эры с «проповедью» абстрактного гуманизма, они противопоставили церковно-освященной идее природного и социального неравенства идею *равенства и свободы индивидов* от природы, а также равенства их возможностей в зависимости от личной деятельности.

В утопических учениях Т. Мора и Т. Кампанеллы получила развитие иная историческая форма гуманизма, представленная первоначально в раинем христианстве, которое нередко отождествляют с коммунизмом. В известной мере это правильно, ибо раинее христианство выступило против рабства и противопоставило рабовладельческой идее неравенства индивидов абстрактную идею равенства всех перед богом. Однако даже так понятое равенство выражало глубинную сущность человека, его родовую, общечеловеческую природу. Второй крупный всплеск общечеловеческих идей, выражавших действительную сущность человека, связан с утопическими учениями. С их точки зрения истинное равенство не сводится к равенству перед богом или законом, а предполагает определенную материальную основу, в качестве которой не могут выступать частная собственность и праздность. Материальной основой, создающей действительную свободу и равенство, является общий труд. Истинное назначение челове-



ка состоит в труде на благо всех и себя. Поэтому справедливым общество станет лишь тогда, когда все будут участвовать в общественном производстве, а блага будут распределяться более или менее равномерно. Такая трактовка гуманизма, выражая общечеловеческую природу, во многом несет на себе отпечаток уже развившегося буржуазного уклада<sup>5</sup>. Если гуманисты в понимании связи частного и общественного интереса исходили из приоритета частного над общественным (что во многом отражало социально-экономическое состояние эпохи первоначального накопления), то утописты — из главенства общественного интереса над частным. При этом следует учесть, что главенство частного (индивидуального) над общественным не исключает общественный интерес полностью (частные интересы в конечном счете включают в себе абстрактный общественный интерес в том смысле, что при совпадении и пересечении частных интересов рождается некий общий интерес<sup>6</sup>), а главенство общественного над частным — не исключает полностью индивидуальной свободы. Однако диалектика общественного (родового) и индивидуального (частного) имеет сложный характер, некоторые ее моменты в первоначальном абстрактном виде были обнаружены утопистами. Они гениально угадали, что *смысл человеческого существования заключен в нем самом* и связан с коренным свойством человека — *трудом*, общественным по своей природе.

Социально-философские взгляды эпохи Возрождения в известной мере восстанавливают прерванную средневековым преемственность культуры и философии и подготавливают почву для возникновения культуры и философии Нового времени.

#### **Тема 4. ЗАПАДНО-ЕВРОПЕЙСКАЯ СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ XVII — первой половины XIX вв.**

После периода Возрождения социальный прогресс в Европе наиболее явно выразился в формировании национальных государств и становлении абсолютизма. В свободных го-

<sup>5</sup> Зачатки капиталистического производства спорадически встречаются в XIV—XV вв., но начало капиталистической эры относится к XVI в.

<sup>6</sup> Это обосновал А. Смит в «Богатстве народов»: «Каждый производитель, преследуя свои собственные интересы, направляется некоей «невидимой рукой» (свободной конкуренцией) к цели, которая совсем не входила в его намерения, и часто действительным образом служит интересам общества».

родах стали создаваться новые средства производства, ориентированные на свободного индивида, избавленного от личной зависимости и сословного неравенства, развивается торговля, усиливается спрос на рабочую силу, расширяется товарное производство, формируется, вырастая из купцов и ростовщиков, класс городской буржуазии. Укрепление государственной власти по-разному влияло на экономическую и культурную жизнь в различных странах, но в одном отношении все монархи действовали одинаково: каждый стремился к военным успехам<sup>1</sup>. Подсчитано, что в XVI в. в Европе было лишь 25 лет, когда не велись крупные военные действия; в XVII в. — 7 мирных лет, в течение которых не происходило серьезных столкновений между государствами; в XVIII — каждые из трех лет ознаменованы крупными войнами. Перед Великой французской революцией (1789 г.) на содержание армии шло две трети государственных расходов<sup>2</sup>. Торговля и война способствовали накоплению богатства, а их порождение — колониализм стал связующим звеном между феодализмом и капитализмом.

Во второй половине XVI в. бурное экономическое развитие происходило в Голландии (Нидерланды)<sup>3</sup> и Англии, которая к концу столетия превратилась во владычицу морей и крупнейшую колониальную державу. Однако становление британского торгового капитализма связано не только с ограблением колоний, но и с прогрессом в сельском хозяйстве, которое по уровню организации труда и технического развития было лучшим в Европе. Богатые поступления из колоний, направлявшиеся в сельское хозяйство и ремесла (перерабатывавшиеся в мануфактуру), способные реагировать на требования рынка расширением и специализацией, стремление к прибыли, наличие свободной рабочей силы обеспечивали развитие капиталистического производства, которое в свою очередь оказывало влияние на науку, философию и общественную жизнь в целом.

Воззрения нарождающейся буржуазии нашли выражение в философских системах Ф. Бэкона и Р. Декарта, ставших родоначальниками классической буржуазной философии, за-

<sup>1</sup> Макнавелли считал, что «государь не должен иметь ни других помыслов, ни других забот, ни другого дела, кроме войны, военных установлений и военной науки, ибо война есть единственная обязанность, которую правитель не может возложить на другого» (Избр. соч. М., 1982. С. 342).

<sup>2</sup> См.: Кууси П. Этот человеческий мир. М., 1988. С. 196.

<sup>3</sup> Нидерландская революция 1609 г. была первой буржуазной революцией в Европе.

слуга которой состоит в разработке формулы господства человека над природой и обществом с помощью разума. По мнению Декарта, вместо умозрительной философии можно при помощи дедуктивного метода создать практическую философию и «стать таким путем господами и хозяевами природы», а вместе с тем «содействовать усовершенствованию человеческой жизни». В «Капитале» Маркс отметил, что «Декарт, как и Бэкон, в изменении формы производства и в практическом господстве над природой видел результат перемен в методе мышления»<sup>4</sup>. Конечно, провозглашением нового метода мышления нельзя достичь господства над природой и обществом, но его появление способствовало освобождению от феодального образа мышления, основанного на авторитетах. «Бунт» против средневековой схоластики, приобретший в их философских системах тотальный характер и призыв к утверждению на земле «царства человека», оказал революционизирующее воздействие на философскую мысль эпохи Просвещения. Свой отказ признавать авторитет просветители неизменно обосновывали ссылками на разум, который, по словам Дидро, является факелом, зажженным природой и предназначенным для того, чтобы светить нам в пути.

Бэкон в утопии «Новая Атлантида» выступает, с одной стороны, как антидемократ, защищая и идеализируя интересы британской короны, нового дворянства и купечества, с другой — как гуманист, устремленный в далекое будущее, девиз которого «все для всего человечества». Путь в это будущее, по его мнению, может быть проложен развитием экспериментальной науки, способной не только изменить материальные условия жизни людей, но и возвысить их самих.

В XVII в. наиболее глубокие и прогрессивные социально-философские взгляды развивает Спиноза. В них получают выражение чувства и мысли голландской буржуазии, имевшей более богатый социальный и политический опыт, чем английская буржуазия. Крупнейшим достижением социальной мысли в XVII в. явилось создание английской буржуазной политэкономии, родоначальником которой стал У. Петти, первым выдвинувший трудовую теорию стоимости и признавший труд, наряду с землей, главным источником богатства (труд — отец богатства, а земля — его мать). Конец семнадцатого столетия ознаменовался взлетом творческой мысли в науке и искусстве (Галилей, Ньютон, Шекспир, Мольер, Рембрандт, Бэкс).

---

<sup>4</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 401—402.

Французский материализм, ведущий свое происхождение от Локка, и Просвещение (XVIII в.), подготовившие Великую французскую революцию, поднимают социально-философскую мысль на более высокую ступень и смыкают ее с социалистической идеей. По Энгельсу, социализм в своей теоретической форме выступает сначала только как дальнейшее и как бы последовательное развитие принципов, выдвинутых великими французскими просветителями XVIII в. Наиболее глубокие и прогрессивные социально-философские взгляды развивают П. Гольбах, К. Гельвеций, а экономические — Дж. Стюарт, А. Смит, Д. Рикардо. Стюарт раньше других экономистов применил исторический подход к анализу экономической жизни, рассматривая разделение труда, или производство меновых стоимостей, как форму общественного производства и обмена, опосредованную особым историческим процессом. Ни Смит, ни Рикардо так и не обнаружили существенных различий между трудом на разных ступенях развития общества, продолжая рассматривать его внеисторически, т. е. с позиций изолированного абстрактного индивида, деятельностью которого управляют естественные законы, выражающие особенности человеческой природы.

В XVIII в. сложился союз философии и политэкономии: Смит, Руссо, Юм были не только экономистами среди философов, но и философами среди экономистов. Дух освобождения, органически присущий эпохе Просвещения<sup>5</sup>, вошел в плоть и кровь экономической науки. Так, Смит в «Исследовании о природе и причинах богатства народов» писал: «Труд некоторых самых уважаемых сословий общества подобно труду домашних слуг не производит никакой стоимости. ... Например, государь со всеми своими судебными чиновниками и офицерами, вся армия и флот представляют собой непродуцибельных работников. Они являются слугами общества и содержатся на часть годового продукта остального населения... К одному и тому же классу должны быть отнесены как некоторые из самых серьезных и важных, так и некоторые из самых легкомысленных профессий — священники, юристы, врачи, писатели, актеры... и др.»<sup>6</sup>

*Проблема сущности человека и общества* в материализме XVII—XVIII вв. рассматривается в тесной связи со становящимся естествознанием. По Декарту, человек есть единство

<sup>5</sup> Кант И. так формулировал девиз Просвещения: имей мужество пользоваться собственным умом.

<sup>6</sup> Смит А. Исследование о природе и причинах богатства народов. М., 1962. С. 245.

телесного механизма и разумной души. Состояние тела и его органов обуславливается движением души, или страстями, которые необходимы для полноты жизни, счастья. Как природное тело, человека можно исследовать методами механики, физиологии, медицины. Но сущность человека — в его мышлении, разуме, благодаря чему он становится активным, деятельным, автономным. Человеческая душа строго индивидуальна, отделена от других душ, ее нельзя вывести непосредственно из чисто природной деятельности тела. Идея единства человека и природы в материализме XVII в. не означает растворения первого во второй. Рассматривая человека как часть природы, подчиненную ее законам, он вместе с тем ставит вопрос об особой, отличной от природы, разумной сущности человека, способной господствовать над природой и изменять унаследованные общественные порядки. В большинстве случаев способности людей весьма посредственные (человек от природы слаб), но с помощью верного метода каждый может их развить и поставить природу на службу себе, своим интересам. При этом разумность понимается как свободное и активное действие, основанное на знании объективной необходимости. Согласно Гоббсу, человек, с одной стороны, есть существо природное, естественное, обладающее страстями, потребностями, способностями, силой, с другой — социальное, искусственное. От природы, которая «дала каждому право на все», люди равны, их неравенство обусловлено различиями в воспитании и телесном устройстве. Переход от естественного состояния к общественному связан со становлением государства, которое есть продукт сознательной деятельности людей. Тем самым индивиды сами создают, творят свою общественную (гражданскую) природу и историю.

В единстве тела и души Спиноза считает ведущим тело. Человек ничего не может сделать без участия тела, если оно не деятельно, то и душа не способна иметь влечения и мыслить. Более того, способности души различны и многообразны лишь в той мере, в какой различны и многообразны состояния тела. Спиноза отрицает возможность существования человека вне общества, в одиночку. Отдельный изолированный индивид не в силах обеспечить себя даже тем, «в чем он один больше всего нуждается... Сил и времени не хватило бы, если бы он один должен был пахать, сеять, жать, молоть, варить, ткать, шить и делать многое другое для поддержания жизни», не говоря уже об искусствах и науках, «которые также в высшей степени необходимы для совер-

шенства человеческой природы и для ее блаженства»<sup>7</sup>. Вне общества невозможно ни существование человека, ни счастье, ни добро, ни зло, ни добродетель. Мораль возникает лишь в обществе и, подобно ему, есть результат сознательной деятельности людей, их общего согласия. Однако он рассматривает общественного человека вне конкретно-исторических условий и определенной социальной среды.

В отличие от античной философии, не отделявшей общества от природы и рассматривавшей все принадлежащим космосу, материалисты XVII в. различают *естественное*<sup>8</sup> и *общественное* (гражданское) состояния общества. Последнее возникает посредством общественного договора, заключение которого означает и становление государства, или гражданского общества.

По Гоббсу, естественное состояние является состоянием анархии и взаимной вражды, или «войны всех против всех» вследствие равных возможностей индивидов и неограниченного стремления каждого к личной пользе (индивидуального эгоизма). Их естественные поступки находятся как бы по ту сторону добра и зла и разделяются лишь на эффективные (удачные) и неэффективные (неудачные). Состояние постоянных междоусобиц порождает у людей страх за свою жизнь, и в целях выживания они заключают *общественный договор*, сутью которого является добровольное отречение каждого от права владеть самим собой. С передачей индивидами естественных прав государству вступают в действие общественные законы, тождественные естественным, ибо живой организм и общество (искусственный организм) устроены по одним и тем же принципам. Гоббс всякий организм, в том числе человеческий (будь то природный или общественный), называет механизмом. Государство — это целесообразно устроенный гражданами искусственный механизм, в котором вся полнота власти принадлежит суверену (монарху). Народ из источника власти превращается в ее орган. В «Левиафане» Гоббс писал, что «действия суверена не могут быть признаны неправомерными, что бы он ни делал в отношении своих граждан»<sup>9</sup>. Как сторонник абсолютизма Гоббс считал, что монарх должен быть безраздельным и никому не подотчетным носителем государственной власти, и потому общественный договор прежде всего служит цели

<sup>7</sup> Спиноза Б. Избр. произв. М., 1967. Т. 2. С. 79.

<sup>8</sup> Чаще всего его не связывают с коренными условиями и реальной хронологией первобытной жизни, хотя и относят к далекому прошлому.

<sup>9</sup> Гоббс Т. Левиафан. М., 1936. С. 150.

подчинения индивидов, стоящей над обществом политической силе, власть которой выше закона. При этом право повелителя, вобравшего в себя все права граждан и ставшего от них независимым, оказывается единственно реальным.

Вместе с тем он считал, что государство есть источник этических норм и установлено ради блага граждан, а долг суверена состоит в том, чтобы хорошо ими управлять и издавать законы, не противоречащие их собственным правам, ибо жизнь индивидов выше интересов государства. Поскольку основой естественных прав служит принцип — «не делай другому того, чего не хотел бы испытать сам», граждане вправе не подчиняться распоряжению суверена, угрожающему их жизни и безопасности. Законы государя должны поощрять развитие промышленности, торговли, мореплавания, науки, а также охранять частную собственность и содействовать обогащению граждан.

Согласно Локку, причина перехода от естественного состояния к гражданскому — ненадежность естественных прав — свободы и собственности, и потому целью образования государства является сохранение свободы и собственности. В случае нарушения государством естественных прав граждан они вправе от него отказаться. В отличие от Гоббса, считавшего разделение власти причиной гражданской войны, Локк обосновывает необходимость отделения законодательной власти от исполнительной, так как последняя нуждается в постоянно действующих органах.

Спиноза также считал общество (государство) продуктом общественного договора (человеческого сознания), основанием для заключения которого служат материальные интересы и потребности людей. Государство, по его мнению, обеспечивает наилучшие условия для совместной жизни индивидов и развития их свободы, содействует тому, чтобы они во всем помогали друг другу. Он признает лишь ту форму государства, при которой все люди принимают участие в управлении, имеют одинаковые права и обязанности, сознательно подчиняются законам. Только в условиях такого государства достигается разумное согласование общественного и частных интересов, власть и деятельность основываются на разуме, а не на страхе, порождающем несвободу.

Материалисты XVIII в. стремятся преодолеть дуализм души и тела и доказать, что человек является всецело материальным существом, наделенным сознанием. Первый шаг на этом пути связан с обоснованием идеи о том, что сознание есть свойство не всей субстанции, а лишь высокоорганизо-

ванной, возникающей в процессе эволюции природы. Этому способствовало бурное развитие естествознания, в том числе цикла биологических наук (анатомии, физиологии, эмбриологии, палеонтологии). Крупнейшим представителем эволюционизма XVIII в. был французский ученый Ж. Л. Бюффон, создавший 36-томную «Естественную историю». Поскольку твердо было установлено, что человечество существует не испокон века, французские материалисты значительное внимание уделяют проблеме возникновения человеческого рода и развитию его от первобытного состояния к цивилизации. Первоначально Ламетри, Дидро, Гольбах считали, что первоплюди произошли из неорганической природы, но в дальнейшем естествознание доказало, что животные менее совершенны, чем люди, и поэтому являются первыми. Анализ процесса развития человечества от первобытного состояния к цивилизации позволил установить влияние социально-культурных факторов на формирование специфически человеческих качеств. Гельвеций приблизился по существу к признанию роли труда в процессе возникновения человека из животного мира. Становление и совершенствование человеческой руки он связывал с изготовлением орудий труда.

Согласно Ламетри, человек — самое совершенное проявление субстанции мира — природы. Она наделила его более высокой по сравнению со всеми другими существами организацией, которая является его первым преимуществом. Второе преимущество — образование — дано ему общественной жизнью. Но поскольку мыслит не разум, оторванный от материи, а эта организованная материя, то наличие сознания (разума, знаний) не исключает человека из природы. По Гольбаху, он есть произведение природы, подчиненное ее законам и неспособное даже в мыслях освободиться от нее. В духовном мире, как и в физическом, всякая причина необходимо сопровождается следствием. Гольбах отвергал представление о том, что в естественном состоянии люди не были объединены в общество, ибо человек есть существо общественное и его существование вне коллектива людей невозможно. Однако за рамки договорной теории государства и общества он тоже не вышел. Как и Спиноза, Гольбах связывал заключение общественного договора и образование гражданского общества (государства) с необходимостью совместного способа удовлетворения естественных и духовных потребностей. Каждый индивид ради собственного блага должен отказаться от независимости и подчинить свою волю и действия центральной силе, которая первоначально управляет индивидами



соответственно заключенному договору, но в деспотическом государстве она превращается в источник несчастий для народа. Гольбах, будучи сторонником мирного, проводимого просвещенным государем преобразования общества, считал, что в случае отказа его вступить на путь сохранения за индивидами прав и свобод народ может проявить свою волю и свергнуть его. В «Системе природы» он обосновывает необходимость народной революции в случае доведения народа до нищеты и отчаяния. Вместе с тем Гольбах призывает к установлению всеобщего мира, образованию общества народов, основанного на принципах справедливости, чистосердечности, человечности, права свободы каждого. Концепция общества и государства Гольбаха — вершина социально-политической мысли Просвещения.

Обоснованию *права народа на бунт* против деспотизма большое внимание уделяют также Гельвеций и Руссо. По мнению последнего, государство может существовать лишь до тех пор, пока оно отвечает (соответствует) естественной природе индивидов (свободе и равенству каждого) и не разрушает его. Поэтому от деспотической власти, порождающей несвободу всех, народ вправе освободиться посредством восстания и заключить такой договор, при котором «каждый отдает свою личность и свою мощь под верховное руководство общей воли»<sup>10</sup> и вместе с тем сохраняет себя как часть органического целого. В итоге образуется общественный союз — государство, в котором верховной властью становится народ, а общественные законы принимаются непосредственно собранием всех граждан. Выдвинутая Руссо идея народного суверенитета становится одним из требований французской революции. Однако, как справедливо подметил Кант, Руссо не доводит идею народного суверенитета до признания верховенства закона, равенства всех перед законом.

Заслуга французских материалистов состоит в том, что они ответственно поставили задачу создания теории общества, соответствующей современной им науке, достигшей в XVIII в. значительных успехов. Их достоинство также в том, что в тенденции они наметили правильный подход к созданию научной теории общества, состоящий в попытке выяснения сущности человека как материального существа и в выведении из нее всех социальных явлений. Основной тезис материалистов XVIII в.: природа человека — ключ к научному пониманию общества. Однако, будучи верными учениям естествен-

---

<sup>10</sup> Руссо Ж. Ж. Об общественном договоре. М., 1938. С. 13.

ных наук и враждебными суевериям, ханжеству, они искали сущность человека в качествах его как физического (природного) существа, и понимали ее как «абстракт, присущий отдельному индивиду» (Маркс).

*Проблема индивида и общества* в социально-философских воззрениях XVII—XVIII вв. ставится прежде всего как проблема соотношения личного и общественного интересов. В качестве субъекта, носителя сознания выступает изолированный индивид с его чувствами и разумом. Поэтому истинной движущей силой человеческих действий является личный интерес, или эгоизм, т. е. стремление к удовольствиям, в первую очередь умственным, как более длительным, прочным и зависящим от индивида, и уклонение от страданий. Однако в силу общественного договора каждый должен делать то, что желают другие, и не освобожден от ответственности за совершаемые им поступки. Честным, справедливым и добродетельным общество может считать лишь того, кто приносит ему пользу. Общественная польза — мерило всех человеческих поступков. Так, согласно Спинозе, полезные действия, т. е. действия, соответствующие природе человека, предписывает разум. Живя сообразно разуму, индивид необходимо будет способствовать тому, чтобы и другие жили так же. Отсюда стремление к собственной пользе — это путь к всеобщему благу и счастью каждого. Польза, счастье, выгода одного индивида не противоречат благополучию других, а составляют частицу всеобщего счастья и способствуют его достижению. Невозможно быть счастливым в одиночку. Благо, к которому стремится всякий, живущий по предписанию разума, есть познание природы (бога), и это благо общее для всех индивидов, ибо оно обусловлено их сущностью. Как считает Спиноза, путь к свободе и счастью открыт для всех и каждого, он кажется весьма трудным, однако все же его можно найти. Основная цель этической концепции Спинозы состоит в определении тех условий, при которых личный интерес, как необходимый стимул человеческого поведения, может сочетаться с интересом общественным. Нравственные принципы и соответствующие им поступки выводятся непосредственно из естественных потребностей — инстинкта самосохранения, нужды, голода и т. д., посредством которых природа подчиняет поведение людей своей закономерности. В обществе естественные потребности проявляют себя в виде определенных интересов и стремления к пользе, которые и обуславливают законы общественной жизни.

Гольбах исходит из признания природного неравенства

сил и способностей индивидов и считает это неравенство необходимым условием общественной жизни. Благодаря ему возникает частная собственность и имущественное неравенство, которое несправедливое (деспотическое) правительство углубляет и доводит до поляризации на богатых и бедных. Целью просвещенного правительства должно стать соединение частных интересов с общественным.

Гельвеций, признавая равенство людей от природы, вместе с тем видит главную причину человеческих пороков в отрыве общественного интереса от частного. Личный интерес он рассматривал как неотъемлемую черту человеческой природы, устранение которой может разрушить любое общество. По его мнению, сам по себе личный интерес этически нейтрален, а «пороками и добродетелями люди обязаны исключительно различным видоизменениям, которым подвергается личный интерес»<sup>11</sup>. Этическую определенность он получает лишь в соотношении с общественным интересом, который либо согласуется с ним, либо нет. Результатом их согласования является добродетельное поведение, несогласования — порочное. По его мнению, соединение частных интересов с общественным является единственным способом формирования добродетельных граждан. Не природа создает неравенство и дурных людей, а общественные условия. Поэтому путь к достижению счастья и подлинной нравственности лежит в установлении общественного устройства, отвечающего истинной природе человека. Согласно Гельвецию, для достижения общественного счастья, складывающегося из счастья всех частных лиц, необходимо уменьшить богатство одних, увеличить состояние других, сделать бедняка настолько зажиточным, чтобы он мог посредством умеренного труда с избытком удовлетворять потребности свои и семьи. Пока же в большинстве государств существуют только два класса: один — лишенный самого необходимого, другой — пресыщенный излишеством. Первый класс может удовлетворять свои потребности лишь посредством чрезмерного труда. Такой труд есть физическое зло для всех, а для некоторых это мучение. Между тем сам по себе труд не тягостен и является не злом, а благом, если он не чрезмерен. Второй класс живет в изобилии и изнывает от скуки. Но скука такое же страшное зло, как и нужда. Умеренный труд во все моменты жизни является удовольствием, неизвестным вельможе и праздному ба-

---

<sup>11</sup> Гельвеций К. А. Соч. М., 1973. Т. 1. С. 186.

гачу<sup>12</sup>. Тем самым Гельвеций связывал несправедливость в обществе с существованием двух противоположных классов и приходил к выводу о необходимости «очеловечивания обстоятельств», продуктом которых является человек. Этот вывод, как отметил Маркс, связал материализм XVIII в. с идеей социализма.

Однако средством избавления от существующих в обществе противоречий и недостатков, совешенствования социальной среды — нравов, обычаев, традиций, законов — является воспитание, просвещение. По Гельвецию, чем меньше просвещения, тем эгоистичнее люди. Именно невежество порождает несовершенство законов, а они в свою очередь порождают пороки людей. Чем просвещеннее будут граждане, тем совершеннее будут и их законы, от высокого качества которых и зависит общественное счастье<sup>13</sup>. Умственное и нравственное неравенство людей — результат неравенства воспитания и окружающих обстоятельств (среды). При определенных условиях и государственном воспитании, обеспечивающем последовательное развитие человека, каждый, по мнению Гельвеция, может подняться до вершин творчества. Воздействие культуры, воспитания и государственных установлений он ставил выше естественного состояния человека<sup>14</sup>. В отличие от Гельвеция, Руссо идеализировал естественное состояние индивидов, своеобразие и неповторимость прирожденных чувств и страстей и ратовал за индивидуальное воспитание, изолирующее детей от окружающей среды. Процесс воспитания мыслился им как развитие природных задатков и склонностей, исключаящее всякое насилие над личностью.

Ламетри был сторонником прирожденности нравственных качеств, в частности, умения распознавать добро и зло и чувства, научающего индивидов тому, чего они не должны делать, если не хотят, чтобы им делали так же. Истоки этого естественного закона он стремился отыскать в животном мире.

Гельвеций, напротив, опираясь на идею Локка о сознании новорожденного как «чистом листе», считал нравственные качества, в том числе чувство себялюбия, приобретенными. Все-таки, чем индивиды являются, они обязаны воспитанию, факторы которого суть формы правлений, окружающие люди, прочитанные книги и даже случайности. Однако формирующим среди этих факторов выступает форма правления,

<sup>12</sup> Гельвеций К. А. Соч. М., 1974. Т. 2. С. 380—382.

<sup>13</sup> Там же. С. 375.

<sup>14</sup> Там же. С. 275.

под влиянием ее складывается определенный для данного общества психологический тип индивидов.

По Дидро, нравственные и интеллектуальные качества индивидов в значительной мере являются прирожденными и вместе с тем — продуктом социальной среды.

*Проблема свободы и творчества.* Для материализма XVII—XVIII вв. характерно отрицание свободы воли и подчинение человеческой деятельности необходимости. По Гоббсу, свободы воли не существует, так как она определяется мотивами, которые в свою очередь определяются потребностями и знаниями о способах их удовлетворения. Нет свободы воли, но возможна свобода человека. Господство в мире необходимости не исключает борьбы мотивов и способов их удовлетворения. Свобода, следовательно, — это отсутствие внешних препятствий для действий людей, определяемых объективными причинами (необходимостью), которые осознаются как мотивы и доводы.

Спиноза также отвергает учение о свободе воли, не отрицая при этом возможности свободы для человека. По его мнению, в человеческой душе нет никакой абсолютной или свободной воли, ибо ко всякому желанию она определена причиной, которая в свою очередь обусловлена другой причиной и т. д. Человек не может что-либо делать или не делать, руководствуясь только волей, ибо ее способности ограничены разумом. Понятие свободы не противоречит у него понятию необходимости. Спиноза различает свободную необходимость, определяемую природой вещи, и вынужденную необходимость, или принуждение, обусловленную извне. То, что «существует по одной только необходимости своей собственной природы и определяется к действию только самим собой»<sup>15</sup>, есть субстанция, природа, бог. Природа, следовательно, свободна, ибо ее бытие обусловлено собственной сущностью.

В отличие от самодетерминирующей субстанции (природы, бога) каждая отдельная вещь детерминируется внешне, извне. Поэтому человек свободен, если его действия согласуются с собственной сущностью и сущностью природы, частью которой он является. Человек неизбежно подвержен воздействиям внешних объектов, необходимо следует общему порядку природы, повинуетея ему и приспосабливается к нему. Но если человек не может избежать зависимости от природы, то как возможна его свобода? Согласно Спинозе, путь к свободе — преодоление чувств, страстей могуществом

---

<sup>15</sup> Спиноза Б. Избр. произв. М., 1967. Т. 2. С. 592.

разума, познания. Только разум или познание природы делает человека свободным. Поэтому «последняя цель человека, руководствующегося разумом, т. е. высшее его желание, которым он старается умерить все остальные, есть то, которое ведет к адекватному постижению себя самого и всех вещей, подлежащих его познанию»<sup>16</sup>.

Итак, свободу человека Спиноза трактует как господство разума над чувствами, как преодоление зависимости человека от природы посредством познания необходимости и согласия с ней. Такое понимание свободы является выдающимся завоеванием материалистической философии, но вместе с тем оно абстрактно, оторвано от главного содержания общественной жизни, ее сущности. Практическая деятельность человека не находится в поле зрения Спинозы, поскольку человек рассматривается им вне исторического развития, как природное существо, хотя и живущее в обществе. Он лишь отмечает, что общественный индивид, т. е. индивид, живущий в государстве, более свободен, чем индивид, существующий в одиночку, потому что он повинует не только себе, а сообразует свою жизнь с общими нормами. Более того, познание предполагает развитие разума и, следовательно, совершенствование физического состояния (тела), что так же невозможно вне общества. Без взаимной помощи люди ведут жалкую и почти скотскую жизнь, их разум менее совершенен, не изощрен, ибо душа остается одинокой и не познает ничего, кроме самой себя<sup>17</sup>. Поэтому самым полезным для человека является общество, в особенности состоящее из разумных индивидов, которые справедливы, верны, честны, поскольку руководствуются разумом и поэтому не желают другим того, чего не желают себе. Внешнее благо для разумного индивида состоит в том, «чтобы многие понимали то же, что и он», «чтобы их ум и желания совершенно сходились с его умом и желаниями»<sup>18</sup>. Естественное (догосударственное) состояние людей, состояние «войны всех против всех» Спиноза считает в известном смысле неестественным, противоречащим человеческой природе, поскольку по своей сути человек является существом общественным и альтруистичным. Он развивает идею о том, что всеобщее счастье — залог счастья каждого, а личное счастье есть частица всеобщего счастья. Только стремясь к личной пользе, т. е. к совершенствованию собственного разума и, следовательно, к свободе, индивиды

<sup>16</sup> Спиноза Б. Избр. произв. М., 1967, Т. I, С. 581.

<sup>17</sup> Там же. С. 79, 205.

<sup>18</sup> Там же. С. 323—324.

достигают всеобщего счастья. «Когда всякий отдельный человек всего более ищет для себя собственной пользы, тогда люди бывают всего более полезными друг другу». Однако они еще далеки «от того, чтобы все легко могли всегда руководствоваться указаниями только разума, ибо каждого влечет его желание и весьма часто скупость, слава, зависть, гнев и пр. так овладевают душой, что разуму не остается никакого места»<sup>19</sup>. Индивиды, влекомые страстью, находятся в руках фортуны и не могут ни достичь личной пользы, ни способствовать в этом другим. Им не чужды приниженность и самоунижение, они помимо своей воли делают то, что совершенно не знают и потому их следует называть рабами. Нет никого, «кто не желал бы жить в безопасности, вне страха», но это невозможно до тех пор, «пока каждому позволено делать все по произволу, а разуму предоставлено не больше прав, чем ненависти и гневу»<sup>20</sup>. Таким образом, в диалектике индивидуального и общественного Спиноза учитывает два момента: 1) свободное развитие индивидуального в рамках общества (более разумным и свободным является не изолированный индивид, а общественный) и 2) приоритет общественного над индивидуальным при активной роли последнего (назначение индивида — достижение всеобщего блага через индивидуальное).

Согласно Лейбницу, свобода есть самодеятельность субъекта, направляемая обоснованными мотивами. «Тем больше свободы, чем больше бывают действия на основании мотивов; тем больше несвободы, чем больше происходит действия из аффектов души»<sup>21</sup>. Следовательно, лишь тот несвободен, кто в своих действиях не опирается на суждения или, иначе, тот, кто невежествен и чьи действия преимущественно случайные (произвольные). В поведении разумного человека преобладают действия в различной степени свободные. Степень их свободы определяется уровнем сознания и самосознания субъекта. В отличие от произвольных (случайных) действий свободные действия, в которых в той или иной мере реализуется необходимость, Лейбниц называет «склонностями без фатальной необходимости». Свобода воли тем более утрачивает черты произвола, чем больше суждения субъекта определяются необходимостью и тем самым детерминируются осмысленными мотивами. Но осмысление мотивов,

<sup>19</sup> Спиноза Б. Избр. произв. Т. 2. С. 205—207.

<sup>20</sup> Там же. С. 205.

<sup>21</sup> Лейбниц Г. В. Письмо к Косту о необходимости и случайности // Фишер К. О свободе человека, Спб, 1899. С. 30.

целей, средств составляет лишь важнейшую предпосылку сознательных, целесообразных действий, а не сами эти действия. При этом свободные действия и случайные различаются не тем, что одни мотивированы, а другие нет. Все поступки человека детерминированы мотивами, но детерминация свободных поступков представляет собой бесконечную цепь опосредований как в прошлом, так и в будущем. Обозреть эту актуальную бесконечную цепочку духовных (психических) детерминаций способен лишь бог. Свобода воли, таким образом, предопределена свыше, хотя всякое человеческое решение обусловлено мотивами и может быть заменено другим решением, если оно не приводит к логическому противоречию.

Ложно направленная свобода воли, т. е. недетерминированная целесообразными мотивами, порождает зло или несовершенство. Это происходит потому, что человек делает выбор, не опираясь на необходимые для этого знания, и, следовательно, злоупотребляет присущей ему склонностью к свободе выбора. Недостаток знаний вообще, в том числе о последствиях совершенных им поступков, приводит к ошибкам, злу. Однако последнее вполне преодолимо посредством просвещения, умножения знаний. С позиций этической концепции Лейбница зло является необходимой ступенью на пути к добру, совершенству. Существующее в настоящий момент зло способствует достижению в будущем гармонии, добра, свободы, ибо свобода и есть совершенство. Ведь «самая совершенная свобода скорее состоит именно в том, чтобы не быть скованным при выборе наилучшего»<sup>22</sup>. Тем самым Лейбниц развивает идею о том, что свобода имеет исторический характер, она обусловлена прошлыми и будущими состояниями, то есть разумные или свободные действия должны опираться на знание прошлого и вместе с тем учитывать и те отдаленные последствия, к которым они могут привести. Лейбниц подходит к пониманию того, что для свободы важно познание не только необходимости, но и своей зависимости от нее и, следовательно, ответственности за свободу.

Стремление к преодолению дуализма души и тела и выяснению влияния сознания на человеческую деятельность позволило французским материалистам значительно углубить представление о свободе человека. Однако при поверхностном подходе чаще всего принимается во внимание лишь одна сторона: фатализм во взглядах на природу и общество.

---

<sup>22</sup> Полемика Г. Лейбница и С. Кларка по вопросам философии и естествознания (1715—1716 гг.), Л., 1960. С. 68.



Между тем заслуга французских материалистов состоит прежде всего в том, что, опираясь на здравый смысл и факты, они рассматривали свободу как сущностное свойство человека. Согласно Гольбаху, для человека свобода есть не что иное, как заключенная в нем самом необходимость. Французские материалисты вплотную подошли к пониманию свободы как социально-исторического явления и пытались определить политические, правовые, нравственные и даже экономические условия, соответствующие природе человека и его свободе.

Развиваемое Гольбахом представление о свободе человека является по своей сути противоречивым, двойственным. С одной стороны, человек как часть природы «в каждое мгновение своей жизни... является пассивным орудием необходимости»<sup>23</sup>. С другой стороны, он способен активно противостоять природе и причиняемым ею бедствиям, используя познанные им силы природы. «Если природа насылает на нас болезни, будем искать среди ее творений целительные лекарства. Если природа вызывает наши заблуждения, то она даст нам и противоядие, способное разрушить вредное действие заблуждений, в виде опыта и истины»<sup>24</sup>.

Поскольку воля также обусловлена природными факторами, жизнь целых народов ставится в зависимость от дурного пищеварения монарха, излишка едкости в желчи фанатика и т. д. Вместе с тем воля в большей мере зависит от различных психических факторов (идей, мыслей и т. п.), которые являются для нее более сильными мотивами, чем физиологические потребности, и поэтому сознательно-волевые решения часто оказываются сильнее чувства самосохранения. Иначе говоря, Гольбах не рассматривал поведение человека зависящим лишь от природных факторов и фатально предопределенным ими, в качестве определяющих он считал сознание людей. Размышляя о способности человека подчинять свои желанной разумной воле, Гольбах доказывал, что поведение человека в первую очередь зависит от общественного строя, при котором он живет, а также от его социального статуса, но не интеллектуальных возможностей или темперамента. Однако это не исключает также и того, что «иногда достаточно одного слова, чтобы изменить весь ход жизни человека и навсегда определить его наклонности», а «хорошая книга, тронувшая сердце великого государя, может стать мо-

---

<sup>23</sup> Гольбах П. А. Избр. произв. М., 1963. Т. 1. С. 119.

<sup>24</sup> Там же. С. 257.

гущественной причиной, которая с необходимостью повлияет на поведение целого народа»<sup>25</sup>. Поэтому воспитание, мораль, законодательство, религия, необходимым образом воздействующие на волю людей, призваны преодолеть природные страсти и желания и побудить их к добродетели. «Именно разум дает человеческому роду законы, которые называют естественными, поскольку они определяются нашей природой»<sup>26</sup>. Общественная жизнь, основанная на общественных законах, т. е. законах, соответствующих природе человека, является залогом свободы и счастья людей. «Если бы при решении вопросов политики... стали считаться с природой человека, то можно было бы сделать государства счастливыми, могущественными и процветающими под руководством просвещенной власти»<sup>27</sup>.

Руссо считал, что свободными и равными люди были только в естественном состоянии. Имущественное неравенство, возникшее вследствие совершенствования способа труда и его орудий породило несвободу, которая резко возросла с появлением частной собственности и государства и достигла наивысшей степени в деспотическом государстве, где свободен только монарх. Рожденный свободным, человек между тем оказывается «повсюду в оковах». По его мнению, путь к политической свободе лежит через свержение деспота бесправным большинством и установление прямой демократии, а к экономической свободе — через распределение собственности между гражданами в размерах, необходимых для их жизни. «Государство разума» Руссо по сути является предвосхищением буржуазного гражданского общества, сделавшего в XVIII в. «гигантские шаги по пути к своей зрелости» (Маркс), в котором отдельный человек выступает освобожденным от природных, сословных и иных связей.

Подметив фактическое неравенство индивидов, материалисты XVII—XVIII вв. свели его по существу к неравенству умов, которое объясняли неравенством воспитания. Поэтому путь к справедливому обществу — это путь к царству разума (достигаемому посредством воспитания и просвещения не только народа, но и государей), в котором они обретают свободу, равенство, счастье. Исходным пунктом анализа общественной жизни выступает у них изолированный абстрактный индивид, не возникающий в ходе истории, а как бы создан-

---

<sup>25</sup> Гольбах П. А. Избр. произв. Т. 1. С. 231, 235.

<sup>26</sup> Там же. Т. 2. С. 92.

<sup>27</sup> Там же. Т. 1. С. 578.

ный самой природой, и поэтому законы общественной жизни суть законы человеческой природы, данные разумом. Даже Смит, первым поставивший в центр экономических исследований сферу производства и тем самым проложивший путь к познанию законов товарного производства, пытается найти их в особенностях человеческой природы, в склонности индивидов к торговле и обмену. Однако такой подход к анализу общественной жизни имел историческое оправдание и был для того времени революционным, ибо выражал в теоретической форме бунт более высокой организации общественной жизни против устоев феодализма.

Проблема *исторической закономерности и социального прогресса* решается в материализме XVII—XVIII вв. с позиций рационализма и в этом смысле является продолжением начатого в эпоху Возрождения преодоления провиденциализма. С этих позиций история есть имманентный процесс, т. е. процесс реализации естественных законов, разума и т. д. Согласно Гольбаху, «все, что мы делаем для изменения своего существа, является лишь длинной цепью причин и следствий, представляющих собой только развитие полученных нами от природы первичных импульсов»<sup>28</sup>. Провиденциалистской периодизации истории (от сотворения мира — до Христа и — после Христа) противопоставляется собственно человеческая история с ее основными вехами: *естественным* и *гражданским* состояниями общества. Становление последнего связывается с возникновением имущественного неравенства и государства, высшей точкой которого является сильная абсолютистская власть, углубившая имущественное и политическое неравенство. Вследствие этого долг государства, как считает Гельвеций, состоит в реальном изменении в пользу неимущих и бедных. Он подверг резкой критике идею физиократов<sup>29</sup> о невмешательстве государства в экономическую жизнь общества. По Гельвецию, поведение и деятельность индивидов подчинены их собственным интересам, или *закону интересов*, который объединяет основные факторы, обуславливающие человеческую активность. Такими факторами, или движущими силами, являются собственные потребности

<sup>28</sup> Гольбах П. А. Избр. произв. Т. 1. С. 60.

<sup>29</sup> Физиократы — это представители буржуазной политической экономии второй половины XVIII в., положившие начало научному анализу воспроизводства и распределения общественного продукта. Они выступили с критикой меркантилизма — экономической политики раннего капитализма, выразившейся в активном вмешательстве государства в хозяйственную жизнь с целью поддержки торгового, а позднее и промышленного капитала.

и страсти, в особенности себялюбие (любовь к себе, чувство любви к удовольствиям и ненависти к страданиям). Он утверждал, что «все люди с обычной организацией способны не только испытывать страсти; они способны испытывать их в той обычной для них степени, которая достаточна для того, чтобы привести их к величайшим идеям»<sup>30</sup>. Вместе с тем Гельвеций высказал догадку о роли труда в общественной жизни, определив его как средство удовлетворения разумных потребностей и развития самого индивида.

Однако, являясь материалистами в понимании природной основы жизни человека и общества, материалисты XVII—XVIII вв. оставались идеалистами в своих попытках выяснить действительные движущие силы истории, сводя последние к идеям, мнениям законодателей, просвещенных государей и т. д. Энгельс отмечал, что в исторической области старый материализм считал действующими там идеальные побудительные силы последними причинами событий и не исследовал, каковы побудительные силы этих побудительных сил. Материалистические представления о значении среды, формирующей человека, его мораль, убеждения, сочетаются у них с идеалистической трактовкой истории, определяемой умственным прогрессом — прогрессом просвещения и знания. Разум становится высшим критерием ценности и причиной всего совершаемого человеком. Он «правит» миром. Вера в неограниченную силу человеческого разума, в его могучее влияние на развитие общественной жизни — одно из непреходящих достоинств материалистов XVIII в. (но вместе с тем и недостаток, не позволивший встать во взглядах на историю на позиции материализма).

Как заметил Маркс, действительность берется ими только в форме *объекта*, или в форме *созерцания*, а не как *человеческая чувственная деятельность, практика*<sup>31</sup>, и поэтому деятельная сторона, в противоположность материализму, развивалась идеализмом.

Экономической стороне общественной жизни значительное внимание уделяли Д. Юм и А. Смит. В отличие от материалистов, отождествлявших общество и государство, Юм рассматривает естественное состояние людей как общественный строй без государственной власти. Общественная жизнь на этом этапе основывается на естественных законах и справедливости, т. е. общем чувстве взаимной выгоды. Быть справед-

---

<sup>30</sup> Гельвеций К. А. Соч. Т. 2. С. 238.

<sup>31</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. С. 1.

ливым и, следовательно, взаимно полезным — это нравственный долг каждого и всех. Движущей силой развития общества является удовлетворение потребности в прибыли. Ее рост ведет к возникновению власти и государства, т. е. способствует общественному прогрессу.

Социально-философские взгляды Юма оказали влияние на создаваемое Смитом экономическое учение. Согласно Смитту, общество есть трудовой и меновой союз людей, связанных разделением труда как единственным способом удовлетворения их многообразных потребностей. При такой связи каждый, работая на себя, вынужден работать на других, и наоборот. Такой механизм обеспечивает независимое от государственной власти и ее формы существование общества, ибо общественное заранее задается индивидам их деятельностью, включенной в общую систему разделения труда. Хотя последняя есть продукт собственно истории (и в этом смысле искусственна), она функционирует собственным образом, независимо от тех целей, которые преследуются индивидами. Смит выделил в скрытой структуре буржуазной экономической системы, или гражданского общества, три основных класса: наемных рабочих, капиталистов, землевладельцев, различавшихся формой и уровнем дохода (соответственно — заработная плата, прибыль, рента). При этом он обратил внимание на то, что в этом обществе индивиды становятся жертвами разделения труда, т. е. односторонними индивидами в силу их узкой специализации.

Идея исторического прогресса большее развитие получает у французских просветителей XVIII в., в особенности у Руссо, Кондорсе, Тюрго. Руссо первым понял значение противоречий как движущей силы развития общества. Так, разделение труда он считал не только условием прогресса, но и причиной разрушения естественной целостности и гармоничности человеческой жизни. Специализация порождает расцвет ремесел и искусств, потребность в обмене и вместе с тем усиливает зависимость человека от труда других людей, превращает его в частицу большого целого, приводит к односторонности. В результате возникают отчуждение, разобщенность людей разных профессий, противоречия между деятельностью личной и общественной. Одна из главных причин человеческих страданий — в противоречиях между наличным состоянием и желанием, долгом и склонностью, человеком и гражданином. Источником этих противоречий является социальное неравенство, обусловленное неравенством во владении землей, орудиями труда и имуществом. Выход из про-

творческой цивилизации он видит в нравственной борьбе личности с собственными слабостями и недостатками, господстве над своими страстями и чувствами, в совершенствовании людей посредством изменения форм и методов воспитания.

Кондорсе рассматривает общественное развитие как закономерную смену эпох, происходящую вследствие совершенствования человеческого разума (демиурга истории). При этом он не отрицает и другие факторы общественного развития: хозяйственные, политические и т. д. Эпоху утверждения и развития общества, основанного на частнокапиталистической собственности, он признает высшей ступенью истории человечества. Будущий прогресс, как считал Кондорсе, возможен лишь в рамках этой ступени. Однако творцом истории всегда был и остается разум.

По мнению Тюрго, в природе царит цикличность (зарождение, гибель, возрождение), а в человеческой истории происходит последовательное восхождение к совершенству. Человечество переживает то счастливые времена, то периоды бедствий, но разум постоянно прогрессирует. Он выделяет основные этапы истории общества в соответствии с типом производства. Начальным этапом человеческой истории были собирательство и охота. Переход к скотоводству породил дух собственности, потребность в рабах и власти. Земледелие привело к усилению неравенства, частной собственности, государству («политическому телу»). Разделение труда на физический и умственный способствует развитию науки и искусства. Анализируя буржуазный уклад, Тюрго вплотную подошел к осознанию классового антагонизма собственников и наемных рабочих.

Рассматривая человеческое общество как часть природы, заимствуя из естествознания законы природы и распространяя их на общественные явления, французские материалисты и просветители не смогли подняться до идеи закономерного развития общества и ввести в науку об обществе принцип историзма. Эта идея впервые была высказана итальянским философом Д. Вико (XVIII в.), обосновавшим необходимость «новой науки», не тождественной «социальной физике». В отличие от природы, созданной богом, история, согласно Вико, есть дело рук человеческих, она творится людьми. Поэтому новая историческая наука должна быть осознанием человека его собственной деятельности. Но, признавая решающее значение деятельности людей в историческом процессе, связывая закономерную смену исторических эпох (детства, юности и зрелости, которые проходят все народы, хотя

и в разное время) с борьбой различных слоев общества, завершающейся общественными переворотами. Вико объяснял закономерный характер истории действием «высшего разума», стоящего над частными целями людей. Однако в отличие от приверженности античных философов идее строго циклического движения истории он полагал, что полного повторения хода вещей в исторических эпохах нет, так как история всегда создаст нечто новое, и поэтому аналогии между различными эпохами имеют условный характер.

Трактуя историческую необходимость идеалистически и натуралистически, философы XVII—XVIII вв., в том числе и материалисты, не преодолели до конца провиденциализм, хотя последние и поставили на место божественного провидения понятие естественного закона истории и прогресса. Так, в экономическом учении Смита значительное внимание уделяется анализу механизма свободной конкуренции, названного им «невидимой рукой», которая, направляя действия производителей, управляет процессом производства, будучи по отношению к нему внешней. Индивиды соотнобразуют свою деятельность с требованиями этого механизма и тем самым становятся его «винтиками», ибо смысл в их экономическую деятельность вносится извне некой провиденциальной силой.

До французских утопических социалистов XIX в. никто не ставил своей непосредственной задачей обоснование целесообразности перехода от капитализма к новому обществу, где будет господствовать разум и счастье. Фурье, непосредственно исходя из социальной философии Просвещения и используя диалектику Гегеля, предпринимает попытку создать «социальную науку», основанную на всеобщей закономерности (принципе «притяжения по страсти»), обуславливающей естественную склонность индивидов к какому-либо виду коллективного труда. Подавляемые существующим обществом естественные страсти человека нужно направить на творческий труд, полный разнообразия и радостного соревнования, создав разумно организованные могучие трудовые армии — региональные, национальные, международные. Общество, прошедшее в своем развитии ряд последовательных ступеней (первобытность, дикость, варварство, цивилизацию), должно закономерно прийти к высшей стадии — «строю гармонии», сохраняющему нетрудовой доход, частную собственность, классы, но отличающемуся высокой производительностью труда, коллективизированным и механизированным сельским хозяйством, соединенным воедино с промышленностью. Такая организация общества приведет к ликвидации противополож-

ности города и деревни, откроет возможность формирования индивидов как целостных, всесторонне развитых личностей.

В отличие от Фурье, не вышедшего за рамки уже существующей «социальной физики», Сен-Симон делает шаг вперед, создавая «социальную физиологию», основанную на понимании общества как развивающегося целостного организма, в котором огромное значение имеет экономическая деятельность и собственность. Именно через развитие промышленности и сельского хозяйства, всемирное совершенствование производительных сил и искоренение всякого паразитизма можно проложить путь к новому, рациональному обществу — «промышленной системе», основными чертами которого должны стать всеобщее трудолюбие, равные возможности для развития и применения способностей, государственное регулирование и планирование хозяйства. Однако решающим фактором построения этого общества является формирование и утверждение новой религии, «нового христианства», основанной на принципе «все люди — братья». Сен-Симон представлял всемирную историю как поступательное движение человечества от низших форм мировоззрения к высшим: от первобытного идолопоклонства к политеизму, утвердившему рабство, далее — к монотеизму, приведшему к феодально-сословной структуре, затем — к научному мировоззрению, носителями которого являются светские ученые и промышленники, и, наконец, — к новому христианству, утверждающему разум и счастье на земле. При этом каждая ступень первоначально развивает господствующие идеи и формы собственности, затем наступает критическая (разрушительная) эпоха, создающая предпосылки для перехода к новой ступени.

Социально-философские взгляды Фурье и Сен-Симона, по мнению классиков марксизма, будучи утопическими, имели прогрессивный характер. Отличие прогрессивных утопий от реакционных они видели в том, что первые в ненаучной форме отражают тенденции действительного развития общества, а вторые — идеализируют прошлое, выдавая его за утраченный рай, который вновь надлежит обрести. Разумный, вырастающий из самой действительности идеал есть лишь духовное выражение реальной, исторически определенной направленности развития общества, и если он представляется неосуществимым, то лишь потому, что выражаемые им тенденции находятся еще в зародыше. «Поэтому человечество, — писал Маркс, — ставит себе всегда только такие задачи, которые оно может разрешить, так как при ближайшем рассмотрении всегда оказывается, что сама задача возникает



лишь тогда, когда материальные условия ее решения уже имеются налицо, или, по крайней мере, находятся в процессе становления»<sup>32</sup>.

## Тема 5. КЛАССИЧЕСКАЯ НЕМЕЦКАЯ СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Буржуазная социальная философия получает наивысшее развитие в немецкой философии, которая является вершиной и концом классической буржуазной философии, начавшейся, как отмечалось ранее, с Бэкона и Декарта. Вызов, брошенный буржуазией средневековому авторитету, оставался в силе до тех пор, пока она не добилась политического господства. К концу XVIII в. буржуазное общество достигло относительно высокой ступени, в нем уже явно обозначились свойственные ему противоречия. В Германии этот процесс осложняется теми трудностями, которые вытекают из особенностей капиталистического развития отсталой страны. Если английские и французские просветители исходили из практической потребности освобождения от феодальных пут, тормозивших социально-экономическое развитие, и шли, фигурально выражаясь, от действительности к идеям, то в Германии идейное брожение не отражалось на общественно-экономических отношениях, оказавшихся на редкость консервативными. Раскрепощение мысли по существу не доходило у них до мысли о социальном раскрепощении. Идея свободы, лишенная возможности воплотиться в действительности, отличалась абстрактно-отвлеченным, созерцательным характером и в дальнейшем вступила в конфликт с идеей национального самосознания. Восприняв с большим воодушевлением весть о французской революции, немецкие просветители, за редким исключением, признавали за ней способность гарантировать демократические свободы.

Усилия Канта и других представителей этой философии направлены на то, чтобы оптимистически истолковать противоречия буржуазного общества, гармонически вовлечь человека, брошенного в водоворот капиталистического производства, в его естественную и общественную среду. В духе восходящей буржуазии Кант своей философией теоретически оправдывал и обосновывал идеи свободы, равенства, справед-

---

<sup>32</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 13. С. 7.

ливости, человеческого достоинства, вечного мира, к которым постоянно должен стремиться род человеческий. По замечанию Маркса, философию Канта можно считать «немецкой теорией французской революции». В своей последней работе «Спор факультетов» (1796) Кант признал себя сторонником этой революции, определил ее как событие, которое «доказывает тенденцию рода человеческого к нравственному совершенствованию».

Если Кант разрабатывал философию в предреволюционный период, то Фихте был непосредственным современником французской революции. Последняя получила у него всемирно-историческое и нравственное оправдание. Философия Фихте — это философия, которая «объявила революцию историческим фактом». Именно история побудила Фихте выйти за пределы кантовской философии и в конечном счете прийти к идее социализма.

Гегель назвал французскую революцию «великолепным восходом солнца» и сохранял к ней благодарные чувства до конца своих дней, не приняв однако якобинской диктатуры. По его замечанию, французская революция «нашла свое выражение и описание в форме мысли» в философских системах Канта, Фихте, Шеллинга. Поэтому развитие немецкой классической философии нельзя понять, не учитывая связь между революционным переворотом во Франции и идеологическим движением в Германии конца XVIII — начала XIX вв.

## ИММАНУИЛ КАНТ (1724—1804)

*Проблема сущности человека и общества.* Будучи дуалистом, Кант признает двойственную природу человека. Как существо эмпирическое, человек принадлежит миру явлений, включен во всеобщую связь причинных зависимостей и подчинен необходимости; как разумное существо, он принадлежит миру noumenon, его воля подчиняется уже не физическому, а *нравственному закону* — закону практического разума. Этот разум представляет собой не что иное, как способность человека делать свою судьбу, свое бытие, однако не как данное, объективное, а как продукт творческой свободы человека. Тем самым Кант (в отличие от метафизического материализма) устанавливает единство познания и творчества, но делает это в крайней односторонней форме. Его идея творческой активности познающего субъекта есть утверждение того, что человек как чувствующее и мыслящее существо обуславливает собою все то, что может являться ему как

действительность. Эта идея связала философию Канта с социально-экономическими преобразованиями эпохи буржуазных революций.

Являясь разумным, человек сам творит свою жизнь, но не произвольно, а по определенным законам. Поэтому Кант в «Критике практического разума» стремится выяснить, существуют ли общезначимые законы воли, нравственности, которые определяют поступки людей? Все интересы человеческого разума сводятся к трем знаменитым вопросам: что я могу знать? что я должен делать? на что я смею надеяться? Эти вопросы составляют общую проблему ориентации человека в мире и касаются того, что *есть, должно быть и возможно*. В этом состоит их неразрывная связь. Вместе с тем два последних вопроса решаются им независимо от первого, от того, что мы можем достоверно знать о действительности, ибо в сфере практического (нравственного) разума человек мыслит не так, как в сфере теоретико-познавательной. Несмотря на огромное значение теоретического разума для мира явлений, практическому разуму и, следовательно, нравственной деятельности, принадлежит, по Канту, главенствующая роль. Принципы научного познания подчиняются у него нравственному долженствованию, законом которого является *категорический императив*, требующий от человека в своем поведении следовать правилу: «поступай так, чтобы максима твоя воли могла в то же время иметь силу принципа всеобщего законодательства»<sup>1</sup>.

Этот нравственный закон, утверждающий, что человек является *целью в себе самом*, индивид «дает самому себе», т. е. он подчиняется собственному закону и тем самым как активный, творческий субъект господствует над самим собой и внешними обстоятельствами. Учение Канта о примате практического разума над теоретическим вплотную подводит к пониманию того, что человек собственной деятельностью создает, творит обстоятельства, которые все больше определяют его жизнь (и историю). Вопреки исходной философской позиции, толкавшей его мысль в сторону солипсизма и индивидуализма, Кант наряду с понятием индивида вводит понятие *родового существа, человека вообще*, или человечества, и признает всеобщие, общественные факторы развития. Об этом свидетельствует и категорический императив, которому он придает следующую формулировку: «поступай так,

<sup>1</sup> Кант И. Соч. Т. 4. Ч. 1. С. 347. В Евангелии этот закон сформулирован так: «поступай по отношению к другим так, как ты желаешь бы, чтобы другие поступали по отношению к тебе».

чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого так же, как к цели, и никогда не относился бы к нему только как к средству»<sup>2</sup>. *Родовое, общечеловеческое* у Канта явно *доминирует над индивидуальным*, ибо только человеческий род является бессмертным, может достигнуть полного развития всех задатков, заложенных в природе человека, и приблизиться к осуществлению нравственного идеала.

Вслед за Руссо, он рассматривает «общественный договор» как основание гражданского общества и государства, но трактует его в соответствии с требованиями категорического императива. С этих позиций то решение, которое народ не мог бы принять относительно самого себя, не может быть принято и законодателем в отношении народа<sup>3</sup>. Продолжая просветительские традиции в области государства и права, Кант пытается выяснить корни обнаруженного им в договорных теориях противоречия между замыслом и результатом, в частности, причину того, почему у Руссо право, противопоставленное произволу Гоббса, в итоге низводится до нового произвола. Корень этого противоречия он усматривает в понимании материалистами человека вообще как разумного эгоиста, единственной внутренней безусловностью которого является его интерес, стремление к выгоде. Такой человек не знает никаких других побудительных сил, кроме влечений, а в их иерархии — ничего другого, кроме стремления к счастью и благополучию. Согласно Канту, исходным пунктом социальных концепций должно стать представление об индивидуе как о существе, способном быть «господином самому себе» и поэтому не нуждавшемся в авторитетной опске. Его разум — это не только средство достижения жизненных благ, но и внутренний законодатель, предписания которого могут быть мерилom истинности общественных требований. Лишь в той мере, в какой индивиду удается «дать закон себе самому», он становится субъектом, способным противостоять любой чужой воле, возведенной в закон.

По Канту, человек вообще осознает, в чем состоит его долг, и это сознание (а не разумный эгоизм) позволяет ин-

---

<sup>2</sup> «Золотое правило», связанное с именами Хилсела, Фалесса, Конфуция, в его распространенной формулировке таково: «не поступай по отношению к другим так, как ты не хотел бы, чтобы они поступали по отношению к тебе». В Евангелии оно дано в формуле: «не делай другому того, чего не хотел бы, чтобы делали тебе».

<sup>3</sup> Кант И. Соч. Т. 4. Ч. 1. С. 96.

дивидам подчинять себя неходящему от разума категорическому императиву и совершать по собственной воле то, что они обязаны совершить.

Основным принципом политической организации, по Канту, является разделение власти на законодательную, исполнительную и судебную. Благодаря этому возможна высшая степень согласованности государства и права и, следовательно, превращение государственной власти в общественное благо. Для участия в законодательной власти необходимо быть гражданином и отвечать следующим требованиям: 1) не повиноваться иному закону, кроме того, на который дано согласие; 2) быть равным с другими перед законом; 3) иметь гражданскую самостоятельность, т. е. ни материально, ни юридически не зависеть от чужой воли. Тем самым Кант исключает из числа полноправных граждан всех тех, материальное существование которых зависит не от них самих (подмастерьев, оброчных крестьян, домашнюю прислугу, рабочих и т. п.). Лишив их избирательного права, он сохраняет за ними остальные права, а также возможность путем приобретения гражданской самостоятельности стать гражданами. В отличие от Руссо, Кант отрицательно относился к непосредственной народной демократии, основанной на слиянии законодательной и исполнительной власти, поскольку народ одновременно законодательствует и осуществляет управление. Главным в политической организации общества он считал не форму государства, а форму правления и был сторонником парламентарной, представительной системы правления, строго придерживающейся принципа разделения властей, как основы правового государства.

В соответствии с требованием категорического императива народ имеет право судить о том, насколько правовые законы согласуются с его волей, но он не имеет права на сопротивление незаконным действиям власти. Добиваясь возведения в закон своей воли посредством восстания, «народ совершает величайшую несправедливость, ибо этот способ (если его принять в качестве максимы) делает ненадежным всякое правовое устройство и приводит к состоянию полного отсутствия законности, где всякое право по меньшей мере перестает иметь действие»<sup>4</sup>. Кант считал закон священным, а законодателей непогрешимыми и утверждал, что властелин не имеет в отношении подданных никаких обязанностей, к

---

<sup>4</sup> Кант И. Соч. Т. 4. Ч. 1. С. 92.

которым можно было бы его принудить, а народ — никаких прав на возмущение, на восстание и тем более на посягательство на жизнь монарха. «Малейшая попытка в этом направлении составляет государственную измену и такого рода изменник может караться только смертной казнью как за попытку погубить свое отечество»<sup>5</sup>. Однако следует напомнить, что, не будучи сторонником общественного развития путем революции, Кант защищал завоевания французской революции. Не считая ~~буштарские~~ и революционные акции ни правомерными, ни оправданными морально, он вместе с тем признает их, но только в качестве естественной, как бы самим ~~провидением~~ назначаемой кары за деспотизм. Философия права Канта как свод категорических требований, адресованных властям, объективно тяготела к революционным формам преобразования общества, но его личностные установки противостояли этому. Моральный индивид в кантовском понимании никогда не должен стремиться к крайнему конфликту. Внутренне отчуждаясь от власти, он все-таки должен пытаться убедить ее в необходимости признания правового идеала.

Необходимость государства объясняется тем, что право как «совокупность условий, при которых произвол одного лица совместим с произволом другого с точки зрения всеобщего закона свободы»<sup>6</sup>, нуждается в носителе своей принудительной силы, без которого эта сила не может быть реализована. Будучи сторонником естественного права, он приводит его в соответствие с требованием категорического императива, получившего в области права такую формулировку: «поступай внешне так, чтобы свободное проявление твоего произвола было совместимо со свободой каждого, сообразной со всеобщим законом»<sup>7</sup>. Произвол каждого лица заключается тем самым в определенные рамки, или, иначе, ограничивается посредством государства, в особенности правового.

В системе права Кант различает частное и публичное право. Первое охватывает отношения между отдельными индивидами, способными действовать свободно, и приобретает принудительную силу с превращением естественного состояния в гражданское общество. Публичное право включает в себя гражданское, государственное и международное право.

От права, как сферы легального соблюдения требований категорического императива, Кант отличает мораль, как сфе-

---

<sup>5</sup> Кант И. Соч. Т. 4, Ч. 1, С. 242.

<sup>6</sup> Там же. С. 140.

<sup>7</sup> Там же.

ру их нравственного соблюдения<sup>8</sup>. Способность поступать согласно этическому долгу называется добродетелью. Этический долг — это долг перед собой и долг перед другими людьми. Первый требует уважения себя и сохранения собственного достоинства, второй — уважения других и сохранения их достоинства. Ни один индивид не может пользоваться другим индивидом как средством; он обязан признавать достоинство каждого человека, оказывая всем уважение. Этический долг, в отличие от правового, выполнение которого осуществляется посредством внешнего принуждения, подчинен только свободной воле индивидов.

Таким образом, социально-историческое содержание общественной жизни Кант сводит к борьбе между чувственной природой человека (его влечениями, эгоизмом, склонностью творить зло) и моральным долженствованием, исходящим из умопостигаемого мира.

*Проблема индивида и общества.* В отличие от Локка, утверждавшего, что человеческая природа достигает полного развития прежде всего в индивиде, одаренном разумом, Кант связывал полную реализацию человеческих задатков и склонностей с бессмертным родом. По Канту, индивиды вступают в договор в качестве существ не разумно-эгоистических, а моральных. Первое требование общественного договора состоит в том, чтобы любое по форме государство обращалось с отдельным человеком, как с индивидом, который без всякого принуждения осознает долг «не делать другого средством для достижения своих целей» и способен исполнить этот долг. Ни одна существующая в обществе инстанция не вправе предписывать индивиду, ради чего он должен жить, в чем ему следует видеть личное благо и счастье. Правление, «при котором подданные, как несовершеннолетние, не в состоянии различить, что для них действительно полезно или вредно.., есть величайший деспотизм»<sup>9</sup>. Даже став преступником, индивид не должен подвергаться деспотической опеке, лишаться права на моральную самостоятельность. Принуждающая власть и в данном случае может действовать предельно безлично, исключая «презумпции виновности» и обвинения на основании «моральных подозрений». Таким образом, в тео-

---

<sup>8</sup> Поступок является легальным, если индивид, объективно не нарушая предписаний нравственного закона, выполняет его по иному побуждению (честолюбию, страху, стремлению к счастью и т. д.). Моральный поступок предполагает совпадение требования императива и сознательного его уважения.

<sup>9</sup> Кант И. Соч. Т. 4. Ч. 1. С. 79.

рию общественного договора Кант вводит отсутствующее в ней и чуждое просвещению и рационализму понятие «внутренней свободы» индивида, его «моральной автономии». Требованиями общественного договора должны стать также государственно-правовые гарантии личных способностей, усердия, предприимчивости, соответствия между собственностью и индивидуальной заслугой. «Своим» каждого индивида может быть признано только то, что он достиг «благодаря своему таланту, прилежанию и удаче»<sup>10</sup>. Первым условием выполнения этих требований он считает равенство возможностей, достигаемое в результате уничтожения сословных, наследственных привилегий<sup>11</sup>.

Способность индивида «давать себе закон» и без всякого внешнего принуждения бороться за осуществление этого закона Кант называет «моральной автономией», а правопорядок — «социальным пространством человеческой моральности». Право и его законы должны служить гарантом невмешательства государства в процесс индивидуального самовоспитания. Лишь в той мере, в какой моральное регулирование поведения становится собственным делом каждого, государственное регулирование приобретает правовой характер. Только правопорядок, коррелирующий с моралью, по мнению Канта, может получить безусловное признание и отстаиваться индивидами с той самоотверженностью, с какой отстаиваются ими свободно выбранные принципы и идеалы.

*Проблема свободы.* Решая вопрос о том, откуда индивид берет силы для господства над самим собой, сторонники свободы воли считали, что воля принимает решение в соответствии с «тяжестью», силой мотивов. Кант обосновывает способность воли взвешивать мотивы наличием в нравственном сознании личности сверхличностного начала — категорического императива. У воли должны быть мотивы, но этими мотивами может быть только ничем не обусловленный нравственный закон. Свободная воля и воля, подчиненная нравственным законам — это одно и то же, хотя свобода и закон нравственности суть не одно и то же. Тем самым Кант стремится доказать, что морально мыслящий человек — свободен.

Свобода воли присуща всякому разумному существу, осознавшему в себе возможность определяться к действию в качестве такового, т. е. действовать по законам разума, а не на основе природных инстинктов. Поступать согласно нрав-

---

<sup>10</sup> Кант И. Соч. Т. 4. Ч. 1. С. 81.

<sup>11</sup> Там же. С. 81—82.



ственному закону во власти каждого. Но понятие собственно свободы, по мнению Канта, имеет смысл лишь при условии понимания человека как умопостигаемой сущности, т. е. как части мира ноуменов («вещи в себе»). Если нет принципиальной разницы между явлением и «вещью в себе», то нет места и для свободы<sup>12</sup>.

Будучи частью природы, человек действует в сфере сущего и его поступки целиком подчинены внешней необходимости, всякое его действие в принципе предсказуемо с той же точностью, что и явления природы. Но, как существо разумное, он свободен в своих поступках, не следует порядку вещей, а противопоставляет ему собственный порядок и даже приспособливает к нему порядок природы. Свобода и необходимость обнаруживаются в человеке, могут проявляться в одном и том же действии, но в различных отношениях. Свобода практически осуществляется в выборе поступка согласно разумному основанию и в выборе самого этого основания, общего принципа действия.

Французские философы и просветители видели практическую значимость морали в том, что она объясняет человеку, почему он оказался неспособным выполнить свой долг, вскрывает в нем самом такое начало, которое позволяет ему стать нравственным, т. е. раскрывает человеку, что и как он должен делать, чтобы быть добродетельным и иметь общественный успех. В отличие от них, Кант отстаивает чистоту морального мотива: человек обязан исполнять свой долг, не ожидая ни наград, ни внешнего блага, ни внутреннего удовлетворения. Лишь руководствуясь собственно моральными мотивами (а не благоразумием или боязнью последствий), он может постепенно стать подлинно свободным. «Дабы деяние было добрым», недостаточно, чтобы оно было лишь сообразно с нравственным законом, оно должно также совершиться ради него. Только моральный закон определяет и делает возможным свершение доброго. С одной стороны, всякое благо, или цель, признается им нравственным, если оно не противоречит моральному закону, с другой — всякая цель возникает из морали, есть ее следствие. В результате оказывается, что нравственность ни на чем не основывается, не нуждается ни в каком содержательном основании. Если должное предшествует всякой практической цели человека, то долженствование становится не только безосновательным, но и неопределенным, формальным и в конечном счете чистым

---

<sup>12</sup> См.: Кант И. Собр. соч., Т. 4. Ч. 1. С. 339.

произволом. Кант допускает три условия (три постулата практического разума) применимости, реализации категорического императива в мире явлений. Первое условие — полная автономия человеческой воли, перерастающей в нравственно ориентированную свободу. Поэтому первый постулат формулируется им так: «Ты должен, значит ты можешь». Кант выводит способность выполнения морального долга из факта его принятия индивидом, которое породило в нем чувство уважения к долгу. Однако он признает, что никто и никогда не смог бы жить только идеей долга, отказавшись от надежды на счастье. Без нее у людей не хватило бы душевных сил исполнить свой долг. Отсюда второй постулат практического разума: должно существовать бессмертие души человека. Оно необходимо прежде всего потому, что «только в прогрессе, идущем в бесконечности, можно достигнуть полного соответствия с нравственным законом»<sup>13</sup>. Поскольку люди бесконечно движутся к реализации морального идеала, постольку им необходима вера в бессмертие (т. е. вера в достижение этого идеала и надежда когда-нибудь достигнуть его), выражающаяся в их действиях.

Но укрепляются в морали только благодаря религиозной вере, или вере в бога. Не веруя в него, люди изверились бы и в законах морали. Только бог есть причина свободы воли бессмертной души. Значит, с моральной точки зрения он необходим. Тем самым религия у Канта становится моралью, совпадает с ней, а бытие божье — постулатом практического разума.

Хотя антиномия свободы осталась им не разрешенной (непонятно, почему чистая свобода не препятствует закону явлений, каким образом моральное долженствование вторгается в природную необходимость), заслуга Канта состоит в том, что он первым обнаружил надындивидуальный, социальный характер источника власти индивида над собой.

*Проблема исторической закономерности и социального прогресса.* В философии истории все усилия Канта направлены на то, чтобы открыть закон постоянного развития человечества ко все более сложным формам, к более высокому уровню нравственного совершенства. При этом Кант ставил нравственное совершенствование выше культурного развития человечества. Своеобразное подтверждение тенденции к нравственному совершенствованию человеческого рода, как

---

<sup>13</sup> Кант И. Соч. Т. 4. Ч. 1. С. 455.

впоследствии признавал Кант, он увидел в Великой французской революции.

Кант отвергал представление, согласно которому прогресс общества есть последовательное воплощение нравственной идеи, процесс, управляемый моральным разумом и реализующий в своих результатах чей-либо добрый замысел или добродетельное начало. По его мнению, моральный разум не возникает и не развивается исторически, а изначально равен самому себе и его постулаты не исходят из реальных потребностей человека и общества. Как нравственное существо, человек фактически противостоит прогрессу истории и самому себе как социально-исторически обусловленному существу, хотя он и не должен применять свой практический разум нигде, кроме истории и социальной практики. История, по Канту, должна быть (хотя и не была еще до сих пор) областью приложения нравственности, но не ее источником.

Однако в конечном счете он вводит нравственный разум в ткань исторического действия и в ход социального прогресса, расценивая его в качестве наилучшего устроителя общественной жизни. Смысл его этической концепции таков, что человек, до сих пор поступавший по логике вещей, в конце концов должен совершить выбор: либо продолжать все делать по природе и по расчету благоразумия и себялюбия и тем самым окончательно запутаться в сплетении сталкивающихся интересов и противоречий, либо совершить окончательный поворот к нравственности, отрешиться от попыток планирования своих целей. Тогда все устроится само собой.

Конечную цель мира человек находит в себе самом. Поэтому он вовлекается в поиски и в борьбу не только за личное совершенство, но и за совершенство условий своего существования. Кант указывает на внутренние, присущие обществу силы, которые, действуя спонтанно, независимо от личных устремлений, заставляют людей и созданные ими институты заключать между собой соглашение для предотвращения столкновений. Эти силы — противоречия (или антагонизм), к которым относятся честолюбие, властолюбие, корыстолюбие и т. п., заключая в себе общие для индивидов конечные цели, определяют прогрессивное развитие человечества. При этом имеет место не только внешнее столкновение, но и взаимодействие сторон антагонизмов, т. е. между легальными и моральными стимулами исторического прогресса. Результаты этого глобального взаимодействия необозримы и никакой индивид не в состоянии их предвидеть, но они все же подвигают общество по пути его прогресса. Противо-

речия являются также причиной возникновения гражданского общества, войн, торговли.

Движение человечества к гуманизму и культуре — это длительный противоречивый процесс, сторонами которого выступают повседневная деятельность людей, осуществляющих свои эгоистические интересы, и противостоящий им категорический императив. Их борьба способствует улучшению общественного устройства, которое в ходе истории должно с необходимостью смениться строем, исключающим всякое подавление личной свободы. Таким образом, сами люди по существу бессознательно создают условия жизни, принуждающие их к тому же, к чему обязывают их законы свободы.

Смысл человеческой истории, по Канту, — всестороннее развитие человека, необходимым условием которого является развитие свободы. Только в обществе, в котором его членам предоставляется величайшая свобода, а стало быть, существует полный антагонизм, может быть достигнута высшая цель природы: развитие всех задатков, заложенных в человечестве. Но человечество само должно осуществить это путем развития технических задатков, или умений, прагматических задатков, в которых через воспитание и дисциплину реализуется общение, и моральных задатков, благодаря которым проявляется умопостигаемый характер человечества. По мере поступательного движения люди все сильнее чувствуют зло, эгоистически причиняемое ими друг другу. Это ведет к необходимости правового общественного устройства, «вечного мира» между народами, который будет утверждаться путем постепенных реформ. Кант понимал идею вечного мира как идею регулятивную, но вполне реальную. Политические принципы и международные связи, которые служили бы постоянному приближению к этому состоянию, вполне осуществимы. Всеобщий мир — это задача, которая постепенно разрешается, ибо общество развивается в направлении к всемирно-гражданскому состоянию.

## ИОГАН ГОТЛИБ ФИХТЕ (1762—1814)

*Проблема сущности человека и общества.* Фихте предпринял попытку развить кантовскую философию, исходя из ее собственной основы. Этой основой, по его мнению, является принцип трансцендентального идеализма, согласно которому всякое мышление должно брать начало в субъекте. Опираясь на этот принцип, он «преодолеывает» дуализм Канта, отрицая существование «вещи в себе» и утверждая, что всякая

реальность есть продукт деятельности *Я*. Назвав свою философию наукоучением, Фихте формулирует ее основополагающие принципы: 1) первоначально *Я* дано только как *Я*; 2) *Я* противопоставляется *не-Я*; 3) *Я* противопоставляю в *Я* делимому *Я* делимое *не-Я*. Определив первый принцип как положение о единстве сознания, Фихте непосредственно из него выводит два других принципа. Единство сознания состоит в том, что *Я* полагает себя и *не-Я* в одном акте сознания. Иначе говоря, второй принцип означает, что *Я* есть противоречие. Разрешение его приводит к третьему принципу, который по существу выражает количественную способность *Я*, или способность ограничения: *Я* и *не-Я* как противоположности не могут быть упразднены, они лишь взаимно ограничивали друг друга<sup>14</sup>.

Субъект, таким образом, является одновременно действующим и познающим, причем познание выступает как момент деятельности, имеющей практически-нравственный характер: он не потому действует, что познает, напротив, *Я* познает потому, что предназначено действовать, ибо «практический разум есть корень всякого разума». Практически-деятельное отношение к предмету предшествует теоретическо-созерцательному отношению к нему и, следовательно, сознание не дано, а задано, как бы порождает себя; очевидность его покоится не на созерцании, а на действии; она не усматривается интеллектом, а утверждается волей.

По своей природе человеческое сознание является родовым, а реальная жизнь его имеет в качестве основы практическое отношение *Я* к миру. В «Нравоучении» (1797) и «Закрытом торговом государстве» (1800) Фихте разделяет нравственную и практическую деятельность, считая, что наукоучение должно быть не только теоретическим, но также и собственно практическим, включающим в себя биологические и трудовые отношения к миру.

*Я* становится практическим тогда, когда начинает осознавать природную среду (*не-Я*) как предметную, а не чувственно данную. Первоначальное практическое отношение к среде Фихте определяет как биологическое и описывает его в понятиях «инстинкт», «потребность», «удовлетворение». Инстинктивному, бессознательному *Я* изначально, от природы известны все влечения и побуждения, которые оно с необходимостью удовлетворяет, присваивая предметы среды и

---

<sup>14</sup> Фихте И. Г. О понятии наукоучения, или о так называемой философии // Избр. соч. М., 1934. Т. 1.

испытывая при этом как ощущение силы (по Фихте, «принцип жизни сознания»); так и ощущение давления, вызванного сопротивлением среды. Преодоление инстинктивного образа жизни связано с формированием самосознания и трудовых отношений к миру. В процессе накопления биологического опыта осуществляется переход от природной необходимости к человеческой свободе, от инстинктивных действий к сознательным. В отличие от животного человек «не просто гоним естественным побуждением», в его власти решить, удовлетворять его или нет. Действуя осознанно и «по правомочию своей воли», человек действует свободно, но эта свобода формальная, он остается еще зависимым от природы как источника удовлетворения своих потребностей. Между тем, природа человека такова, что он должен сам себя определять и не быть зависимым от чего-либо внешнего. Его назначение, как и назначение человеческого рода, состоит в том, чтобы реализовать себя посредством деятельности, направленной на изменение природных объектов в соответствии с человеческой природой. При этом они должны быть приспособлены к человеку так, чтобы представлять собой его зеркальные образы. Эта возвышенная задача не может быть выполнена ни отдельными индивидами, ни поколениями, но, включившись в ее осуществление, индивиды и поколения их преодолевают смерть и обретают вечность, а их имена «чтутся в мировой истории».

Однако по сути фихтевский субъект—объект оказывается субъективным. Согласно Фихте, сущность трансцендентального идеализма вообще, в особенности сущность его изложения в наукоучении, состоит в том, что понятие бытия рассматривается не как первое и первичное, а как выведенное через противоположение деятельности, т. е. лишь как отрицательное понятие. Единственно положительным для идеалиста является свобода; бытие же для него есть только отрицание первой<sup>15</sup>. В своей основе наукоучение — это учение о предназначении человека, или о свободе.

*Проблема свободы.* Французские прооветители, как известно, понимали под свободой способность и обязанность человека пользоваться собственным разумом. Поэтому общественный прогресс у них представлял собой процесс возрастания зрелости человеческого рода. Фихте соединил понятие свободы с практической деятельностью субъекта. Разумное существо как таковое есть *причина самого себя*. Из-

---

<sup>15</sup> Фихте Н. Г. Избр. соч. Т. I. С. 428.

начально, т. е. без собственного содействия, оно ничто. То, чем оно действительно станет, Я должно произвести посредством деятельности. Свобода — это самостоятельность индивидов, их способность определять бытие по собственной воле. Поэтому категорический императив Фихте таков: ты должен быть свободен! Выполняй каждый раз твое назначение! Стремись к свободе, и притом так, чтобы твоя воля к ней стала законом всеобщего поведения: ведь свобода есть сама мораль, а не только ее условие. Нет пределов развитию свободы Я, и только стремление других Я в том же направлении полагает ему естественные ограничения. Кроме этой, окончательной формулы категорического императива, Фихте еще дает несколько его формулировок: 1) «не будь никогда в отношении твоих определений воли в противоречии с самим собой», т. е. рассматривай себя и свои действия как цель; 2) «голос совести, веление: здесь ограничивай свою свободу, здесь признавай и чтить чужие цели», т. е. обращайся с другими индивидами как существующими для себя существами и не нарушай их свободы; 3) будь активен, ибо активность есть добро. Фихте призывает к активности не беззаконной, а героической, доброй. Движение к свободе — активный процесс преодоления не только зависимости от природы, но и всего неразумного, чуждого нравственному человеку (жестокости, угнетения, зла и т. д.). Таким образом, свобода есть исторический процесс разрешения противоречий между Я и не-Я. В отличие от Канта, он видит развитие свободы в создаваемой индивидами «второй природе», которая накапливается в ходе истории и ими же в ней преодолевается. Рост свободы тесно связан с ростом знания и нравственности.

Наукоучением Фихте стремился привлечь современников к признанию и защите личной свободы. С этой целью он написал в 1801 г. «Ясное, как солнце, сообщение широкой публике о подлинной сущности новейшей философии», в котором страстно отстаивал веру в способность людей стать свободными и тем самым осуществить присущий индивиду и человеческому роду закон.

Понимая под свободой способность человека предназначать себя к действию, он стремился раскрыть его как свободно действующее существо. Свобода — это причина и цель всякого действия. Как таковая, она есть формирование посредством деятельности исторического процесса, общественных отношений, а также рост господства человека над природой. Однако Фихте «растворяет» действительность в

субъекте, сутью которого становится постоянный процесс ее созидания. Иного объекта, кроме произведенного субъектом, нет и быть не может. Строго говоря, для него существует только деятельное, активное *Я*, которое в процессе развития создает себя и благодаря этой деятельности приобретает реальность, которая не может быть иной, кроме как произведенной. В непрерывном формировании по воле человека реальности, в первую очередь общественной, и состоит назначение индивидов и человечества в целом, их свобода. Тем самым он настоятельно подчеркивал коренную особенность человеческого бытия (индивидуального и родового) — его произведенность: люди сами творят себя и условия своей жизни.

*Проблема индивида и общества.* Существование разумного свободного индивида предполагает, по Фихте, существование множества свободных индивидов, или общества, ибо человек и его сознание по своей природе являются родовыми. Основой общественной жизни он считает разделение труда, однако действующее разделение труда укрепляет частную собственность и углубляет социальное неравенство и поэтому не позволяет каждому индивиду быть целью в самом себе. Путь к социальному равенству — общественное разделение труда, при котором никто не может работать на другого, не работая на себя. Основанное на таком принципе общество способно гарантировать индивидам право на определенную свободную деятельность и право собственности на средства труда, необходимые для осуществления этой деятельности. Бедняки также имеют полное право не только на собственность, но и на счастье. Он предлагает создать плановую экономику с гарантированным правом на труд и образование. «Кто не работает, тот не ест» — таков девиз Фихте.

Народ имеет право на контроль за правительством, и когда он достаточно разовьется в моральном отношении, нравственность заменит собой государство; право, церковь. К этому времени все граждане внутри каждого общества и все нации станут равными, войны потеряют смысл и прекратятся. Только тогда возникнет подлинно «естественное состояние человека», соответствующее действительной его природе и назначению<sup>16</sup>. Не будучи равными по способностям, силе, положению, индивиды в этих условиях станут стремиться не к субординации в отношениях друг к другу, а через побуж-

---

<sup>16</sup> *Фихте И. Г.* О назначении ученого. М., 1935. С. 128.



дение к идентичности — к взаимодействию и сотрудничеству. В утверждении сообщества свободных и равных индивидов и заключается, по Фихте, цель и смысл истории.

## ФРИДРИХ ВИЛЬГЕЛЬМ ИОСИФ ШЕЛЛИНГ (1775—1854)

В отличие от Канта и Фихте, философия Шеллинга, как подметил Гегель, не представляет собой стройную систему, в ней можно выделить только отдельные идеи или их комплексы, которые имеют нередко далеко идущее значение. Не выходя первоначально за рамки наукоучения Фихте, Шеллинг решает вопрос о том, каким образом субъективные представления могут совпадать с объективным, существующим вне нас? В наукоучении природа выступает как *не-Я* в явлении и, таким образом, не являясь самостоятельной реальностью, как бы низводится до призрака. Стремясь устранить этот недостаток, Шеллинг включает в абсолютное *Я* природу и прослеживает этапы ее развития в направлении к сознанию, т. е. представляет природу как форму бессознательной жизни разума, назначение которого — порождение сознания. Он полагал, что если *Я*, по Фихте, с необходимостью производит созерцание природы, то идеальное, следовательно, происходит из реального и из него же должно быть объяснено<sup>17</sup>.

С этих позиций природа — «собственная законодательница» и то, что существует в мире, есть результат деятельных и движущих принципов, заложенных в ней. Механические, электрические, химические, биологические процессы — это не воздействия или проявления особых сил, а видоизменения природы, которая бесконечно подвижна и едина в своем многообразии.

Поскольку бесконечное не может существовать иначе, как через конечное, единая природа существует в различных формах, которые появляются в силу присущего ей творческого принципа, или противоречия. Шеллинг рассматривает развитие природы не только как логический процесс, но и как действительный, естественный. Неорганическая и органическая природа суть «различные продукты, в целом образующие иерархию продуктивности», или динамический процесс, в котором магнетизм, электричество и химический процесс — ступени неорганической природы, а чувственность, раздражимость, продуктивность — органической. При этом развитие

<sup>17</sup> Шеллинг Ф. Введение в умозрительную физику. Одесса, 1933. С. 5.

неорганической и органической природы (т. е. природы в целом) представлено им впервые в виде триады: механизм — химизм — организм. Хотя целостное диалектическое понимание природы им не разработано, а дан лишь набросок отдельных диалектических представлений, не обоснованных иногда сколько-нибудь удовлетворительно, в известной мере Шеллинг предвосхитил диалектико-материалистический взгляд на природу и ее сущность. Если отвлечься от его идеализма, то неорганическая и органическая природа выступают как две ступени единой природы, достигающей вершины на ступени человека, способного мыслить.

Однако вместе с развитием природы начинается и движение духа, который вначале ничего не знает о себе и как первое проявление своей силы создает природу с целесообразностью ее форм.

В человеке природа приходит к созерцанию самой себя, а человек становится ее прирожденным сыном, но не вследствие обладания разумом, а потому что «он есть дух от духа природы и всегда будет им». Разум, объединяя иерархию природы и духа в единый мировой процесс, есть не человеческий субъективный разум, а абсолютный дух. Он сам из себя производит все природные процессы и соответствующие им формы человеческого мышления. Субъективный разум, таким образом, становится лишь частью абсолютного разума, охватывающего собой весь мир. В едином абсолютном духе объективное (природа) и субъективное (сознание) тождественны. Так от параллельности природы и духа (натурфилософии и наукоучения как частей трансцендентального идеализма) Шеллинг (после 1800 г.) переходит к философии тождества.

Если в натурфилософии исследуется, как развитие природы увенчивается появлением сознательного Я, то в наукоучении — развитие Я. В деятельности Я, вслед за Кантом и Фихте, выделяются две сферы: теоретическая и практическая. В первой сфере развитие начинается с ощущения, проходит ряд ступеней (созерцание, представление, суждение) и на ступени разума Я, осознав себя самостоятельным и самодетельным, становится практическим разумом, или волей. Воля, в свою очередь, проходит ряд ступеней развития, высшей из которых является нравственное действие, имеющее целью самое себя. По Фихте, эти два процесса могут совпасть лишь в бесконечности, где оказывается возможным осуществление познавательного и нравственного идеала. Согласно Шеллингу, идеал, недостижимый ни в теоретическом

познании, ни в нравственном деянии, может осуществиться в художественной сфере, в произведениях искусства. Художник — это гений, действующий как природа и разрешающий противоречие, непреодолимое никаким другим путем.

В природе Шеллинг видел неразвитый, «дремлющий» разум (и предпринял попытку показать, как якобы «застывший интеллект» развивается до осознания самого себя, т. е. до человека), а подлинное бытие усматривал в свободе человека, в его духовной деятельности. Мир природы и мир духа по существу образуют две ступени, различающиеся тем, что природа — это «зримый дух», а дух — «незримая природа». Мир духа — это мир человека, созданный им самим. Он есть продукт осознанной свободной деятельности, длящейся бесконечно. В отличие от человечества природа творит неосознанно, но в ее направленности к сознанию Шеллинг усматривал следы разума. Напротив, человеческий мир, создающийся осознанно, воплощает в себе значительный элемент бессознательного. Вместе с тем оба мира имеют общее основание — «абсолютную идентичность», или «бытие в себе», реализующуюся в обществе преимущественно как субъективный принцип, а в природе — преимущественно как объективный.

Однако хотя индивиды действуют свободно, в результате их деятельности возникает то, что они не замыслили и по своей воле не смогли бы осуществить. Тем самым свободные действия превращаются в необходимые (закономерные) при воздействии некоей силы, превосходящей их субъективные возможности и намерения. Эта стоящая за свободными действиями индивидов общая закономерность или «высшее намерение» и придает истории направленность и ценность.

Согласно Шеллингу, обозримому историческому развитию свойственна прогрессивность, проявляющаяся в развитии общества к правовому закону, сутью которого является гарантированная государством свобода. Поэтому современная история оказывается не чем иным, как «постепенной реализацией правового закона».

Сущность же исторического процесса в целом состоит в движении человеческого рода к свободе как познанной необходимости (т. е. абсолюта). Свободная воля людей, таким образом, оказывается фатально подчиненной целям абсолюта и превращается в осознанное продолжение бессознательной предначертанности его деяний. Диалектика необходимости и свободы сводится Шеллингом по существу к соотношению бессознательного (стихийного) и сознательного.

## ГЕОРГ ВИЛЬГЕЛЬМ ФРИДРИХ ГЕГЕЛЬ (1770—1831)

*Проблема сущности человека и общества.* Гегель создал уникальную концепцию человека, превосходящую все предшествующие концепции. Своеобразие ее состоит в том, что в ней человек последовательно выводится из закономерного развивающегося мирового целого. Тем самым его сущностные черты «предваряются» грандиозным логическим процессом развития, проходящим ступени *логики, природы, духа*. При этом ступени логики и природы выступают как предистория человека в ее гегелевском понимании. На ступени логики развитие начинается с чистого бытия, в котором диалектически содержатся предпосылки всего последующего процесса, включая появление человека. Этот процесс есть развертывание исходного *чистого бытия*, представляющее собой не проявление наличного, готового содержания, а действительное развитие. Бытие характеризуется *переходом* одного в другое (бытия в небытие, качества в количество и т. д.), составившим в последующем одну из черт человеческого мышления. Другие его черты — *рефлексия* и *саморефлексия* — суть результаты *развертывания сущности и понятия*.

*Телесность* возникает на ступени природы, которая проходит последовательный ряд этапов от *всеобщего* к *особенному* и далее к *живой индивидуальности*, служащей основой становления *мыслящей индивидуальности* — человека. Если на ступени логики дух был только мышлением в себе, на ступени природы — отчужденным *бытием для другого*, то на ступени духа он становится освобожденным духом, духом *для себя*. В философии духа три подразделения: *субъективный, объективный* и *абсолютный* дух. В учении о субъективном духе прослеживается его развитие от низших уровней души, во многом зависимой от материи, как бы просвещающей через телесность (антропология), к сознанию, т. е. душе, способной самоотражаться (феноменология), до становления личности как активном познающем субъекте с его волей, страстью, потребностями (психология).

В учении об объективном духе личность включается в жизнь общества, идущего по пути прогресса свободы, проходя этапы абстрактного права, морали, нравственности, в которой достигается более высокое единство морального с правовым, т. е. личное сливается с общественным, составляя сферы семьи, гражданского общества, государства. Развер-

нув свое содержание в сфере общественных отношений, субъект отражает его в общественном сознании — *искусстве, религии, философии* как этапах развития *абсолютного духа*. Философия оказывается высшим способом снятия отчуждения, в ней реализуется высший вид свободы. Так как наибольшей свободы, возможной для человека, государство не достигает ни для себя, ни для своих граждан, то лишь в мысли есть свобода. И эту свободу дух приобретает тогда, когда достигает своего высшего самоопределения — философии.

Гегель впервые в истории человеческой мысли предпринял попытку столь сложного, развернутого *выведения человека из целостного мирового процесса*, но в силу исходных идеалистических попыток придал ему в известном смысле фантастический характер. Эта попытка представляет собой непреходящую ценность для научного объяснения возникновения человека, познания его сущности, места в мире и перспектив существования.

Человек, таким образом, является вершиной развития логической идеи, точнее, ее выражением, проявлением и представляет собой духовное существо, способное к познанию сущности мира, трактуемого как воплощение и развитие абсолютной идеи. По Гегелю, «дух есть вообще мышление, и человек отличается от животного мышлением»<sup>18</sup>, а также волей, ибо без нее невозможно мыслить, как в свою очередь невозможно обладать волей без интеллекта, поскольку мышление и воля суть две стороны — теоретическая и практическая — способности мыслить.

Однако человек, тело и дух которого сотворены логической идеей, по существу выступает в качестве формы, в которой действует, осуществляется идея. При этом Гегель постоянно подчеркивает тождество логической идеи богу в христианской религии. Но существование высшего — бога — означает не что иное, как конечность сущности человека и его существования. В то же время на ступени абсолютного духа обнаруживается, что его философия резко расходится с христианством.

Деятельность людей он рассматривает как абстрактно-духовную, считая материальную деятельность лишь ее отчуждением. Однако в систему духовных связей включаются природные предметы как посредники в духовном развитии. Первый природный материал, который дух использует для выявления себя «вовне», — это звук (слово, речь). В слове

---

<sup>18</sup> Гегель Г. В. Ф. Философия права. М., 1990. С. 68.

один индивид существует для другого индивида и тем самым дух существует «для себя». Орудия труда, храмы, города и т. д. так же суть формы внешнего, предметного осуществления духа, его «отчуждения». В идеализации этих предметов дух познает себя, доводит до самопознания то, что ранее было погребено в его глубинах. «Предмет», который является обыденному сознанию вначале как нечто внешнее, а затем обнаруживает себя как его собственное «отчуждение», каждый раз порождается, согласно Гегелю, при определенных «духовно-исторических» условиях. Этот предмет есть не что иное, как «опредмеченная» духовная культура, как «отчужденная» совокупность духовных связей, которые существуют между людьми и с которыми индивид не может не считаться. Тем самым Гегель приблизился к пониманию общественной природы сознания, роли труда в его формировании и даже «схватил» сущность труда как сущность человека и в известном смысле понял «человека как результат его собственного труда».

Гегель первым обосновал необходимость связи политической экономии с философией, без которой она, по его мнению, не может иметь собственное лицо. В понимании предмета политической экономии он стоял выше крупнейших экономистов своего времени — Смита и Рикардо. Смит видел главную задачу политической экономии в том, чтобы описывать и систематизировать хозяйственные явления, искусственно подгоняя теорию под практику. Рикардо ограничивал ее задачу исследованием законов распределения общественного продукта. В письме Мальтусу он писал, что эту науку «следует скорее назвать исследованием о законах, на основе которых продукт труда распределяется между классами, участвующими в его создании». По Гегелю, политическая экономия должна встать над эмпирическим здравым смыслом, проникнуть вглубь экономических процессов и установить их взаимную связь. В «Философии права» он писал: «Прежде всего достойно внимания это взаимодействие, в которое сначала не верится, ибо кажется, что все представлено произволу единичного; оно имеет сходство с планетной системой, которая всегда являет взору лишь неправильные движения, но законы которой все-таки могут быть познаны»<sup>19</sup>. Поэтому задачей политической экономии является обнаружение необходимости, скрытой за маской случайностей, и только такая

---

<sup>19</sup> Гегель Г. В. Ф. Философия права, С. 235.

наука «делает честь мысли, так как она отыскивает законы, действующие в массе случайностей»<sup>20</sup>.

*Проблема труда* становится одной из важнейших проблем философии Гегеля, с которой он связывает учения о гражданском обществе и об историческом процессе. В его представлении труд есть основа формирования человека как деятельного существа, *распредмечивающего* мир и *опредмечивающего* себя в нем, или, иначе, «посюстороннее делание себя вещью». В этом процессе «рука больше, чем что бы то ни было, служит человеку для проявления и воплощения себя. Она одушевленный кузнец его счастья»<sup>21</sup>. При помощи ее предметы природы обрабатываются и превращаются в *орудия труда*, которые впоследствии направляются на *предметы труда*. Благодаря орудию субъективность труда возвышается до всеобщего: каждый может делать его подобие и также трудиться: в этом отношении оно является неизменной принадлежностью труда. Вырванное из процесса труда орудие превращается в пустую вещь, «пустое количество». В противоположность продукту труда, который, будучи созданным человеком, все-таки остается в сфере единичного, орудие труда наделяется им статусом всеобщего, так как является достоянием человечества, свидетельствует о степени господства его над природой, об уровне развития цивилизации. Орудие «стоит выше как процесса труда, так и обрабатываемого объекта, а также наслаждения, или цели... В своих орудиях человек обладает властью над внешней природой, тогда как в своих целях он скорее подчинен ей»<sup>22</sup>.

Таким образом, Гегель рассматривает «труд как сущность, как подтверждающую себя сущность человека» (Маркс), а созданные им орудия труда — как мерило развития человечества, но и человека, и труд понимает идеалистически, т. е. как осуществляющее себя посредством познания собственной сущности мышление.

Благодаря гениальной догадке о том, что труд есть сущность деятельного человека, Гегель понимает гражданское общество как совокупность общественных, экономических отношений, хотя и не делает вывод об их объективности, независимости от воли и сознания людей, выискивая в них нравственное и правовое содержание. Гражданское общество представляет собой единство различных лиц, каждое из которых есть цель для себя, а все остальные — средство для его цели.

<sup>20</sup> Гегель Г. В. Ф. Философия права. С. 231—235.

<sup>21</sup> Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. М., 1959. С. 168.

<sup>22</sup> Гегель Г. В. Ф. Политические произведения. М., 1978. С. 290.

Однако эта особенная цель посредством соотношения с другими приобретает форму всеобщего, т. е. удовлетворяет также и других. Вступив в общественную связь, частные лица поднимаются из сферы единичного и перестают руководствоваться индивидуальной волей. Над ними господствует всеобщая, или чистая, воля, которую можно осознавать или не осознавать, но которой нельзя пренебречь. В «Феноменологии духа» Гегель отмечает, что каждое единичное сознание поднимается из уделенной ему сферы, в этой обособленной массе не находит более своей сущности и своего произведения, а понимает свою самость как понятие воли, все массы — как сущность этой воли и тем самым может претворить себя в действительность также лишь в труде, который есть совокупный труд»<sup>23</sup>. Гегелевская идея о чистой воле содержит в себе догадку о том, что в основе трудовой деятельности лежит некая не осознаваемая ими объективная закономерность.

Основным моментом, ядром гражданского общества является система потребностей, опосредованных трудом. С этих позиций Гегель проводит сравнение человека с животным. «Животное есть нечто частное, оно обладает инстинктом и ограниченными средствами удовлетворения своих ограниченных потребностей, переступить которые оно не может.... Человек... доказывает свою всеобщность прежде всего созданием многообразия потребностей и средств, а затем расчленением и разделением конкретной потребности на отдельные части и стороны».

Как реальное наличное бытие, потребности и средства суть «бытие для других, потребностями и трудом которых взаимно обусловлено их удовлетворение», в силу чего «все частное становится таким образом общественным. ... Средства удовлетворения человеческих потребностей добываются потом и трудом человека», который «посредством многообразных процессов специализирует для этих многообразных целей непосредственно предоставляемый природой материал... Труд отдельного человека упрощается благодаря разделению, а в результате увеличивается умение в его абстрактном труде и количество произведенных им продуктов. Вместе с тем эта абстракция в области умения и средств завершает зависимость и взаимоотношения людей в деле удовлетворения остальных потребностей, превращая это в полную необходимость... Абстракция в производстве делает, далее, труд все более механичным, и в конце концов оказывается, что чело-

---

<sup>23</sup> Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа, С. 315.



век может уйти и уступить свое место машине»<sup>24</sup>. И далее. «Природа приходит к человеку как нечто уже переработанное им и является поэтому чем-то двойственным... Производители в значительно большей степени, чем потребители, заняты ростом разнообразия потребностей, открытием новых средств и тем, чтобы потребности потребителей все время росли... Удовлетворение потребностей зависит от труда, ... самого человека и его деятельности, а не от того, что дает доброго природа»<sup>25</sup>. Из вышеизложенного следует, что Гегель вплотную подходит к пониманию человека как универсального социального существа, в силу способности к труду неограниченно развивающего свои потребности и средства их удовлетворения и, следовательно, производящему и приумножающему общественное богатство («всеобщее имущество»). Он показывает, что способ участия во всеобщем имуществе обусловлен отчасти капиталом, отчасти умением, а также случайными обстоятельствами, «многообразие которых создает различие в развитии уже для себя неодинаковых природных физических и духовных способностей»<sup>26</sup>. Но и при чрезмерном богатстве гражданское общество не достигает состояния, достаточного для борьбы с бедностью, роскошь и бедность в нем неистребимы.

Это противоречие имеет необходимым следствием имущественное неравенство и наличие сословий. Им описываются три сословия: 1) субстанциональное (землевладельцы); 2) промышленное (фабриканты, ремесленники, торговцы); 3) всеобщее (высшие чиновники), различающиеся системой потребностей и средств их удовлетворения, а также видом деятельности. Высшее чиновничество, в особенности крупное дворянство, как считает Гегель, призвано обеспечить прочность и незыблемость буржуазного правопорядка, так как именно оно бескорыстно представляет интересы всех слоев общества. Прославляя это сословие, Гегель тем самым одобряет господство государственной бюрократической машины в Пруссии, призванной, по его мнению, своей политикой упорядочить экономическую и социальную жизнь, а также снять противоречия между сословиями.

От гражданского общества Гегель отличает государство как «действительность нравственной идеи». Назначение гражданского общества состоит в обеспечении и защите собственности и личной свободы, отношение же государства к инди-

<sup>24</sup> Гегель Г. В. Ф. *Философия права*. С. 235—240.

<sup>25</sup> Там же. С. 437—439.

<sup>26</sup> Там же. С. 440.

виду иное: он обладает объективностью, истиной, нравственностью и, следовательно, свободой лишь как член государства. Подобно тому как у Платона и Аристотеля только полное обеспечивает индивидам право и справедливость, так и у Гегеля свобода, право, справедливость действительны лишь в государстве, но соответствующем его идее государства как действительности свободы.

Гражданское общество — это «государство нужды и рас суда», а подлинное государство (идея государства) есть «шествоие Бога в мире; его основанием служит власть разума, осуществляющего себя как воля»<sup>27</sup>, оно есть действительное, разумное государство, ибо в нем дух реализуется сознательно, нравственность достигает объективности и действительности, а особенное и всеобщее — тождественности. Гражданское общество, таким образом, выступает в качестве момента государства, т. е. «снимается» в нем. Развитие гражданского общества предполагает наличие государства как его основания. «Поэтому в действительности государство есть вообще первое, внутри которого семья развивается в гражданское общество, и сама идея государства распадается на эти два момента»<sup>28</sup>. Формирование гражданского общества Гегель связывает со становлением буржуазного уклада.

По Гегелю, государство — правовое образование, «действительность конкретной свободы», которая состоит в том, что «индивиды не живут только для особенного интереса в качестве частных лиц, но волят вместе во всеобщем и для него и действуют, осознавая эту цель»<sup>29</sup>. Сущность современного государства, его отличие от предшествующих государств Гегель видит в том, что «всеобщее связано в нем с полной свободой особенности и благоденствием индивидов»<sup>30</sup>. По Гегелю, исторически существовавшие и существующие государства не соответствуют понятию, или идее, государства, лишь в тенденции его миссия движется к осуществлению. Он не далек от мысли о том, что необходимость государства обусловлена наличием классовых противоречий, неравенством. «Настоящее государство и настоящее правительство возникают лишь тогда, когда уже существует различие сословий, когда богатство и бедность становятся очень велики и когда возникают такие отношения, при которых огромная масса уже не может удовлетворять свои потребности так, как она

<sup>27</sup> Гегель Г. В. Ф. Философия права. С. 284.

<sup>28</sup> Там же. С. 278.

<sup>29</sup> Там же. С. 286.

<sup>30</sup> Там же.

привыкла»<sup>31</sup>. Государство необходимо для обуздания конфликтов между бедностью и богатством посредством высшего сословия — проводника воли монарха к подданным.

Как действительность конкретной свободы, государство представляет собой конституционную монархию, основанную на разделении властей: законодательной, исполнительной и государственной. В задачу исполнительной власти входит выполнение решений монарха, поддержание существующих законов и учреждений, законодательной — определение и установление всеобщего (законов), государственной — решение в соответствии с конституцией, законами. Отличительный признак государя в том, что «в нем как в индивидууме получает свое завершение (свою вершину) государство»<sup>32</sup>. Тем самым целостность государства, его единство персонифицируется, получает форму лица.

Однако, по Гегелю, разделение власти означает не утрату ею целостности, а органическое единство различных властей, при котором они исходят из мощи целого и являются его «текущими членами». В господстве целого, в зависимости и подчиненности различных властей единству и состоит внутренний суверенитет государства.

Внешний суверенитет означает, что государства относятся друг к другу как самостоятельные, свободные, независимые индивидуальности, выполняющие договоры, на которых основаны их обязательства по отношению друг к другу. Спор между государствами, если их суверенные воли не приходят к согласию, может быть решен лишь войной. По мнению Гегеля, война не есть абсолютное зло, ибо благодаря ей торжествует суверенитет государства, сохраняется нравственное здоровье народов, становится возможным прогресс общества. Именно в столкновениях суверенных волей проявляется всеобщий, мировой дух, который обладает высшим правом по отношению к правам отдельных государств и может вершить суд. С этих позиций он критикует кантовскую идею вечного мира, поддерживаемого союзом государств.

Поскольку каждое государственное устройство есть продукт духа данного народа и воплощает в себе особенную ступень его сознания, государственное устройство постоянно развивается.

В учении о государстве основополагающая идея гегелевской философии о тождестве бытия и мышления преломля-

---

<sup>31</sup> Гегель Г. В. Ф. Соч. М., 1958. Т. 8. С. 82.

<sup>32</sup> Гегель Г. В. Ф. Философия права. С. 469.

ется в тезис о тождестве разумного и действительного: «Что разумно, то действительно; и что действительно, то разумно»<sup>33</sup>. По Гегелю, действительность — это единство сущности и существования, т. е. существование, которое обладает свойством необходимости, а также и разумности. По замечанию Гейне, Гегель более точно формулировал этот тезис так: «Все, что разумно, должно быть», или «Что действительно, то разумно. Но не все, что существует, действительно...»<sup>34</sup>. Это свидетельствует о том, что его интерпретация данного тезиса, разъясняемого друзьям и ученикам, очень близка к той, которую дал Энгельс. Но поздний Гегель все больше склонялся к примирению с установившимся социальным порядком, к политическому компромиссу.

Политическая история есть поступательное движение мирового духа, осуществление его в ней посредством государства. И когда дух «получает сознание того, что он противопоставлен себе в качестве внешнего мира, чьи определения суть не что иное, как его собственные определения... он примирен с собой»<sup>35</sup>, так как вне его нет ничего, что не было бы в нем, и он как «полная целостность предметен». Это примирение духа с самим собой происходит в конституционной монархии как наилучшем государственном устройстве, которое, по Гегелю, определено природой понятия и в силу этого свободно и разумно. Однако, хотя вся гражданская (политическая) история есть развитие понятия свободы, подлинно свободен только философски мыслящий субъект, ибо вершиной развития, по Гегелю, оказывается философия. Как высший цвет духа она есть высшая реальность, завершение абсолюта.

*Проблема индивида и общества.* Индивид (единичное) трактуется Гегелем как *единство всеобщего, особенного и единичного*. Такая концепция единичного содержится в учении о понятии, где всеобщее, особенное и единичное представлены как последовательные, все более богатые ступени развития. Единичное, включая в себя всеобщее и особенное, оказывается не простейшим, а, напротив, высшим по сравнению с всеобщим и особенным уровнем развития понятия. Всеобщее и особенное — моменты становления единичного.

Рассматривая в «Феноменологии духа» становление и развитие индивидуального сознания, Гегель отмечает, что субъ-

<sup>33</sup> Гегель Г. В. Ф. *Философия права*. С. 53.

<sup>34</sup> Гуйга А. Гейне оказался прав // *Коммунист*. 1983. № 18. С. 108—

<sup>35</sup> Гегель Г. В. Ф. *Философия права*. С. 482.

ективный дух, с одной стороны, соотнобразуется с теми обычаями, нравами, образом мыслей и т. д., которые он застает готовыми, с другой — он познает себя самостоятельным по отношению к ним и соотнобразует предметное с собой. В первом случае речь идет о форме сознательной индивидуальности вообще, т. е. об усвоении всеобщего как такового, во-втором — об индивидуальной форме усвоения, состоящей в том, что действительности сообщается некоторая специфическая модификация, не противоречащая ее сущности. Исходя из этого, Гегель формулирует закон индивидуальности: «индивидуальность состоит в том, что она есть в такой же мере всеобщее и потому непосредственно сливается с имеющимся налицо всеобщим, с нравственностью, обычаями и т. д., а также с ними соотнобразуется, в какой она противопоставляет себя им и, напротив, преобразует их»<sup>36</sup>. Иначе говоря, вне связи с родовым, общественным нет и не может быть индивидуальности. Она заключается не в отчуждении от всеобщего содержания, а в известном родстве, тождестве с ним. Однако это тождество не буквальное, а диалектическое, включающее способность аккумулировать всеобщее в индивидуальной форме. Всеобщее лишь в той мере становится индивидуальным, в какой оно модифицировано, преобразовано индивидом, а не просто им усвоено. Гегель подразделяет индивидов на тех, кто предоставляет обстоятельствам (всеобщему) полную свободу влияния на себя, и на тех, кто преобразует всеобщее в соответствии с его сущностью.

По Гегелю, подлинная индивидуальность — это индивид, осуществивший себя, свое первоначальное бытие (задатки) в действиях, имеющих значимость всеобщего. Он определяет индивида как единство имеющегося налицо бытия (задатки) и созданного. Задатки указывают на то, каким данный индивид может быть, если он реализует их. Наличный, *реальный* индивид — это *ставший индивид*, т. е. осуществивший первоначальную природу (задатки). Истинное бытие индивида — его действия; в них он действителен, в задатках же он потенциален, существует лишь в возможности. Пока индивид не действует, он не знает, что он есть. Как действующий, индивид принадлежит всеобщему, роду. Поэтому истинное дело, поступок есть дело «для себя» (самореализация) и вместе с тем дело «для других».

В «Философии истории» Гегель показал, что развитие индивидуальности выступает в качестве одной из важнейших

---

<sup>36</sup> Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. С. 163.

сторон исторического процесса, проходящего последовательный ряд ступеней в направлении к всеобщей свободе: В восточном мире, где свободен только властелин (деспот), индивид «растворен» в патриархальной семье (у него нет «своего» внутреннего оправдания в себе», т. е. нет прав, но есть обязанности). Становление индивидуальности происходит в греческом мире, где господствует демократия, имеющая своей основой добродетель, и граждане полиса самостоятельны, свободны и по существу не обременены «материальным трудом, который выполняли рабы»<sup>37</sup>. Вследствие этого природная индивидуальность развивается до степени свободной и «прекрасной индивидуальности». Греки совершенствуют данный им природой материал (тело) до тех пор, пока он не достигает красоты. Эта красота состоит в том, что человек властвует над своей природой, превращая «тело в совершенный орган своей воли», выражением которого служат красивые движения, ловкость, сила. Придав себе такую прекрасную форму, греки затем выразили ее в красках и мраморе. Если древнегреческий мир есть носитель идеи «прекрасной индивидуальности», то древнеримский мир означает «принесение в жертву индивидуальности, которая отдается государству» и заменяется идеей правовой личности. В римском мире власть и политика возвышаются над индивидами, подчиняют их себе. В силу этого здесь формируется личность со собственной ей свободой «в себе». Личность проявляется преимущественно через владение собственностью и равнодушна к развитию собственного духовного мира. Это абстрактная личность, подчиненная абстрактному государству и его цели. В этом абстрактном, стоящем над индивидами государстве влиятельная личность протivостоит народу как толпе, в семейных, государственных отношениях господствует насилие, которое нашло выражение в религии и играх (бои животных, гладиаторов и др.)<sup>38</sup>.

Германскому миру свойственна идея личной свободы, обретаемой в христианстве. Но в средневековом христианстве принцип «все свободны» получил лишь номинальное выражение, примирение религии с правом произошло благодаря протестантской церкви, Реформации XVI в. и только в германском протестантском мире этот принцип становится действительным.

В германском мире государство есть осуществление сво-

<sup>37</sup> Фишер К. История новой философии. Спб, 1903. Т. 8. Полумоторой. С. 29.

<sup>38</sup> Там же. С. 35.

боды не по субъективному желанию, а согласно понятию воли, или всеобщности. Хотя в греческом мире уже обнаруживается всеобщность, но особенность там еще не освобождена (субъективная цель совпала с волею государства) и не направлена к всеобщей цели. Только в государстве нового времени всеобщее связано с полной свободой особенности, полным развитием субъективности (соединением ее прав и обязанностей, свободным выбором занятий). «Государство есть единственное условие достижения особенной цели и особенного блага»<sup>39</sup> и, соответственно, развития индивидуальности, осуществляемое им через учреждения и корпорации (сословия), которые представляют индивидам занятия и деятельность, направленные на всеобщие цели. «Свобода индивидуума не должна быть чем-то единичным, она должна быть выражена и представлена в корпорациях»... В них «гражданин — мастер, человек чести и признается таковым, вне корпораций он не обладает признанием»<sup>40</sup>. Таким образом, анализируя предшествующее ему историческое развитие, Гегель настоятельно проводит идею о том, что уровень развития общества определяется тем, насколько свободно развивается как общее, так и совокупность индивидуального.

Исторические личности, гении также порождаются обществом, «как только они становятся ему нужны». Они — дух времени, «народ, время создают себе своих индивидуумов», но «благодарности эти индивиды не видят, напротив, их проклинаят, называют захватчиками, тиранами, проявляют к ним ненависть, несправедливость, зависть и т. д.»<sup>41</sup> и вообще подводятся под категорию средств как прочие индивиды. Всякое государство, образующее «шестие истории», существует для самого себя, а не для его граждан. Хотя каждый индивид как таковой имеет бесконечную ценность, является господином своей судьбы и своего назначения, история бесконечно равнодушна к их страданиям, гибели, цели.

*Проблема свободы и творчества.* Вслед за предшественниками Гегель ставит вопрос о свободе как свободе воли. Во «Введении в философию» он отмечает, что «свобода воли есть свобода вообще, а все остальные свободы являются только видами ее». Произвол и свободная воля суть не одно и то же. В первом случае воля определяется случайными, сугубо субъективными мотивами, во втором — она подчиняется закону, который сама себе дает и в согласии с которым

<sup>39</sup> Гегель Г. В. Ф. Философия права. С. 289.

<sup>40</sup> Там же. С. 462—463.

<sup>41</sup> Там же. С. 482.

действует. Овладевая своей собственной природой, подчиняя чувства разумным целям, индивид становится свободным. Если же он не свободен, то это означает, что его сущность не стала сознанием, волей, т. е. индивид еще не осознает и не осуществляет свою сущность. При этом свобода становится действительной посредством права, которое есть осуществление воли. По отношению к свободе право имеет утверждающий характер, а не ограничивающий, как полагал Кант.

Будучи непосредственным, наличным бытием свободы, право выражается в собственности как владение и обнаруживается в отношениях между собственниками. Люди не равны по телесным и духовным задаткам, это и служит причиной их имущественного неравенства и классового расслоения. Частная собственность — не историческая форма собственности, а субстанциальное воплощение свободы. Истинная свобода не связана с уничтожением частной собственности, классов и государства, она полагает прежде всего установление (господство) свободы совести, которая опирается на истинные знания. Руководствуясь ими, человек не только поступает по совести, но и делает добро. Субъективное понимание добра и зла есть мораль, а их объективную сторону составляет нравственность. Она проявляется в семье как природном единстве индивидов, в гражданском обществе как продукте взаимодействия самостоятельных индивидов, в государстве как высшем единстве семьи и гражданского общества. Государство не служит отдельной личности, а есть «действительность нравственной идеи». Оно — высшее воплощение свободы, шествие нравственной идеи по земле. Нравственным индивид может быть, став членом государства, предпочтительной и последней формой которого является конституционная монархия.

Однако, хотя свобода в историческом процессе обладает нравственным содержанием, проявляющимся через деятельность целых народов, никакое государство не достигает подлинной свободы, она торжествует только в разуме философской элиты.

В «Философии истории» Гегель определяет всемирную историю как «прогресс в сознании свободы». Свобода, охватывая сущностную сторону человека, осознается им не сразу, а на протяжении многовековой истории. Процесс осознания собственной свободы включает основные ступени: восточную, античную, германскую. На Древнем Востоке, где история начинается, свободен один только деспот; в античном мире некоторые индивиды осознают, что свобода составляет



их сущность; лишь в германском мире все осознают свою сущность и поэтому здесь становится возможной полная свобода. Первая ступень есть деспотизм, вторая — демократия и аристократия, третья — монархия.

Поскольку для свободы духа необходимо, во-первых, чтобы он знал об этом, во-вторых — чтобы сам сделал себя таким, свобода оказывается его собственным делом и достигается посредством государства, которое есть действительность свободы. При этом каждое государство — это продукт собственного духа данного народа и ступени развития сознания его духа. Выявляя свой дух, народ приобретает историю и свободу. Однако достижение истинной свободы — длительный и поступательный процесс, в котором «ни одна ступень не может быть пропущена»<sup>42</sup>. Свободное, совершенное государство (конституционная монархия), в котором все «моменты свободы развиты и каждый момент обладает своим собственным существованием»<sup>43</sup>, есть результат высокой культуры, которую еще нужно создать.

Свободно судить и поступать индивид может лишь потому, что его индивидуальная способность к свободе имеет социальный характер. Свобода означает овладение собственной природой, но оно осуществляется не непосредственно, а опосредованно, через общественное овладение силами природы. Согласно Энгельсу, Гегель «первый правильно представил соотношение свободы и необходимости» (хотя и свел свободу человека и самого человека к самосознанию). Во-первых, он включил в процесс познания необходимости практику, но как абстрактную деятельность мышления, полагающего себя волей. Во-вторых, утверждая, что действительность в своем развитии являет себя как необходимость, он тем самым показал, что необходимость столь же разнообразна, как и сама действительность. В-третьих, Гегель вплотную подошел к пониманию особой формы необходимости, господствующей в обществе и имеющей исторический характер. Однако, понимая свободу как осознание необходимости и как овладение ею, он в конечном счете приходит к идее божественного провидения, которое заранее все предопределило в человеческой жизни и его истории. Индивид, которому было обещано, что через познание сущности исторического процесса он может быть действительно свободен, подавлен вселенским фатализмом, выраженном уже в положении Гегеля о

---

<sup>42</sup> Гегель Г. В. Ф. *Философия права*. С. 469.

<sup>43</sup> Там же.

том, что «первые проявления духа виртуально содержат в себе всю историю». Весь путь мирового духа предначертан, так что самостоятельность индивидов, свобода их воли остается формальной.

*Творчество человека*, базирующееся на его свободе, Гегель также понимает *противоречиво, двойственно*. Прежде всего оно характеризуется той же всеобщностью и бесконечностью, какие присущи логической идее, ибо человек есть ее высший результат. Это особенно ярко проявляется в трактовке им искусства, религии, философии как трех форм абсолютного духа, различающихся тем, что в искусстве дух созерцает себя в чувственных образах, в религии он переживает себя в самоуглубленных представлениях, а в философии дух мыслит себя в научных понятиях. Если в искусстве заключена истинная красота («прекрасное в природе — только рефлекс красоты, принадлежащий духу»), то в философии заключена истинная свобода (только в понятии, в мысли есть свобода). Философия есть высший способ постижения духом своей сущности, итог развития действительности, наиболее существенное знание о вселенной, выражающее весь путь, пройденный абсолютom.

Творчество, таким образом, есть фундаментальная сторона саморазвивающейся логической идеи и потому творческой природой обладает по сути не человек, а идея. Тем самым творческая природа человека утрачивает смысл, ибо все, что создает человек, в действительности творит мировой дух, хотя и *посредством* человека. Человек, поэтому, низводится до пассивного существа, «пешки», которым управляет логическая идея. Он подавлен фатальной мощью абсолюта, безжалостного к индивидам и целым народам. Даже действия всемирно-исторических личностей в действительности не есть героические, творческие действия. Подлинное название их активности, как замечает Гегель, — «пассивная жертва». Борьба реальных интересов происходит лишь в сфере явлений, в сущности же претерпевает метаморфозы некая мистическая субстанция — мировой дух, переход которого от одной фазы к другой знаменуется катастрофами в жизни народов. Гибнет самое благородное, самое прекрасное, но это, по Гегелю, неизбежно: какая бы замечательная идея ни была воплощена народным духом, сыграв свою роль, она приводит к упадку тот самый народ, который ею был прежде возвышен.

*Проблема исторической закономерности и направленности социального прогресса.* В центре социальной философии

Гегеля идея *единого закономерного исторического процесса*. В «Философии истории» он определяет ход развития мирового духа как ход развития человечества, ступенями которого являются всемирно-исторические народы, образующие своим развитием исторические эпохи, которым предшествовало доисторическое время с всеобщей несвободой, т. е. животным произволом. Поскольку всемирная история, по Гегелю, есть «процесс развития понятия свободы», собственно история, имеющая политический характер, движется с Востока на Запад: Азия — ее начало, а Европа — конец. Основные ступени всемирной истории суть восточный, греческий, римский и германский миры, аналогичные возрастам человека, так что восточный мир есть детство, греческий — юношество, римский — зрелость (возмужалость), германский — старость (но в смысле христианского примирения)<sup>44</sup>. Народ, осознавший то состояние свободы, которое он произвел своей деятельностью, достигает высшего развития (и гибели), выступающего в качестве основы новой эпохи, новой жизни (низшая ступень, как подчеркивает Гегель, не исчезает, а лишь снимается в высшей).

Эпохой германской нации Гегель считает время, начавшееся Реформацией и оканчивающееся созданием высшей и совершеннейшей формы правления — конституционной монархии, что, разумеется, не означает конца мира, социальная жизнь продолжается, но политическая история в принципе себя исчерпала, ибо кульминация политических событий уже позади. Славянские народы, в том числе народы России, по его мнению, еще не успели обнаружить себя во всемирной истории. В этом во многом субъективном взгляде на всемирную историю и место различных государств в прогрессе свободы он возвеличил германские народы, преувеличил степень их буржуазной развитости. С философских же позиций это частично оправдано его стремлением развить представление о государстве как такой организации свободы, в которой насилие и господство введены в правовое русло, опосредованы и обузданы правом. Однако при этом преувеличивается демократичность и свобода в таком государстве, где господствует воля монарха, хотя и ограниченная законом. Периодизация всеобщей истории несет на себе печать философского идеализма и является во многом искусственной.

---

<sup>44</sup> См.: Фишер К. История новой философии, Т. 8. С. 12.

Орудием и средством мирового духа в его поступательном движении служат деятельность, интересы, потребности, страсти, хотения. В человеческом мире ничто не происходит без интереса, великое не совершается без страсти, добро не осуществляется только ради добра. Величие страсти есть вместе с тем и величие цели, вдохновляющей ее. Толчок к движению вперед в истории дают всемирно-исторические личности, без страстей которых ничто великое в мире не происходит. Эти личности знают, что «присуще их времени», ибо черпают свои цели из «источника, содержание которого скрыто и не достигло еще наличного бытия»<sup>45</sup>. Современный масштаб добродетели и морали, каким пытаются измерить такую личность, по мнению Гегеля, не годится для оценки ни самой этой личности, ни ее действий.

Ближайшей, непосредственной причиной исторических событий он считал обыденное сознание, а конечной — логические законы, внутренние управляющие им. Поэтому то, что в действительной истории выступало как процесс возникновения, развития и гибели реальных общественных форм, изображается им в «Феноменологии духа» в виде истории возникновения, развития и смены форм сознания от обыденного до философского. Как носители духа, люди на протяжении долгого периода мировой истории не знали законов, побуждающих их к деятельности. «Хитрость мирового духа» состоит в том, что индивиды, преследуя свои корыстные цели, вступая в коллизию друг с другом, не ведали, что в действительности они осуществляли процесс «самопознания духа». Но по мере приближения духа к конечной цели самопознания людей (в лице философов) стали осознавать законы, управляющие человеческим сознанием и, соответственно, историческим развитием.

Таким образом, исторический процесс по Гегелю есть бесконечное саморазвертывание разума, объективного нравственного духа, стоящего над отдельными людьми и проявляющегося в их отношениях. Этот дух охватывает правовые, политические, экономические отношения, выступающие необходимыми ступенями его развития как процесса осуществления свободы. Хотя Гегель пытается представить историю как процесс в развитии свободы, в действительности история оказывается у него сферой реализации не свободы, а необходимости. Ему так и не удалось показать, как историческая необходимость превращается в свободную деятельность rea-

---

<sup>45</sup> Фишер К. История новой философии. Т. 8. С. 33.

лизующих ее людей. Всеобщее в конечном счете подавляет свободу индивида, поглощает ее.

Гегель мистифицирует историю, изображая дело так, будто и объективный мир, и человек, и история существуют лишь для того, чтобы абсолютная идея пришла к собственному самосознанию. Однако он глубже в домарксистской философии обосновал идею общественного развития, попытался пайти реальное содержание, объективные основания исторической закономерности. Гегель рассматривает человека как общественное существо, средства и способы удовлетворения потребностей которого имеют всецело общественный характер, и тем самым как существо, которое является продуктом собственного труда. Он раскрывает особую роль труда в развитии способностей человека, определяет природу и роль орудий труда, а также современного ему разделения труда, вскрывает противоречия между личностью и обществом. Орудия труда служат показателем господства человека над природой, в то время как цели человека свидетельствуют о его зависимости от природы. Гегель обнаруживает факт несовпадения сознательно поставленных целей деятельности людей и социальных последствий их действий. Обнаруженное несовпадение расценивается им как результат действия объективных тенденций, заложенных в целенаправленной деятельности субъектов. По существу он вплотную подходит к идее существования специфически *социальной закономерности*, обуславливающей деятельность людей и проявляющейся в ней. «Во всемирной истории благодаря деятельности людей вообще получают еще и несколько иные результаты, чем те, к которым они стремятся и которых они достигают, чем те результаты, о которых они непосредственно знают и которых они желают»<sup>46</sup>. Он развивает мысль, намеченную Вико, Смитом, Кантом, о том, что разум посредством страстей и рассудочных действий заставляет людей служить всеобщему. И чем меньше в истории успела восторжествовать разумность, тем более мировой разум направляет ее через свою «хитрость», окольным путем побуждая человеческий эгоизм добровольно, и в этом смысле свободно, содействовать тем целям, которые они по своей воле не стали бы преследовать. Тем самым мировой дух принуждает людей невольно идти дорогой свободы.

Как отмечал Энгельс, диалектический метод Гегеля, будучи идеалистическим, «отличается все-таки огромным исто-

---

<sup>46</sup> Гегель Г. В. Ф. Соч. Т. 8. С. 27.

рическим чутьем». И хотя истинное отношение бытия и сознания было Гегелем перевернуто и поставлено на голову; «составившее эпоху» понимание им истории «было прямой предпосылкой нового материалистического воззрения»<sup>47</sup>. В. И. Ленин, обратив внимание на правильные мысли Гегеля об орудиях труда как показателе господства человека над природой, о практическом отношении человека к природе, большей сложности создаваемых им орудий труда по сравнению с предметами природы, отметил на полях «Философских тетрадей»: «Зачатки исторического материализма у Гегеля»<sup>48</sup>.

## ЛЮДВИГ ФЕЙЕРБАХ (1804—1872)

*Проблема сущности человека и общества.* На место гегелевского «бесконечного самосознания» Фейербах ставит человека с его мыслями, чувствами, переживаниями, который и является основой общественной жизни. *Человек — это природное существо, порожденное естественными силами, но наделенное сознанием, благодаря которому оно выделяет себя из природы и других живых существ. Однако «человек отличается от животного вовсе не только одним мышлением... Разумеется, тот, кто не мыслит не есть человек... потому, что мышление есть неизбежный результат и свойство человеческого существа... Человек не есть отдельное существо, подобно животному, но существо универсальное, оно не является ограниченным и несвободным, но неограниченно и свободно, потому что универсальность, неограниченность и свобода неразрывно между собой связаны»*<sup>49</sup>. Сознанием, следовательно, может обладать лишь такой субъект, который делает предметом собственный род, свою сущность, или, иначе, такой субъект, который, относясь к самому себе как к наличному живому роду, может познавать также род прочих вещей. Как единственное из живых существ универсальное существо, он способен «сделать космос своим предметом», т. е. вступать в отношение со всем космосом и становиться свободным, преодолев ограниченность животного отношения к природе.

Фейербах доказывает, что мыслит не душа и не мозг, а живой человеческий индивид, имеющий соответствующую телесную организацию. Дух вместе с телом и есть человек, вне связи души с телом действительного (а не воображаемого)

<sup>47</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 13. С. 496.

<sup>48</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 29. С. 171.

<sup>49</sup> Фейербах Л. Избр. филос. произв. М., 1955. Т. 1. С. 201—202.

человека нет и быть не может. Именно природа учит меня тому, что я составляю одно целое с моим телом»<sup>50</sup>. Как родовая деятельность, мышление осуществляется индивидами и в этом смысле является деятельностью индивидуальной. Но род и индивид не противостоят друг другу, ибо человек не есть «сложение двух существ»: рода и индивида. Сущность человека одна, она охватывает общее и индивидуальное. Поэтому и мерилом истины в конечном счете является «род», «человек вообще». Мнение истинно, если точка зрения индивидуальности есть точка зрения универсальности.

Однако Фейербах не поднялся до понимания того, что сознание и специфически телесная организация складываются под влиянием исторически развивающейся трудовой деятельности. Человек остается у него абстрактным, внеисторическим существом.

Фейербах говорит о социальности человека, но понимает ее как невозможность быть человеком вне общества, вне связи *Я* и *Ты*. «Отдельный человек как нечто обособленное не заключает человеческой сущности в себе... Человеческая сущность налицо только в общении, в единстве человека с человеком». Понятие сущности человека у Фейербаха все же несколько отличается от человеческой природы: вторая присуща каждому отдельному человеку, а первая имеет смысл только для социальной «клеточки» *Я* и *Ты*. Он даже подчеркивает, что человек есть не произведение человека, а продукт культуры, истории, но дальше таких замечаний не идет. Общественная жизнь, история понята им сугубо натуралистически. По существу вместо действительных людей и их действительного жизненного процесса им изображаются живые мыслящие существа, пассивно созерцающие природу благодаря своей родовой сущности. Их изменение, т. е. появление новых индивидов, обусловлено необходимостью созерцания изменений в процессе развития сущности природы. Чувственное, конкретное бытие — залог его динамичности, активности, свободы.

Вместе с тем Фейербах, в отличие от Спинозы, считает, что человек действует, с одной стороны, по необходимости, по которой он как часть природы существует, с другой — по цели, которую осуществляет в своей деятельности. Создаваемым в процессе деятельности вещам предшествуют представления, мысли о них или, иначе, цели и намерения. На основании этих представлений человек с помощью своих телесных органов и природных сил созидает новые

<sup>50</sup> Фейербах Л. Избр. филос. произв. М., 1955. Т. 1. С. 534.

вещи. При этом деятельность человека не выходит за рамки объективных причинных связей вещей, однако она не осознается им как истинно практическая, трудовая деятельность. Заслуга Фейербаха состоит в том, что, признавая действие в природе бессознательных сил (во взаимосвязи которых проявляются законы природы), он вместе с тем считает, что люди ничего не делают без сознательного намерения, желаемой цели. Стремясь преодолеть идеалистическое понимание человеческой деятельности в учениях своих предшественников, в том числе и Гегеля, он исследует целесообразную деятельность людей в ее соотношении с природной необходимостью. В хотении, желании, представлении человеку кажется, что он ничем не ограничен и не зависим от объективного мира, его законов. Напротив, в реальной (а не воображаемой) деятельности реальный (а не воображаемый) субъект постоянно убеждается в своей зависимости от объективного мира. Это происходит потому, что такая деятельность, во-первых, направлена на предметы природы; во-вторых, она есть реализация определенных целей, которые «столь же материальны, как и орудия этих целей»<sup>51</sup>; в-третьих, ее осуществляет живое телесное существо.

Различие между деятельностью природы и деятельностью человека состоит лишь в том, что природа *порождает* объекты, а человек — их *созидает*. Оба процесса являются естественными, ибо в процессе деятельности по осуществлению целей человек не выходит «из пределов природы», за рамки естественной необходимости.

По мнению Фейербаха, материалист тем отличается от идеалиста, что первоначально ставит вопрос о том, откуда берутся средства, необходимые для осуществления тех или иных целей, и лишь потом, откуда берутся сами цели. Материальное существо, как и природа, может осуществлять свои цели лишь материальными средствами. «Природа слышит только при помощи ушей, видит только при помощи глаз, мыслит только при помощи мозга»<sup>52</sup>. При этом мозг становится органом мысли лишь в том случае, если он связан с телом и головой человека, который к тому же находится в особом отношении к природе. Идеалист отдает приоритет цели перед средством потому, что цель осуществляется без помощи средств, ибо он имеет дело не с созидательной деятельностью субъекта, а с всеобщей, осуществляемой неким мировым духом.

<sup>51</sup> Фейербах Л. Избр. филос. произв. Т. 2. С. 641.

<sup>52</sup> Там же. С. 640.



Таким образом, идеалистическому пониманию человека, отождествляющему его с мыслью, самосознанием, Фейербах противопоставил трактовку человека как живого, чувственного существа, имеющего в качестве предметов деятельности независимую от сознания природную действительность. Однако он рассматривает чувственность не как практическую деятельность, а как созерцание. Созерцающий человек имеет основой своего существования природу, его познание и мышление определяются «бытием как природой». Для практического человека, напротив, природа выступает только в качестве предпосылки существования, основу его составляет исторически развивающаяся общественная практика, труд. Сознание такого человека определяется бытием, но произведенным им посредством преобразования природы и имеющим исторический характер. Лишь такой человек, а не созерцатель, может быть мерой разума.

Главную задачу эпохи и «единственное условие» социального прогресса Фейербах видел в необходимости освобождения человека от религии, процветающей «во тьме невежества, нужды, беспомощности, некультурности». Он верил в то, что наука, просвещение, разум, овладевающие «природой при помощи природы», освободят человека, изменят мысли и чувства людей. Для человечества нет другого спасения, кроме разума. И поскольку человеческий род неограничен, нет предела развитию человечества.

*Проблема индивида и общества.* По Фейербаху, человеческий индивид отличается от всех живых индивидов тем, что он тождествен с человеческим родом, т. е. в нем представлены все свойства человека вообще, рода «человек». «Понятие индивидуума... охватывает всего человека, сущность человека — одна, общая сущность сама есть сущность индивидуальная»<sup>53</sup>. В силу этого он и способен выступать в качестве меры истины. Вместе с тем свойства человеческой природы по-разному реализуются в индивидах («все мы человеки, но каждый есть другой человек»). Их реализация зависит от самих индивидов и от обстоятельств, в которых они находятся. Поэтому каждый отдельный индивид («единственный») является одновременно общественным существом («коммунистом») и индивидуальным существом («эгоистом»). Учесть все многообразие индивидуальностей невозможно, в настоящее время задача состоит в том, чтобы избавиться от толкований человека как «грешной души», заключенной в

---

<sup>53</sup> Фейербах Л. Избр. филос. произв. Т. 2. С. 883.

темницу тела, и как наделенной будто бы прирожденными словесными особенностями. Он попытался конкретно различить индивидуальности по свойственным им системам потребностей. «Данному *не-Я* соответствует лишь данное *Я* и наоборот»<sup>54</sup>. Но дальше констатации их различий он не пошел. Тождество родовой и индивидуальной сущности человека обнаруживается в стремлении индивидов к счастью, в любви к другому человеку. *Я* не может ни существовать, ни быть счастливым без *Ты*. Средством достижения гармонического общества, решающей силой общественного и нравственного прогресса является любовь, заключающая в себе сущность и цель человека. Отсюда исходный принцип общественных отношений и морали: человек человеку — бог.

Вера в бога — это вера в самого себя. Бог есть само себя утверждающее и признающее человеческое существо. «Чем я не являюсь, но чем хотел бы быть и чем стараюсь стать и есть мой бог»<sup>55</sup>. На место божества Фейербах ставит человеческий род, выступающий мерилom нравственности, и превращает этику в религию.

Поскольку счастье как таковое невозможно для отдельного индивида, стремление к нему позволяет преодолеть индивидуальный эгоизм. Правильно понятый интерес каждого отдельного индивида совпадает в конечном счете с общественным интересом и потому между ними нет конфликта.

Все люди от рождения равны, сословные и иные привилегии противоречат человеческой природе и должны быть отвергнуты. Фейербах обнаруживает противоположность интересов (социальный эгоизм) у различных классов, но объясняет ее с антропологических позиций. Так, он говорит, что «во дворце мыслят иначе, чем в хижине», что «эгоизм ныне угнетенного большинства человечества должен осуществиться и осуществит свое право и начнет новую эпоху в истории». При этом единство человеческого рода не исключает существования исторически возникших различий, противоположных интересов.

Сделав эти интересы предметом своего исследования, Фейербах мог бы в известной мере преодолеть антропологический взгляд на мораль, которая, по словам Энгельса, оказалась неприменимой нигде и никогда, ибо «скроена для всех времен, для всех народов, для всех обстоятельств». Но он застревает на абстракции «человек», не добирается до реально

---

<sup>54</sup> Фейербах Л. Избр. филос. произв. Т. 2. С. 840.

<sup>55</sup> Там же. С. 408.

существующих деятельных людей, не замечает, что окружающий их чувственный мир есть исторический продукт, результат деятельности целого ряда поколений, каждое из которых «стояло на плечах предшествующего».

Исторически прогрессивное значение социально-философских взглядов Фейербаха состоит в отрицании им идеалистически-религиозной конценции общества и морали, которую он до конца не преодолел, сведя религию к этике, а общественный прогресс — к смене форм религии. Как и французские материалисты, он понимает, что религия не может быть основой ни права, ни морали. Нравственное, справедливое не противоречит естественным человеческим способностям, которые по своей природе непорочны. Человеческие пороки были бы добродетелями, если бы условия жизни людей соответствовали их природе. Шаг, который так и не сделал Фейербах, состоит в замене культа абстрактного человека, являющегося по существу идеализированным человеком буржуазного общества, действительным индивидом в его историческом развитии.

*Проблема свободы и необходимости.* Фейербах, вслед за Спинозой, понимает свободу как *свободную необходимость*. Свобода — это не независимость от необходимости или приспособление к ней; своей основой она имеет овладение необходимостью, которая так же многообразна, как и сама действительность. Необходимость, господствующая в обществе, иная, чем в природе, но дальше этой константации он не пошел, остановившись на признании человека как высшей части природы.

Применительно к человеку это означает не что иное, как внутреннюю детерминацию деятельности человека, единство его сущности и существования. Человек поступает свободно, если он «поступает *необходимо*. Ведь только тогда поступок выливается из моей *внутренней сущности*, только тогда он представляет убедительное, адекватное и точное выражение моей сущности»<sup>56</sup>. Фейербах первым обнаружил, что свобода вырастает из противоречия человеческой сущности и человеческого существования, но рассматривал это противоречие внеесторически. «Только тот человек поступает свободно, который, несмотря на внешние затруднения и препятствия, ... отдается стихии, соответствующей его *подлинной сущности*... и утверждает ее, преодолевая все, что ей противоречит»<sup>57</sup>.

<sup>56</sup> Фейербах Л. История философии. М., 1967. Т. 2. С. 268.

<sup>57</sup> Там же. С. 268—269.

Поставив проблему свободы как проблему противоречия сущности и существования, он пришел к выводу о необходимости изменения существующих общественных условий, хотя и выводил эту необходимость из природы человека вообще. По Фейербаху, человек не рождается свободным, таким его делают время и собственный опыт. Только по мере того как люди познают «существующие несправедливости и бедствия жизни», у них возникает «стремление их устранить». Однако до тех пор, пока люди принимают наличные (существующие в настоящий момент) условия за свою родовую сущность, они не могут стремиться к лучшему будущему и превратить его в «предмет человеческой самодеятельности».

Понятие свободы относится у Фейербаха к действительному действию и к его возможности, т. е. к тому, что свободны не могут стремиться к лучшему будущему и превратить само, но действительная свобода есть единство мысленной и материальной свободы. Исходя из понимания человека как чувственного существа, для которого мышление является лишь одним из его жизненных проявлений, он дополняет духовную свободу, свободу в сфере мысли материальной свободой, свободой в сфере материальных условий. При этом «только чувственная свобода есть залог истинной духовной свободы»<sup>58</sup>, выступающей в свою очередь необходимым условием чувственной свободы.

Как единство материальной и духовной свободы, действительная свобода зависит от наличных условий жизни. «Только по назначению человеческой природы можно думать, что в каждом месте, при всякой обстановке, в каждом положении и при всякого рода отношениях человек способен свободно мыслить и исследовать, что для этого ничего другого не требуется, как только его собственная воля»<sup>59</sup>.

Хотя у Фейербаха чувственность есть созерцание, а человек — биологическое существо, его трактовка действительной свободы как единства материальной и духовной свободы является переходом от спинозовского к марксистскому, научному пониманию свободы.

\* \* \*

Философией Фейербаха завершается немецкая классическая философия, которая стремилась указать пути установления господства человека над природой и обществом и вы-

---

<sup>58</sup> Фейербах Л. Избр. филос. произв. Т. 2. С. 196.

<sup>59</sup> Там же. С. 496.

дела достаточно оснований для этого, в могуществе разума, его совершенствовании через прогресс науки. При этом разум рассматривался как синоним закономерности, целесообразности природы и восходящего движения истории к «разумной цели» (Гегель), как гарант подлинной истинности и нравственности.

После Фейербаха в западно-европейской социальной философии, с одной стороны, осуществился переход к *научной социальной философии*, преодолевшей натурализм и собственно идеализм в трактовке сущности человека и общества, с другой — явно обозначился поворот к позитивизму и иррационализму, вновь возрождавшим идеализм в истории.

## ТЕМА 6. СТАНОВЛЕНИЕ НАУЧНОЙ СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

Необходимость в научной теории общества, вскрывающей объективные законы его развития, была вызвана потребностью общественного прогресса. По мере создания буржуазией крупной промышленности и развития мирового рынка усиливаются конкуренция и анархия производства. Возникает необходимость организации производства на иных, чем анархия и конкуренция, началах, и историческое развитие делает такую организацию все более возможной. Однако ее реализация предполагает знание объективных законов общественного развития. Как главная производительная сила крупной промышленности, пролетариат самым объективным ходом истории поставлен перед необходимостью познания общественной жизни такой, какова есть сама по себе, овладения подлинной теорией общества.

В самих условиях общественной жизни (в грандиозных производительных силах, созданных буржуазией менее чем за сто лет и раскрывших огромную роль труда в жизни общества, планомерной, пропорциональной его организации в рамках отдельных предприятий, мировом рынке, проявившем общее в развитии различных стран и народов, в массовых выступлениях рабочих, свидетельствующих о выходе на арену новой политической силы и т. д.) основоположники марксизма нашли ответы на все те вопросы, которые передовая мысль человечества уже поставила. Однако правильное осознание материальных условий жизни и «выведение» из них новых теоретических воззрений было бы невозможно без глубокого анализа открытий в естествознании (в особенности

эволюционной теории Дарвина) и уже существующих учений об обществе, без критического усвоения всего того рационального, что в них было.

Маркс преодолел фаталистическую концепцию истории, в плену у которой оставался Гегель, и опроверг субъективное воззрение на историю как на результат человеческого произвола. Он показал, что главным, коренным недостатком всех прежних теорий общественной жизни является их идеалистический характер. Материализм и история в них оторваны друг от друга. С позиций субъективного идеализма, который исходит из сознания, как «если бы оно было живым индивидом», история предстает в виде истории мыслей, иллюзий субъектов, или как воображаемая деятельность воображаемых индивидов. Согласно объективному идеализму история есть развитие мысли вообще, развитие понятия. Как признает сам Гегель, он рассматривал поступательное движение одного только понятия и в истории изобразил «истинную теодицею». С позиций натурализма (материализма), первой предпосылкой истории также оказываются не действительно существующие живые человеческие индивиды, а формы и продукты мышления.

Идеалистическое понимание истории основывается, по Марксу, на трех идеях: сознание, мысль определяет 1) бытие людей, их жизнь и 2) экономический строй общества; 3) решающей силой истории являются великие личности или разум. При таком понимании из истории исключаются отношения к природе, в ней видят только политические, нравственные и иные духовные деяния и отношения. Действие, поведение, отношение людей и они сами становятся продуктами сознания. В этом случае представляется, что для того, чтобы изменить обстоятельства, в которых находятся люди, достаточно изменить лишь сознание. Так, всякое неравенство (экономическое, политическое и т. д.) рассматривается как следствие несовершенства законодательства и формы государства. Отсюда делается вывод, что путь к свободе и равенству лежит через совершенствование права, политики, приведение их в соответствие с разумной природой человека, а действительно деятельные индивиды оказываются только орудием, которым идеи или вечный разум пользуются для своего развития. Поэтому и исторические эпохи представляли как эпохи господства тех или иных принципов: эпоха аристократии — принципов чести и верности; эпоха буржуазии — принципов свободы, равенства, братства. Основа мыслей — индивид и историческая обстановка — оставались в стороне.

Маркс и Энгельс вскрыли причины идеалистического понимания истории. Как свидетельствует повседневная жизнь, все, что приводит людей в движение, должно пройти через их голову. Ничто в обществе не делается без сознательного намерения, без желаемой цели. С разделением труда на материальный и духовный и превращением последнего в привилегию господствующего класса из факта, что всякое действие совершается при посредстве мышления, делается вывод о том, что всякое действие основано в последнем счете на мышлении, т. е. делается вывод о господстве в обществе не труда, а сознания, идей. Хотя материальный труд от поколения к поколению становится более сложным, совершенным, разнообразным, «всю заслугу быстрого развития цивилизации стали приписывать голове, развитию и деятельности мозга», поскольку «планирующая работа голова имеет возможность заставить не свои, а чужие руки выполнять намеченную работу»<sup>1</sup>. Таким образом, понимание связи сознания с материальной действительностью утрачивается прежде всего в силу положения господствующего класса в системе производства: материальная деятельность масс становится средством осуществления намеченных им целей. Отсюда относительная самостоятельность продуктов мышления предстает для него как абсолютная. К тому же разделение материального и духовного труда проявляется и в среде господствующего класса: одна часть его выступает в качестве мыслителей, творцов мыслей этого класса о себе самом, другая, большая, часть — в качестве его носителей. В результате мысли господствующего класса отделяются от самого этого класса и наделяются самостоятельностью, тем самым его господство выступает на поверхности как господство мыслей. Поэтому пока труд малопроизводителен и создаваемые им орудия труда по своей производительности почти не отличаются от производительной силы человека, а производственные отношения скрыты за личными отношениями, в обществе неизбежно господствует представление о зависимости труда от мысли. К тому же следует учесть, что преобладающий в нем физический труд, как более простой, чем умственный, всегда нуждается в том или ином управлении.

Подобно тому как у отдельного индивида побудительные силы, приводящие его в действие, неизбежно должны превратиться в побуждения его воли, точно так же и все потребно-

---

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20, С. 493.

сти гражданского общества («царства экономических отношений») проходят через волю государства. Поэтому кажется, что определяющим в истории является государство (и право), а определяемым — гражданское общество. Или, иначе, экономическая жизнь и отношения таковы, каковы действующие в обществе правовые законы. Тем самым продукты человеческого мышления превращаются в основу всех человеческих действий и отношений. Ограниченность познания общественной жизни людей лишь внешней, непосредственной стороной, тем, что бросается в глаза (их желаниями, стремлениями и т. д.), создает возможность отождествления видимости и сущности, сведения ее к кажущемуся. В этом и состоит вторая причина признания независимости сознания от бытия, растворения последнего в самосознании, сведения исторического прогресса к духовному прогрессу человечества.

Классики марксизма доказали, что, хотя люди в своей деятельности руководствуются сознанием, выступающем в качестве непосредственного мотива их действий, ставят перед собой определенные цели и добиваются их осуществления, отсюда не следует, что человеческая деятельность (производство) управляется мыслью. Как необходимое условие общественной жизни, производство представляет собой не только изменение внешней природы человеком, но и преобразование самой человеческой природы, человечество само создает **объективные условия**, определяющие его развитие. При этом ни географическая среда, ни климат, ни другие естественные факторы не могут быть ведущей силой общественно-исторического процесса. Ею является человек как материальное социальное существо, обладающее «производительной силой».

Развитие производительных сил — объективный процесс преемственности, качественно отличающийся от преемственности в истории идей отсутствием свободы выбора: люди не свободны в выборе своих производительных сил. Но именно люди (а не «абсолютный дух») создают, развивают производительные силы. Поэтому историческая необходимость представляет собой единство живой и овеществленной человеческой деятельности. При этом прогресс производительных сил, в первую очередь развитие сущностных сил человека, необходимо изменяет соотношение между овеществленным и живым человеческим трудом в пользу последнего. Люди в той мере определяют условия своей жизни, в какой они (данное поколение людей) эти условия создают.

Исторически сложившиеся способности, варьируя от индивида к индивиду, вуалируют тот факт, что в целом они



всегда суть продукт развития общества, что совокупность и степеней их развития независимы от сознания и воли людей, несмотря на то, что каждый индивид сам развивает и совершенствует свои способности и потребности. Присваивая и развивая доставшиеся им от прошлых поколений производительные силы, индивиды развивают себя, свои способности и потребности. Производительные силы поэтому имеют всегда *произведенный* характер, ибо *созданы людьми* в процессе труда, и определяют направления дальнейшего развития индивидов и общества.

Важной составляющей производительных сил и показателем уровня их развития является *техника*. Другими показателями развития служат *социальная организация труда*, характер *управления* производством, степень *технологического применения науки* и т. д. Будучи средством производства (а также средством познания, реализации культурных потребностей и даже средством уничтожения), техника находится в определенном диалектическом отношении с целями, которые благодаря ей реализуются.

Однако понимание Марксом общественной жизни не имеет ничего общего с широко распространенной *технократической* концепцией истории, согласно которой определяющей силой в ней является техника. Даже негативные последствия технологического развития он рассматривал как неизбежный результат того, что производство и применение техники при капитализме определяются законом стоимости, т. е. минимумом общественно необходимого рабочего времени для ее создания и применения. Именно в этом смысле Маркс говорил о последствиях капиталистического применения техники (и рабочей силы), которые в последней четверти века признаны и буржуазной социологией.

Маркс доказал, что цели, которые ставят перед собой люди, во-первых, определяют *в конечном счете* материальными (экономическими) условиями их жизни, во-вторых, в них отражаются особые интересы класса, обусловленные его положением в системе производства. Причем господствующий класс придает своему особому интересу всеобщий характер и, пока сохраняется его господство, сохраняется и признание господства мысли над трудом.

Гениальность Маркса состоит в *открытии социальной формы материи*, абстракция которой создается им посредством исследования материального труда как выражения сущности человека и общества. Именно в истории труда он нашел ключ к пониманию всей истории общества. Материальный

труд раскрывается Марксом с помощью понятий *непосредственно и опосредованно общественного труда, физического труда, живого труда, всеобщего труда*. По Марксу, логика развития капитализма определяется усложнением труда как приложения *сущностных сил человека*, которое приводит к колоссальному росту общественного богатства, развитию непосредственно общественного содержания труда, возникновению общества, основанного на непосредственно общественном труде и общественной собственности.

В «Капитале» выражена сущность капиталистического производства в понятии *капитала как самовозрастающей стоимости*. Капитал — это совокупная рабочая сила, отчужденная от ее владельцев. Его источником служит живой труд, присваиваемый собственником средств производства без эквивалента. При отсутствии этого источника капитал не может быть самовозрастающим и образовывать основу производства. Для непосредственных производителей он есть сила, стоящая над ними и все больше отчуждающая их от самих себя, родовой и индивидуальной сущности. Экономические и личные отношения между людьми приобретают характер отчуждения, становятся вещными.

Для капиталиста капитал как накопленная рабочая сила выступает фактором его развития. *Капитал*, таким образом, *превращает способности одних в средства развития других*. Однако это развитие имеет ограниченный характер. Потребление и накопление у капиталиста подчинены капиталу; даже свое наслаждение он причисляет к его издержкам. Как отчужденная жизненная сила трудящихся, капитал по самой природе не может быть фактором развития *свободной индивидуальности*. Он не разрешает присущего антагонистическим формациям противоречия человеческой сущности и является лишь преддверием более справедливого и разумного общества, в котором совокупная мощь труда и интеллекта будет использована в качестве средства свободного развития каждого индивида.

Непрерывное превращение стоимости в капитал ведет к росту масштабов производства и, соответственно, к прогрессирующему превращению разрозненных и рутинных процессов производства в общественно комбинированные и научно управляемые. В результате развивающийся *конкретный* труд вступает в противоречие с *абстрактным* трудом, который продолжает иметь своей предпосылкой количество затраченного труда, хотя созданные капиталом средства производства уже в большей мере зависят от общего уровня развития науки и

от прогресса техники, чем от *непосредственного рабочего времени*, требующегося для их производства. Это подрывает стоимостные отношения и основанное на стоимости производство, подрывает свободную конкуренцию. Единичный труд как таковой перестает быть производительным, «в качестве производителя выступает, скорее, комбинация общественной деятельности» (Маркс).

С созданием капиталом адекватного ему способа производства частный труд все более утверждается как общественный. Обособление в рамках труда уступает место обобществлению труда, растущей организации производства как общественного на каждом отдельном предприятии. Нарастание элементов общественного труда усиливает тенденцию частнокапиталистической собственности к «коллективным формам».

Капитал по своей природе полагает пределы развитию труда и созиданию стоимости. Эти пределы заключены, во-первых, в природе рабочей силы как товара, стоимость которого ограничена строгими рамками необходимого труда; во-вторых, в ограничении производства потребительных стоимостей меновой стоимостью, т. е. в непосредственной направленности производства на интересы капитала, а не на удовлетворение потребностей индивидов и развитие их способностей; в-третьих, в уменьшении прироста относительной прибавочной стоимости по мере накопления капитала. Как отмечает Маркс, чем больше развит капитал, чем больше им уже создано прибавочного труда, тем яростнее вынужден он развивать производительную силу, чтобы увеличивать свою стоимость, хотя бы в меньшей пропорции.

Таким образом, *вызревание предпосылок социализма* происходит, по Марксу, внутри капитализма; в нем в скрытом виде существуют материальные условия производства и соответствующие им отношения общения, необходимые для создания бесклассового общества. Товарное производство, исчерпав свои возможности, заменяется в ходе мирной революции нетоварным коммунистическим производством.

С позиций марксизма социалистическая революция может осуществляться в двух формах: мирной и немирной. В предисловии к английскому изданию первого тома «Капитала» Энгельс отмечал, что Маркс пришел к выводу о неизбежности мирной социальной революции в Англии. «По крайней мере в Европе Англия является единственной страной, где неизбежная социальная революция может быть осуществлена всецело мирными и легальными средствами. Конечно, вряд ли можно ожидать, чтобы господствующие классы... под-

чинились этой мирной и легальной революции без «бунта в защиту рабства»<sup>2</sup>. В настоящее время стран с развитыми парламентскими формами, ускоряющими приспособление капитализма к новым условиям посредством усвоения лучших черт социализма: планирования, государственного регулирования экономики, коллективности труда и собственности, — значительно больше.

Капитализм в силу собственной природы постоянно ставит себе пределы развития и преодолевает их, не разрешая при этом до конца свое основное противоречие, но значительно ослабляя его под давлением классовой борьбы. Развитие по внутренней логике капитализма включает рост непосредственно общественного характера труда, ориентацию на целостного человека, увеличение стоимости рабочей силы, благосостояния рабочих и другие моменты, охватываемые процессом *социализации*, отмеченным Марксом.

Акционерные предприятия и кооперативные фабрики — это, по Марку, упразднение капиталистического способа производства в рамках самого себя. При этом кооперативные фабрики, где противоположность между трудом и капиталом уничтожается, служат показателем того, как на известной ступени развития производительных сил и соответствующих им производственных отношений с естественной необходимостью из одного способа производства возникает и развивается новый способ производства. Происходящая в настоящее время революция в производительных силах свидетельствует о гигантском росте непосредственно общественного труда и сопутствующем ему процессе обобществления собственности, т. е. о «мирном» развитии капитализма в направлении к социализму, его социализации.

## ТЕМА 7. НЕКЛАССИЧЕСКАЯ ЗАПАДНАЯ СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ XIX в.

Иррационалистами (А. Шюпенгауэром, С. Киркегором) культивируется отказ от разума как главного и наилучшего средства преобразования человеческой жизни и акцент переносится на один из иррациональных элементов психики (волю, инстинкт, интуицию и т. д.). В результате человеческое бытие и история пронизываются трагизмом и бессмысленностью.

<sup>2</sup> Маркс К. Капитал. Т. 1. С. 34. Предисловие.

Гегелевскому историзму *Шопенгауэр* противопоставил вне-историческое понимание личности и этический индивидуализм. Сущность личности образует независимая от разума воля, или слепое хотение, неотделимая от телесного существования человека и выступающая проявлением мировой воли, составляющей основу всего сущего. До появления человека и сознания мир был только *волей*; с их возникновением он становится объектом познающего субъекта, или его *представлением*.

*Мировая воля* — это единственная «безосновная» (т. е. не зависящая от закона достаточного основания) и потому свободная, могучая, иррациональная (слепая и дикая) сила, устремленная к утверждению жизни и заставляющая людей желать и действовать в этом направлении, но сама не имеющая ни плана, ни конечной цели. Она находится в состоянии вечной неудовлетворенности и, так как кроме нее ничего нет, «вынуждена пожирать самое себя». Отсюда жизнь людей полна постоянных тревог, горьких разочарований и мучений. Шопенгауэр внушает, что история есть призрак, будущее мрачно, а настоящее трагично, ибо социальная эволюция — это внутренние противоречия воли. Он стремится доказать, что основа всех человеческих несчастий имеет космический характер и никакие общественно-политические преобразования не могут улучшить жизнь людей. Страдание имманентно присуще жизни и потому устраняется не страдание, а та или иная его форма. Счастье — это лишь избавление от данной формы страдания. Имущие классы так же несчастливы, как и неимущие. Поэтому борьба между ними теряет всякий смысл. Выход он видит в отказе от желаний и потребностей, в осознании людьми, что воля везде и всегда одна и та же. Познавший это индивид отрешается от жизни, доходит до состояния полной безмятежности, аскетизма, благодаря чему вместе с жизнью данного тела исчезает и мировая воля, проявлением которой оно было. С исчезновением воли превращается в ничто и весь мир, ибо без субъекта нет объекта. С его точки зрения, интеллект достаточен для понимания внешних связей между вещами, настоящее же познание «вещей самих по себе», познание их сути возможно лишь с помощью интуиции.

Если у Фейербаха «первый объект человека есть человек» (*Я и Ты* — это элементарная социальная «клеточка»), то у Киркегора один человек для другого не может быть ни чем иным, как лишь «препятствием на его пути». В целом, универсальное ложно и неистинно, истинен лишь «единичный»,

ибо только он может вступить в значимый контакт с богом; только ему присуще «существование». Существовать — значит реализовать себя через свободный выбор как ничем не детерминированный, загадочный, внезапный, интуитивный (сверхразумный) поступок духа. Киркегор выделяет три стадии существования единичного: эстетическую, этическую и религиозную. На первой стадии индивид есть не что иное, как игрушка в руках стихии собственных эмоций, чувств, страстей или бездумного гедонизма; он «распадается на тысячи отдельных частей, подобно рассыпавшемуся легиону изгнанных бесов». Даже в любви этот «эстетический» индивид одинок и ему остается только выбор: либо пребывать в изжившем себя «эстетическом» состоянии, либо преодолеть его и перейти в иное, более высокое состояние — этическое. На этой, второй стадии жизнь индивида трагична, ибо единичное, индивидуальное влечет его к одним поступкам, а всеобщие нравственные принципы требуют от него совсем иных действий. В результате бытие становится неопределенным и индивид утрачивает в себе уверенность, что причиняет ему тяжкие страдания. Лишь тогда, когда проясняется, что человек изначально греховен и виновен и вследствие этого никогда не может быть самодостаточным и совершенным, этически мыслящий индивид обретает выход из своих противоречий и переходит к третьей, высшей стадии существования — религиозной. На этой стадии единичный, осуществив выбор и осознав себя грешником, виновным перед богом, через раскаяние утверждает себя как подлинную индивидуальность, личность. Религиозное существование индивида и есть подлинно человеческое существование. Однако и оно пронизано страхом и отчаянием. И эстетически, и этически существующий индивид приходит в отчаяние от того, что не может стать самим собой. Религиозному индивиду мучительно хочется избавиться от земного существования. Но не имея внутренних сил приблизить себя к этому, он также отчаявается стать самим собой. «Отчаяние лежит в самом человеке», оно есть «определение духа» — таков вывод Киркегора. Таким образом, своей концепцией «единичного» он явственно обозначил два полюса духовного одиночества и отчаяния: социальный (светский) и религиозный, выразив тем самым протест против бесчеловечия и бездушия буржуазной культуры и морали — светской и религиозной, но при этом не отверг ни той, ни другой.

Дальнейшее развитие иррационализм получил в «философии жизни», основы которой были заложены в Германии Ф. Ницше, во Франции — А. Бергсоном. В своих истоках «фи-

лософия жизни» явилась реакцией на факт растущего в буржуазном обществе отчуждения индивида, выражением «возмущения» против «упадка» человека в этом обществе и выдвинула на первый план жизнь индивида, его «обращение» к миру.

Ницше считал себя «революционером духа», призванным создать не просто новую философию, а евангелие будущего, где все обязательно и непогрешимо. Пороки прежней философии он видит в переоценке разума. По мнению Ницше, вера в разум есть величайшее заблуждение. Жизнь, инстинкт и интуиция — выше него. Основой и движущей силой мирового процесса, или жизни, является *воля к власти*, которая по своей природе инстинктивна, иррациональна, но ей подчинены мысли, чувства, поступки человека. Человек так же представляет собой иррациональное существо, живущее инстинктами и бессознательными побуждениями. Его природу составляют не сознание, дух и разум, а бессознательная необузданная жизнь, темный и хаотический избыток инстинктов, включающих его в общий поток становления жизни. Жизнь человека на земле и само ее существование лишены смысла. Чтобы выдержать жизнь в бессмысленном мире, нужны иллюзии и самообман. Слабым это служит утешением, позволяет переносить тяготы жизни, сильным — средством утверждения своей воли к власти. Социальное неравенство людей имеет естественный (природный) и фатальный характер. Существует раса господ, призванных повелевать, и раса рабов, обязанных подчиняться. Ницше призывает к восстановлению рабства, воспитанию новой касты господ, укреплению их воли к власти. Мир изображен им в виде бушующего моря энергии, или вечного становления, содержанием которого является борьба «центров силы», усиливающих или теряющих свою власть. Это становление без начала и конца, не подчиненное никаким законам, не имеющее цели и направления, т. е. представляющее собой «процесс, ведущий в никуда». Поскольку все в мире повторяется, то «в конце концов все должно быть так, как оно есть и как всегда было». «Вечное возвращение» — это последнее прибежище, где Ницше пытается спастись от пессимизма, сознания бессмысленности и неустойчивости жизни.

Презирая общественную, «стадную», природу человека, Ницше провозглашает культ *сверхчеловека*, одинокого героя, гения, на которого не распространяются принятые в обществе моральные правила и нормы, который находится по ту сторону добра и зла. Подлинная индивидуальность, по его мне-

нию, свойственна только сверхчеловеку, как конечной цели земного развития. Сегодняшний человек — лишь преходящий момент на пути к истинному и подлинному бытию — сверхчеловеку<sup>1</sup>. Г. В. Плеханов видел в социально-философских взглядах Ницше настроенные, свойственное буржуазному обществу времен упадка, и отмечал, что его индивидуализм является «протестом против поступательного движения массы, поскольку в нем оказывается не опасение за права личности, а боязнь за классовые привилегии»<sup>2</sup>. Он нимало не сожалеет и не скорбит об участии «малых мира сего», для него это естественный процесс «физиологической деградации», «морального и духовного истощения». В этой деградации Ницше видит исходную точку нигилизма, который есть не что иное, как «враждебная жизни тенденция», как тенденция местн маленьких людей высшим экземплярам человеческого рода.

История, по Ницше, имеет свое величие позади себя; все наиболее существенное в ней произошло в прошлые времена. Ее высшим взлетом была культура Греции и Рима. Дальше этого историческое развитие не пошло. Так как количество энергии «воли к власти» постоянно и ограничено, а время и пространство бесконечны, одни и те же комбинации сил вынуждены повторяться вновь и вновь. Он считает, что миру как целому не свойственны ни цель, ни смысл, в то время как жизнь человека зиждется на вере в достижение какой-то цели. Каждый народ имеет свою цель, у человечества же нет единой цели. Настало время поставить перед народами такую цель, которая бы их объединила и удержала от гибели. Та цель, которой человечество, по мнению Ницше, должно следовать, есть «сверхчеловек с его могучей волей», способной объединить людей воедино<sup>3</sup>. Сверхчеловек мыслится им как вершина человеческого рода, как последнее звено в биологической эволюции, как высшая ценность, которую можно создать на земле. Он — творец, обладающий волей, способный созидать мир и ценности, определяющие физиономию эпохи и поведение людей, живущих в эту эпоху; люди же — «бесформенный материал, который, подобно камню, нуждается в резчике». Классовая борьба, согласно Ницше, не мо-

<sup>1</sup> Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. Спб, 1907. С. 25.

<sup>2</sup> Плеханов Г. В. Избр. филос. произв. Т. 3. С. 447.

<sup>3</sup> Сильное влияние на философские воззрения Ницше, его идею «сверхчеловека» оказало творчество Достоевского, поставленная им проблема преступления. — См.: Ницше Ф. Из наследия // Иностранная литература. 1990. № 4.



жет автоматически произвести высший тип человека и обеспечить ему безраздельное господство над низшим типом. Поэтому нужно достигнуть такого общественного устройства, где бесчисленное количество слабых индивидов приносится в жертву немногим избранным, где целые народы и расы образуют материал для создания отдельных ценных индивидов, безропотно покоряются их высшей воле к власти<sup>4</sup>. Призыв Ницше «преодолеть» человека посредством сверхчеловека — эта одна из своеобразных попыток преодоления отчуждения, ставшего в буржуазном обществе тотальным. Современный человек, по его мнению, потерял себя, обезличился, лишился индивидуальности, растворился в толпе. Его отчужденная сущность поэтому могла бы послужить обогащению немногих избранных, творческой элиты, обретенной ею той свободной воли, которая в качестве воли к власти преобразует мир. Роль элиты — творить и пересоздавать мир человеческих отношений, духовных и культурных ценностей в форме субъективной активности, не соотносимой с требованиями эпохи, объективной закономерностью, а осуществляемой в порыве свободной воли. Гуманистическая идея свободы индивида в обществе, освобожденном от сковывающих его пут, превращается им в «преимущественное право сильного».

Согласно *Бергсону*, жизнь, являющаяся сущностью мира, иррациональна и есть не что иное, как переживание. Поток переживаний образует единственную подлинную реальность, которая постижима лишь интуитивно. Будучи иррациональной, жизнь не выразима в понятиях и не доступна интеллекту, сводящему сложное и изменчивое к простому и покоящемуся. Как поток сознания, жизнь познаваема интуицией, способной при наличии воли направить непосредственно внимание на собственное Я. Интуиция противоположна обычной деятельности мысли, настроенной на интеллектуальное сознание окружающих вещей. В сущности она есть воля, созерцающая самое себя, ибо в ней нет ничего, кроме волевого усилия. К тому же в итоге она оказывается не напряжением индивидуальной воли, а неким космическим усилием, движущим началом жизни, или, иначе, «жизненным порывом». Волевым усилием, направленным на собственное Я, спонтанно преодолевает его границы, расширяется до масштабов Вселенной, до жизни как мирового процесса, истинным источником которого оказывается бог. Жизненный порыв, творческое волевое начало в конечном счете восходит к богу.

---

<sup>4</sup> Ницше Ф. Собр. соч. Т. 4. С. 330.

Основой совместной жизни и ее организации, как в природе, так и в обществе, согласно Бергсону, служит инстинкт. Поскольку человек не только животное, но и духовное существо, он находится в общении с божественной силой. Это общение не имеет никаких границ, и в идеале люди образуют открытое общество, охватывающее все человечество. Биологическое сообщество людей является замкнутым обществом, ограниченным рамками племени или государства. В замкнутом обществе господствует присущий каждому индивиду инстинкт войны, принудительная мораль, целиком подчиняющая индивида обществу, и статическая религия, охраняющая требования морали и вселяющая в людей веру в бессмертие.

Открытое общество основывается на принципах личной свободы, равенства всех людей, которым следуют не по принуждению, а по влечению. Свобода и равенство, по его мнению, охраняются динамической религией, проповедующей любовь ко всем людям, затрагивающей глубины человеческой души и вступающей в интуитивное соприкосновение с жизненным порывом, с творческой энергией божества. Но в любом обществе развитие не подчинено действию законов и недоступно предвидению. Никакой разум, даже сверхчеловеческий, не может сказать, в каком направлении идет общество; оно пойдет туда, куда поведут выдающиеся личности. Нет такого препятствия, которое могло бы быть сломлено их волями, если они возьмутся за него вовремя.



В противоположность иррационалистам *позитивисты* (О. Конт, Г. Спенсер) призывают к научной трезвости, точной оценке внешней реальности, к постепенным социальным преобразованиям на основе общественных законов, которые в действительности оказываются своеобразными законами природы и постулируются как неизменные. Родоначальник позитивизма *О. Конт* провозгласил примат частных наук над философией, факта над законом, чувств над разумом. Вместе с тем он сохраняет некоторые элементы естественнонаучного материализма, постулируя своеобразие общественных явлений, их «несводимость» к природным. В «Курсе позитивной философии» (1830) Конт писал, что социология основывается на законах биологии и без них невозможна, но имеет «сверх того нечто своеобразное, видоизменяющее влияние этих законов и вытекающее из взаимодействия индивидов друг на друга. Это взаимодействие особенно осложняется в человеческом роде вследствие воздействия каждого поколе-

ния на последующее». Однако в своей совокупности общественные явления образуют организм с присущими ему социальными инстинктами: производительным, восным, изобретательским и др. Политическое правление ориентировано на противодействие распаду частей общества (организма), односторонне специализированных разделением труда. В 40-х гг. его взгляд на социологию меняется и им предпринимается попытка создания так называемой «практической социологии», точнее «позитивной религии». В «Системе позитивной политики, или трактате о социологии» Конт утверждает, что взятый сам по себе человек — лишь «зоологический вид», его истинная природа раскрывается только в человечестве как огромном организме, составленном из совокупности ушедших, ныне живущих и будущих поколений людей. Преобразования в обществе должны осуществляться поэтому на основе «социолатрии» — культа человечества как единого «великого существа».

Существенной чертой социологического позитивизма Г. Спенсера также является «уподобление общества живому телу», понимание его как организма, возникающего и развивающегося естественным путем. Основным законом истории — выживание наиболее приспособленных обществ. В соответствии с этим законом выделяются три этапа общества: 1) военный строй, характеризующийся деспотизмом и подчинением индивидов общине или государству; 2) промышленный строй, в котором власть государства минимальна, в силу чего индивиды самостоятельны и свободны; 3) будущий строй, наиболее соответствующий дарвиновскому принципу «борьбы за существование», вследствие глубокой социальной дифференциации, т. е. разделения на классы с противоположными интересами и борьбой между ними. Подобно организму, который усложняется с переходом от однородности к разнородности органов, общество в силу разделения труда прогрессирует, расчленяясь и дифференцируясь на разнородные социальные группы и классы. Прогресс общества, таким образом, состоит в растущем разделении труда и людей. Последнее является важным условием гармонизации общества, ибо именно оно делает его живым целым. Крупным шагом в социальном развитии, по Спенсеру, мог бы стать эволюционный переход от общества, в котором личность целиком подчинена социальному организму, к такому состоянию, при котором общество «служит составляющим его индивидам». Высшей целью эволюции и критерием прогресса является гармонизация интересов индивида и общества, при которой общество

существует для блага индивидов, а не наоборот, т. е. прогрессирующий индивидуализм.

Вместо действительного исследования общественных явлений русские *махисты* и либеральные *народники* продолжили «эту игру в биологию и социологию». Как заметил Ленин, А. А. Богданов по существу занимается «переодеванием» существующих теорий «в наряд биологической и энергетической терминологии», и приемы его социальной энергетики сплошь фальшивы<sup>5</sup>. Так, он считал, что с психологической точки зрения прогресс есть «возрастающая полнота и гармония жизни сознания». Биологическим прогрессом называется «возрастание суммы жизни». Если сравнить эти две трактовки прогресса, то легко убедиться, что первая совпадает со второй и может быть из нее выведена. Но поскольку социальная жизнь психическая, то основной смысл идеи прогресса всегда один и тот же. Такое занятие означает не что иное, как «наизывание биологических словечек на общественные процессы»<sup>6</sup>.

По Дюркгейму, предметом социологии является особая реальность, основу которой составляют социальные факты, не сводимые к экономическим, психологическим, физическим фактам, обладающие независимым от индивидов существованием, но оказывающие на них влияние. Поведение индивидов в обществе определяется в первую очередь совокупностью социальных фактов, а не индивидуальными причинами и факторами. Эту совокупность составляют морфологические факты, образующие материальный субстрат общества (плотность населения, характер поселений, пути сообщения и т. д.) и духовные, нематериальные факты (коллективные представления или общественное сознание). Дюркгейм исследует главным образом роль коллективного сознания и его различных форм: религии, морали, права, при этом часто отождествляя мораль и религию.

Вслед за Контом, он развивает идею о том, что постоянное распределение различных видов труда создает в обществе социальную солидарность (сплоченность). Специализированные индивиды несовершенны, поэтому функцией разделения труда становится обеспечение единства социального организма, формирование высшего морального чувства и универсальной ценности — солидарности. Последняя существует в двух формах: механической, доминирующей в архаическом

---

<sup>5</sup> Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм. Гл. 6, § 2.

<sup>6</sup> Там же.

обществе, характеризующимся неразвитостью индивидов и сходом их общественных функций, и органической, свойственной обществу с развитым разделением труда, обменом деятельностью и продуктами.

Поскольку в современном обществе разделение труда во многом утратило свою цементирующую силу, компенсирующую ущерб, вызванный узкой специализацией, новыми органами общественной солидарности могли бы стать профессиональные корпорации, выполняющие широкий круг общественных функций — от производственных до моральных, регулирующие отношения между трудом и капиталом, способствующие развитию личности, преодолению кризиса капиталистического общества, смягчению антагонизмов. Причины кризиса он усматривал в отставании культуры от экономики, в несовершенстве моральных норм, их несоответствии новым условиям, в ослаблении авторитета традиционной дисциплины. Отсюда преодоление кризиса Дюркгейм связывал с необходимостью введения новых норм, регулирующих поведение индивидов.

Таким образом, в качестве основного фактора интеграции индивидов в обществе выступает пронизанное чувством солидарности *коллективное сознание*, возникающее под воздействием разделения труда.

В этой связи представляет некоторый интерес критика позитивизма экзистенциализмом. По Ясперсу, в понимании индивида позитивизм сходен с объективным идеализмом, ибо оба рассматривают его как предмет, т. е. объективно, фиксируя при этом или момент его единичности, непохожести на других, или видя в нем представителя всеобщего. Тем самым индивиды выступают либо в «качестве случаев» (позитивизм), либо «в качестве орудий» (идеализм) и потому оказываются лишенными самостоятельного бытийного характера. В действительности, человека нельзя рассматривать объективно, его надо понять как экзистенцию, т. е. как то, что «относится к самому себе и тем самым к своей трансценденции», т. е. к высшему бытию (по Ясперсу, к богу).

Опасность позитивистской позиции состоит также и в том, что с ней связана, как считает Ясперс, возможность построения технократического тоталитарного общества, высшей целью которого будет объявлено «материальное преустройство мира», высшей формой деятельности — научно-техническая деятельность, а высшим типом отношений — рационализированное отношение между звеньями единой социальной машины. При этом для достижения этой высшей цели бесконеч-

ность труда не представляется ему препятствием; «он ищет удовольствие в самом прохождении пути, хотя все является лишь средством для будущего, а не действительно достигнутым наличным бытием». Ясперс считает, что позитивизм возродил кантовско-фихтевское понимание бесконечной деятельности без перспективы «осуществить идеал», который реально достигнуть невозможно, так как «невозможно пройти бесконечность».

## ТЕМА 8. СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ В РОССИИ XVIII—XX вв.

Эпоха Петра I характеризуется развитием в недрах крепостнического строя товарного производства, укреплением централизованного государства, подчинившего себе церковь, строительством морского флота и созданием регулярной армии, развитием науки и культуры. Получили распространение взгляды Коперника, математические методы в исследовании живого, раскрывающие макромеханические закономерности в биологических процессах (Л. Эйлер, Д. Бернулли), элементы эволюционных воззрений в биологии, наметившие основную линию ее развития в XIX в. (С. П. Крашенинников, И. Г. Гмелин). Благодаря исследованиям М. В. Ломоносова заложена основа русского естествознания и создана стройная система наук о языке. А. С. Пушкин называл его «величайшим умом новейших времен, человеком, произведшим в науках сильнейший переворот и давшим то направление, по которому текут они ныне»<sup>1</sup>.

В петровскую эпоху философская мысль обособляется от теологии и оформляется в самостоятельную отрасль знания. В. Н. Татищев и А. Д. Кантемир, опираясь на западноевропейские философские учения Нового времени, пробивали брешь в господствовавшем в России схоластическом мировоззрении и заложили основы светской философской и социологической мысли. Они резко ограничили роль бога в историческом развитии и утвердили человеческий разум, просвещение в качестве основной движущей силы развития общества и человека.

Однако реформы Петра I, сопровождавшиеся усилением крепостнической эксплуатации, ростом налогов, введением

<sup>1</sup> Пушкин А. С. Полн. собр. соч. М., 1949. Т. 7. С. 641.

новых повинностей, привели к ухудшению положения народных масс и обострению классовой борьбы, следствием чего явилось народное восстание под предводительством казака К. Булавина. Дальнейшее развитие социально-философской мысли в России происходило под влиянием обострения антикрепостнической борьбы крестьянства, формирования товарного производства и буржуазных отношений, а также русской науки, сделавшей ряд величайших открытий, например таких, как создание Н. И. Лобачевским неевклидовой геометрии. На этой социально-экономической базе широкое распространение получило просветительство, положившее начало критике крепостничества и апеллировавшее к разуму и науке.

С творчеством А. Н. Радищева, сделавшего первый шаг в обосновании закономерности борьбы народных масс против крепостничества, начался новый, дворянский этап освободительного движения в России. Вместе с тем целый ряд высказанных им положений, в первую очередь идеи о правомерности крестьянской революции, о роли народа как активной социальной силы близки к революционно-демократической мысли XIX в. (Н. Г. Чернышевский, А. И. Герцен и др.).

Русская социальная философия конца XIX — начала XX в. крайне разнородна. Если диалектические идеи классической немецкой философии были критически переосмыслены прогрессивной революционной демократией России, то консервативные стороны их учения привлекли внимание русской религиозно-идеалистической философии, крупнейшим представителем которой был В. С. Соловьев. Его последователем и сподвижателем «нового христианства», или идеологии веховства, стал Н. А. Бердяев. Особое место в истории религиозной социально-философской мысли занимают взгляды Ф. М. Достоевского и Л. Н. Толстого.

Видным представителем революционного народнического направления, оформившегося в России в 70-е гг. XIX в., был П. Л. Лавров. В среде либерального народничества широкое распространение получил социологический позитивизм Конта. Последователем его теории «всеобщей солидарности» стал Н. К. Михайловский.

Русский марксизм возник в начале 80-х гг. XIX в. в трудах группы «Освобождение труда», возглавляемой Г. В. Плехановым. Возникший в 90-х гг. XIX в. ленинизм явился новым этапом в развитии марксизма вообще, научной социальной философии в частности.

В XIX в., в особенности после Октябрьской революции, в русской социальной мысли усилилось разделение на религиозное и научно-материалистическое направления.

Одной из важнейших особенностей социально-философской мысли России на всем протяжении ее развития является острая политическая направленность, усиливающая ее «практический» характер, непосредственно связанный со стремлением, с призывом к преобразованию общественной жизни, к созданию тем или иным способом условий, достойных для жизни и реализации творческих возможностей народа.

Другая особенность творческой мысли России — господство в ней так называемой «коллективной идеи», выражающей примат общественных, государственных интересов над эгоистически личными интересами. Эта идея, непосредственно порожденная господством общинного земледользования, в значительной мере получила выражение в православии, которое в этом смысле противоположно западным направлениям христианства, в особенности протестантизму, благославляющему личные эгоистические интересы.

*Проблема сущности человека и общества.* В трактовке человека В. Н. Татищев исходит из дуализма тела и души и использует это для разграничения философии и теологии. Главной силой души является ум, способный вскрывать естественные законы, «царящие по воле бога в природе и обществе». Из тела же «состоит жизнь человека и все его деяния происходят». Под влиянием западно-европейской философии он во взглядах на общество развивает идеи «естественного права» и «общественного договора». Основными формами государства признает монархию, аристократию и демократию, определяя пригодность той или иной формы государственного устройства такими факторами, как географическая среда, количество населения, степень его просвещения. С этих позиций наиболее приемлемая форма правления для России — монархия, для Англии и Швеции — аристократия. Отношения между государем и подданными уподобляются им отношениям отца и детей: государь обязан «о пользе общей прилежать», а подданные должны беспрекословно «повеления его исполнять». Богословскому принципу любви к богу Татищев противопоставляет светский принцип любви индивида к себе и другим людям, обосновывая его тем, что самосовершенствование человека имеет смысл лишь в том случае, если оно совершается не во имя бога, а ради самого человека.

Наиболее видные представители русского Просвещения



XVIII в. *И. А. Третьяков, С. Е. Десницкий, Я. П. Козельский* разделяют получившие в обществе распространение теории естественного права и договорного происхождения государства. Исходя из них, они делают антифеодальные выводы, выступают в защиту крестьянства, разумного законодательства, просвещения. В их взглядах, как и во взглядах Татищева, есть зачатки исторического подхода к объяснению явлений общественной жизни. Естественным состоянием человека они считают трудолюбие, ведущее общество к высшему и совершеннейшему преуспеванию. Поэтому богатство государства зависит прежде всего от трудолюбия. Но труд должен быть производительным и не изнурительным. Разделение труда влечет за собой увеличение и совершенствование производимых трудом предметов, способствует развитию обмена. Вместе с тем оно сопровождается появлением хозяев и рабочих людей, враждебным несогласием между ними. Это противоречит развитию труда и природе человека. Отсюда и необходимость в разумном законодательстве, разрешающем противоречия общественной жизни и способствующем его дальнейшему развитию. Преимущество гражданского общества перед естественным состоянием людей в том и состоит, что в нем индивиды, не будучи равными по силе или разуму, становятся равными по договору и праву. Поэтому главное условие улучшения положения народа усматривается в просвещении. В отличие от Гегеля-диалектика, не рассматривавшего частную собственность как историческую форму, Десницкий почти на столетие раньше высказал мысль о ее появлении на определенной ступени развития человечества. Причем первоначально она есть собственность лишь на движимое имущество. Сосредоточение богатства в определенных руках создает возможность для захвата власти сперва в роду или племени, затем в общине или государстве. Именно в частной собственности заложен важнейший стимул общественного развития, и поэтому она не подлежит уничтожению.

В отличие от Гегеля, фактически игнорирующего связь рабства с определенными экономическими условиями и выводящего его из сознания людей, *П. И. Пестель, К. Ф. Рылеев, А. А. Бестужев* и другие декабристы считали, что люди от природы свободны, что в древности они не знали рабства и угнетения. Последние появляются в результате насильственного нарушения естественного права и общественного договора, вследствие произвола одних по отношению к другим. Поскольку рабство и крепостничество противоречат человеческой природе, они должны быть уничтожены.

В основе классовой борьбы, по их мнению, лежит имущественное, сословное и политическое неравенство. Но избавиться от социальных столкновений и классовой борьбы можно не путем отмены частной собственности, а посредством всеобщего просвещения и умного законодательства.

(Н. Г. Чернышевский) одним из первых в России рассматривает государство как орган охраны не общественной безопасности, а экономических интересов господствующего класса. Его основная функция поэтому не защита народа, но подавление его всеми мерами. При этом он не отрицает необходимости нового, социалистического государства на том основании, что все прогрессивное не может утвердиться без общественной власти, способной признать законность нового и дать ему юридическое ограждение<sup>2</sup>. Главная задача нового государства — установление и упрочение общественной собственности, организация общественного производства и потребления. На базе общественной собственности исчезнет необходимость в ограничении свободы трудящихся и в охране общественной безопасности, так как не будет сил, заинтересованных в нарушении общественного порядка.

Главный источник злых качеств человека — недостаточность создаваемых трудом средств удовлетворения человеческих потребностей. Труд как физиологическая потребность по своей природе не может доставлять человеку неприятности. Непривлекателен труд подневольный, труд не на себя, но не труд как таковой. Чернышевский отмечал социальную опасность мнения о привлекательности не труда, а праздности. Если такое мнение станет в обществе господствующим, каждый будет стремиться обеспечить себе праздную жизнь, заставив других работать на себя. Однако нельзя доставить приятное и полезное себе, не доставляя этого другим. Эгоизм личности должен быть разумным, т. е. включать в себя альтруизм. Непременное условие поведения человека, основанного на разумном эгоизме, — наличие у него сознательных побуждений. Только на их основе можно воспитать решимость характера, сильную, дисциплинированную волю, внутреннюю потребность делать людям добро. Именно такие убеждения и такую волю выработали в себе Рахметов и другие герои романа «Что делать?», о котором Г. В. Плеханов писал: «Все мы черпали из него и нравственную силу, и веру в лучшее будущее».

Связывая нравственность с разумом, Чернышевский не дошел до понимания того, что люди бессознательно или соз-

<sup>2</sup> Чернышевский Н. Г. Полн. собр. соч. Т. 7. С. 45.

нательно черпают свои нравственные воззрения в последнем счете из практических, экономических отношений, на которых основано их классовое положение. Не естественные потребности являются в конечном счете главным фактором происхождения и развития нравственности, а материальные условия жизни, способ производства и место в нем человека. По его мнению, исходный принцип эстетических воззрений — теснейшая связь искусства с действительностью, ее запросами и потребностями. Как и наука, искусство возникает из потребностей жизни, отображает ее, но не в понятиях и категориях, а в «живых» образах. Ученый говорит силлогизмами, художник — образами. Отображая жизнь, искусство вместе с ней постоянно изменяется и развивается. Те произведения, которые художественными средствами изображают жизнь народа, народны и правдивы, если они не копируют его жизнь, а реалистически воспроизводят ее типические черты в типических образах. Однако назначение искусства не сводится лишь к реалистическому воспроизведению действительности. Искусство объясняет и оценивает жизнь, воспитывает народ в духе гуманных идеалов, борется с реакционными идеями. Передовой писатель, художник — не бесстрастный свидетель жизни, а борец за коренные интересы народа, за благородные принципы жизни. Осуществление высших принципов нравственности — истинной свободы, истинного равенства, всеобщего труда на всеобщее благо — возможно только через социальную революцию.

П. Л. Лавров рассматривает общество как среду, в которой разворачиваются действия индивидов. Эти действия в силу активного характера человеческого сознания являются внутренней причиной движения общества. Приобретая знания, человек оценивает их с точки зрения полезности или вредности, приятного или неприятного и т. д. Всякое знание поэтому имеет не только теоретическое и прикладное значение, но также способствует выработке нравственного идеала, выступающего в качестве мерила событий.

*Н. К. Михайловский* доказывает, что чем сильнее развито разделение труда, тем менее гармонична личность и слабее чувство солидарности между социальными группами, ибо разделение труда означает закрепление за каждым членом общества определенной функции и профессии, превращение человека в придаток общественного организма. Различая два вида разделения труда: физиологическое (между различными органами индивида) и общественное (между людьми), Михайловский обнаруживает их противоположность, антагани-

стичность: прогрессирующее разделение труда влечет за собой регресс личности и вытеснение солидарности борьбой взаимосвязанных групп.

*Г. В. Плеханов*, полемизируя с народниками, в особенности с Михайловским, подвергает резкой критике субъективный метод в социологии, состоящий в исследовании целей (желаемого, должного), подчиняясь которым люди делают историю. В действительности желаемое вырастает из необходимого. Свобода личности заключается в знании законов природы и общества, в умении подчиняться этим законам, соотносываться с ними свои цели. Плеханов доказал объективность закона отрицания отрицания, подвергнув критике Михайловского, отвергавшего его действие в природе и обществе. Главным в этом законе он считал не известное повторение на высшей ступени начальной формы, а возникновение нового, благодаря действию внутренних сил (противоречий), присущих старому, т. е. благодаря превращению данного явления в свою противоположность.

Субъективно-идеалистической системе взглядов народников Плеханов противопоставлял материалистическое понимание истории, исходящее из признания объективной закономерности общественного развития и активной деятельности масс. Вслед за основоположниками марксизма он доказывал, что данная ступень развития производительных сил необходимо определяет экономическую и социальную структуру общества, что экономический строй, как совокупность производственных отношений, обуславливает политику, государство, право, психологию, религию и т. д. общества, что идеологическая и политическая революции предшествуют экономической, но в конечном счете зависят от развития экономики. Подвергнув резкой критике концепции, игнорирующие активную роль общественного сознания и политического строя в общественном развитии, в частности экономический материализм, он отмечал, что «экономика почти никогда не торжествует сама собою, а всегда только через посредство надстройки, всегда только через посредство известных политических учреждений»<sup>3</sup>.

Однако при анализе производительных сил он акцентирует внимание на средствах производства, придает им решающее значение в развитии общества, недооценивая тем самым главную производительную силу — человека, что не позволило ему глубоко понять диалектику производительных

---

<sup>3</sup> Плеханов Г. В. Избр. филос. произв. М., 1956. Т. 2. С. 216.

сил и производственных отношений и породило известный технократизм. Такой подход к производительным силам впоследствии был взят на вооружение Сталиным, русской религиозной и буржуазной социологией, приписавшей Марксу технократическое понимание истории. Решая в целом правильно вопрос о взаимодействии природы и общества, Плеханов пренебрегает роль географической среды, считая, что «характер естественной среды определяет характер социальной среды».

В борьбе с субъективной социологией народников Плеханов развил учение о решающей роли народных масс в истории: ни один великий шаг в истории не может совершиться без участия народа. Героем истории являются массы, только при их активном участии происходят все политические и социальные перевороты в обществе. Основываясь на этнографическом и историческом материале, он исследует происхождение нравственности и приходит к выводу, что она непосредственно связана с экономическими отношениями (интерес есть основа нравственности) и в антагонистическом обществе приобретает классовый характер, будучи всегда приспособленной к реальным потребностям общества, в том числе и религиозным. Итоги историко-философских изысканий изложены им в работе «К вопросу о развитии монистического взгляда на историю», вышедшей в 1895 г.

Плеханов отрицал революционные возможности крестьянства, идею союза пролетариата с крестьянством, верил в революционные возможности русской буржуазии. Он полагал, что, подобно западной, она должна стать главной силой антифеодальной революции. В качестве альтернативной крестьянской модели социализма народников им выдвигается **западническая (универсальная, по его представлениям) модель революционной теории**. Как считал В. И. Ленин, стать сознательным, настоящим коммунистом, не изучая написанное Плехановым, нельзя, «ибо это лучшее во всей международной литературе»<sup>4</sup>.

\* \* \*

Защищая марксизм от усилившихся на него нападков со стороны либеральных народников, экономистов, оппортунистов, «легальных марксистов», пытавшихся в корне его извратить, Ленин не просто отстаивает научную теорию общества, а поднимает ее на новый теоретический уровень, обобщая

---

<sup>4</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 32, С. 73.

данные наук и опыт общественного и исторического развития. Центральное место в его творческих разработках занимает обоснование материализма вообще и исторического материализма в связи с попыткой махистов, в частности А. А. Богданова, «исправить и развить» теорию общества Маркса. Подвергнув анализу главный аргумент Богданова — «без сознания нет общения», Ленин доказывает невозможность научного решения основного вопроса философии без решения его применительно к обществу. «Сознание вообще *стражает* бытие, — это общее положение *всего* материализма. Не видеть его прямой и *неразрывной* связи с положением исторического материализма: общественное сознание *отражает* общественное бытие — невозможно»<sup>5</sup>.

Он выдвигает два аргумента в обоснование первичности общественного бытия как реального процесса жизни людей, процесса их труда и отношений. Во-первых, общественное бытие никогда полностью не осознается общественным сознанием и не охватывается им. Отсюда самая важная задача человечества — охватить объективную логику хозяйственной эволюции в общих и основных чертах, т. е. открыть объективные законы развития общества, которые суть законы человеческой деятельности. Они коренятся в человеческой сущности, ее «сущностных силах» и по мере развития труда и собственности усложняются. Во-вторых, материальные отношения «складываются, не проходя через сознание», т. е. всегда существуют вне сознания индивидов и общества.

Ленин углубил марксистское положение о сущности государства как продукта и проявления непримиримости классовых противоречий. Буржуазные идеологи утверждали, что государство вообще, эпохи империализма в особенности, представляет собой орган примирения классов. В действительности государство эксплуататорских обществ закрепляет экономическое господство определенного класса, оно есть «орган классового *господства*, орган *угнетения* одного класса другим, есть создание «порядка», который узаконяет и упрочивает это угнетение, умеряя столкновения классов»<sup>6</sup>. Что касается вопроса о формах пролетарского государства, создаваемого в результате социалистической революции, то решать его необходимо с учетом конкретно-исторической обстановки, опыта революционной борьбы рабочего класса. «Все нации, — писал Ленин, — придут к социализму, это неизбеж-

---

<sup>5</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 18, С. 343.

<sup>6</sup> Там же. Т. 33, С. 7.

но, но все придут не совсем одинаково, каждая вытесет разное образие в ту или иную форму демократии, в ту или иную разновидность диктатуры пролетариата, в тот или иной темп социалистических преобразований разных сторон общественной жизни»<sup>7</sup>. Новый общественный строй не может не дать максимума демократизма для рабочих и крестьян, но в то же время он означает разрыв с буржуазным демократизмом и возникновение нового, всемирно-исторического типа демократии, именно: пролетарского демократизма или диктатуры пролетариата.

Переход к нему связан с возможностью осуществления в условиях империализма социалистической революции в одной стране, хотя «кирпичи», из которых он в ней сложится, еще не все созданы. Ленин считал не обязательным ждать, пока капитализм в России разовьется полностью, чтобы осуществить социалистическую революцию, которая может *ускорить* созревание условий, необходимых для построения социализма, так как в материальном, экономическом, производственном смысле она в «преддверии социализма не находится». Выражение «социалистическая Советская республика» означает, по Ленину, решимость советской власти осуществить переход к социализму, а вовсе не признание экономических порядков социалистическими.

Как известно, Маркс и Энгельс связывали социализм с нетоварным производством. В то же время Маркс утверждал, что учет стоимости приобретает в будущем обществе, основанном на общественном характере труда и собственности, несравненно большее значение, чем при капитализме. Ленин первоначально переносит марксово понимание социализма на условия, с которыми Маркс это понимание не связывал. Марксова концепция социализма относилась к периоду, когда капитализм полностью реализует свои потенции и логикой развития товарного производства придет к его изживанию. В 1921 г. Ленин признает свою ошибку и отказывается от идеи нетоварного социализма, взяв курс на кооперацию, на создание общества «цивилизованных кооператоров». Из сути марксистского понимания классического капитализма и реальной практики строительства следует, что капитализм может быть преодолен в общественном развитии только посредством принципиально более совершенного хозяйствования на основе товарных категорий в их высшей форме, связанной с преимуществами социализма.

---

<sup>7</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 30. С. 123.

Вклад Ленина в материалистическое понимание истории нельзя правильно оценить, не учитывая развития остальных частей марксизма как целостного (единого) учения. В этом отношении показательна статья «Карл Маркс», в которой он разъясняет структуру созданного Марксом учения, доказывает органическую связь трех его частей и зависимость состояния разработки каждой из них в первую очередь от наиболее фундаментальной части — материалистической философии. Решающая роль материализма выразилась прежде всего в теоретическом выделении и раскрытии сущности материальной основы общественной жизни — человека как субстанции общества, труда, отношений. Без такой теоретической основы создание «Капитала» было бы просто невозможно. Вместе с тем с его появлением материалистическое понимание истории, как отмечает Ленин, превращается из гипотезы в теорию. Это означает, что ключ к политической экономии социализма — в марксистской философии, в ее современной трактовке. Существенная неразвитость существующей политической экономии социализма объясняется во многом неразработанностью материалистического понимания истории применительно к реалиям современного общества.

\* \* \*

Русская религиозная философия XIX—XX вв., стремящаяся представить человека не атомарным существом, а индивидуальностью, неразрывно связанной с всеобщим (космосом), привлекла к себе внимание мировой философии. В известном смысле можно сказать, что корни таких направлений, как экзистенциализм, персонализм — в России, услышавшей великий вопрос Канта: «Что такое человек?». Попытка ответа на него Достоевским «эхом» прозвучала на Западе, оказав серьезное влияние на Ницше. Бердяев восторженно воспринял Ницше, обнаружив в нем «много славянского», но «ницшеанцем» не стал, придя прямо к противоположному тому, о чем «вещал Заратустра»: философия, как и всякая мысль, возможна лишь потому, что существует бог.

Свою задачу *Ф. М. Достоевский* видит в том, чтобы средствами искусства постичь, что сделал бы тот или иной человек в мире, будь на то его полная воля? Его героями становятся те, кому «надобно не миллионов, а мысль разрешить». В художественной форме он исследует крайние формы отчуждения человека и часто склоняется к тому, что зло таится в человеке столь глубоко, что никакому обществу его не избежать. Вместе с тем его постоянно преследует мысль, когда



же пресечется рознь и человечество соберется вместе? Он убежден лишь в одном, что ни отдельный человек, ни тем более все человечество не может стать счастливым разом, «безо всякой выделки». В «невыделанных людях» стремление к благу сразу оборачивается желанием поскорее, пока живы, взять свое, а жертвуют пусть другие, да и почитают эти жертвы за счастье. Достоевский убежден, что только в неустанной дисциплине и непрерывной работе над собой может проявиться истинный человек, гражданин. Он вплотную подходит к мысли, что религия антигуманна, ибо оправдывает существующее в мире зло. Однако им отвергаются реальные пути борьбы со злом и проводится мысль о том, что общее благополучие достигается общим нравственным совершенствованием, которое наступает не сразу, а через ряд переходных фаз. Одну из важнейших сторон исторической миссии русского народа он видит в том, что только оставаясь народом — богоносцем, тот сможет внести «примирение в европейские противоречия». Достоевский гордится тем, что «впервые вывел настоящего человека русского большинства», трагизм подполья, состоящий в страдании, в самоказни и, главное, в убеждении, что все таковы, а стало быть, не стоит и исправляться.

«Подпольному человеку» надо не какого-то добродетельного хотения, а хотения самостоятельного, «чего бы эта самостоятельность не стоила и к чему бы ни привела». Дать душе проявляться свободно, по Достоевскому, значит выпустить на простор чудовищные, хаотические силы, клокочущие в недрах души, и убедиться, что свобода, которой он так страстно желает, не для него, ибо «не в силах слабая человеческая душа вместить столь страшного дара». «Никогда и ничего не было для человека невыносимее свободы», поскольку жизнь сама по себе, непосредственная жизнь темна, уродлива и безмерно ужасна, в недрах ее лишь чудища и тарантулы. Лишенный непосредственного ощущения жизни человек пытается собственными силами изобрести счастье, но в безмерных муках душа снова распадается на несоединимые силы: добро и зло, любовь и ненависть. В неотвратимой неизбежности мук человек находит, наконец, своеобразный выход: целиком отдаться мукам, растерзать душу смертными противоречиями, открыть красоту и счастье страдания. И через скорбь познает он основную истину жизни — истину о трагическом призвании человека.

Только отказавшись от своего Я, обезличившись, человек способен слиться с миром, как капля, растворяясь, сливается

с водою океана. Жизнь пуста, бессмысленна, не имеет никакой внутренней ценности, разумного основания. Полная ужасов и скорби, она лишена всякого смысла и лишь тогда можно понять ее смысл, когда полюбишь жизнь прежде логики, «жадно полюбишь ее нутром и чревом». Однако «угрюмо отъединенная душа», не знающая ощущения единения с целым, не способна любить жизнь, людей, вмещать в себя с братскою любовью все живое, быть «всечеловечной». Лишь в «Записках из мертвого дома» Достоевским выражено ощущение живой жизни и уважения к ней, описано действительно виденное и пережитое, а не мрачные глубины собственной души. Не случайно Лев Толстой именно это произведение ставил выше всех произведений Достоевского, отмечая, что в нем он вплотную подошел к живой жизни и строгая правда ее «осияла его угрюмо отъединенную душу».

В «Сне смешного человека» Достоевский как бы подводит итог самому себе и, придя в ужас от этого страшного итога, открывает в себе нечто новое: люди могут быть прекрасны и счастливы и для этого нужно не так уж много: люби других, как себя, — вот что самое главное. Однако в недрах человечества только чуть сочатся вялые струйки жизни, и потому силу жизни человечеству предстоит еще добывать. Как не устраивай жизнь, ничего не изменишь, ибо зло, по Достоевскому, лежит не во внешней жизни, а *в самом человеке*. Над ним царит таинственная и роковая неизбежность зла.

В отличие от Достоевского, Лев Толстой считает, что душа человека есть *благородная, плодородная целина*, сверху засоренная мусором жизни. Поэтому действительное самостоятельное хотение может заключаться лишь в стремлении сбросить со своей души этот чуждый ей, наносный мусор и стать самим собою. Чем сильнее в человеке трепет жизни, чем больше у него счастья, тем выше и прекраснее он становится, тем глубже и полнее понимает все, что стоит понимать в жизни. Последняя представляет собой высочайшую ценность, полную таинственной глубины и смысла. Добро, любовь, зло суть проявления самой живой жизни, которые у людей могут быть совершенно разными. Но только полно и широко живущий человек способен к действительному добру, любви, самопожертвованию. Люди, видящие смысл жизни непосредственно в добре, любви и *самоотречении* — это «мертвецы». Если нет в душе широкой жизни, если человек, чтобы любить других, старается забыть себя, то и сама любовь становится вялой, скучной, малоценной. Однако и та форма силы жизни, которая свойственна зверю (который живет сво-

бно из себя, не ведая никакого долга, никаких дум о добре и смысле жизни), в человеке оказывается изменною, отвратительною и разрушающею живую жизнь, ибо сущность человека неизмеримо глубже, тоньше и светлее, чем сущность зверя. Выше человека нет ничего в мире, и потому он должен быть самим собою, отыскать в глубинах своих самого себя, свою цель, чтобы служить общим целям. Живя подлинною своею сущностью, он приходит в единение с миром, делает добро. Намеренное добро только сушит, обесценивает душу, и потому ничего не дает для жизни. Если трудиться, учиться, как замечает Толстой в «Анне Карениной», ради награды, то труд покажется тяжелым, когда же трудишься, любя труд, находишь в нем для себя награду.

Человек, как считает Толстой, сотворен для счастья, может и должен быть счастливым на земле. Основой этого является сила жизни, способная преодолеть всякую трагедию и ничего на свете не страшиться. Необходимо лишь вызвать на свет эту силу жизни, быющую бесчисленными ключами в недрах человечества.

Непреходящей ценностью социально-философских взглядов Л. Н. Толстого является образно-реалистическое постижение многоликости общественной жизни, тончайший психологический анализ человеческой души, галерея неповторимых индивидуальностей — народных героев. Народ у него подлинный творец истории, выразитель исторической судьбы или закона (в конечном счете бога). Великие личности дают лишь наименования определенным историческим эпохам, событиям, их назначение в том, чтобы правильно угадывать направление событий и с ним соотносить действия людей. Источник всех социальных зол он видит в *частной собственности*, но искоренять зло призывает воспитанием, основанном на истинной религии. Путь к спасению страждущего человечества состоит в нравственном совершенствовании и непротivлении злу насилием.

Как и Кант, он считает, что нравственный закон не зависит от исторических обстоятельств и материальных оправданий. Напротив, этот закон служит тем фундаментом, на котором формируется определенная форма общества. Бог Толстого — это своего рода высший нравственный принцип, противостоящий изменчивому многообразию исторической действительности. Толстой постоянно призывал жить в добре, основу счастья видел в честном труде. Сила его мировоззрения — в критике морали эксплуататорского общества, подчеркивании *бесконечной ценности человеческой личности*, за-

щите свободы человека, призыве к миру между народами. Он с особой настойчивостью возражает против разделения труда на физический и умственный, усматривая в нем крайнее проявление социального неравенства, перенесение всех общественных тягот на простой народ. Толстой отвергает прогресс и идеализирует патриархальный быт. Все изобретения и научные открытия он считает вредными уже потому, что они помогают богатым укреплять свое положение и еще успешнее эксплуатировать народ. Достижения культуры не понятны народу, задавленному повседневной нуждой, и воспринимаются ими как нечто ненужное и враждебное.

Оценивая Толстого как художника и мыслителя, В. И. Ленин различает то, что составляет его предрассудки, и то, что является плодом его гениального ума. В религиозной оболочке толстовских исканий он усматривает постановку вопросов о демократии и социализме.

Своеобразие В. С. Соловьева как мыслителя состояло в попытке создания всеобъемлющего мировоззрения, объединяющего в одно целое философию, науку, теологию и проникнутого «нравственным духом» или, иначе, метафизику всеединства. Применительно к обществу идея всеединства выступает как идея соборности, органического единства индивидов и общества, в котором индивиды не утрачивают внутренней свободы (чувства самоанализа).

Экономические и политические отношения, по его мнению, не могут составлять истинной жизни общества, ибо они разъединяют людей. Эти отношения должны служить лишь средой для нравственного совершенствования человечества и реализации божественного начала. В духе платонизма он расчленяет мир на потустороннее царство неизменных идей и на посюстороннюю среду явлений, движимую божественной волей и имеющую цель — стать достойной ее.

Общественная жизнь зависит от нравственных начал, истоки которых следует искать в целесообразности, разумности мирового процесса. Становление и развитие нравственности связано, таким образом, с всеобщим процессом развития. Процесс нравственного совершенствования человечества как посредника между миром и богом — это часть всеобщего процесса и, следовательно, невозможен без религии, которая является своего рода квинтэссенцией истории человеческой жизни. Прежде чем стать духовным существом, человек долгое время находился в природном состоянии. Но в природном человечестве нет истинной жизни: люди по природе чужды и враждебны друг другу, между ними идет борьба за существо-

ование, более сильные подчиняют себе слабых, возникает неравенство. Смысл истории состоит, по мнению Соловьева, в постепенном одухотворении природной стихии божественным «логосом». Однако традиционная христианская религия, разделенная на православие и католичество, не удовлетворяет его, он стремится создать «новую религию», которая должна быть всеобщей и единой, и благодаря этому обеспечить «христианский мир». Он надеялся, что славянские народы первыми заложат фундамент свободной теократии, ибо русский народ обладает прирожденной способностью к самоотречению, столь необходимой для признания папы главой вселенской церкви, и Россия станет всемирной христианской монархией, «царством правды и милости».

Капитализм представлен им как мещанское царство с господством плутократии и формальной демократии. Но Соловьев далек от того, чтобы отвергать основы эксплуататорского строя. Обладание вещественным богатством он считает безнравственным лишь в том случае, если в нем видят высшую цель жизни. Современное общество безнравственно не по причине господства капитала, а в силу придания вещественному богатству верховного значения. Действительный смысл жизни состоит в служении добру, источник которого заключен в боге. Из любви к богу и людям вытекает полнота и целостность жизни. Высшая форма любви — мировая любовь.

С этих позиций он развивает представление о человеке как внутренне противоречивом существе, совмещающем в себе тело и дух, божество и ничтожество, смысл жизни которого состоит в приумножении добра. Поэтому степень подчинения индивида обществу должна соответствовать степени подчинения самого общества нравственному добру, без чего оно не может иметь никаких прав на индивида, являющегося целью в себе, а не средством. Согласно Соловьеву, «общество есть дополненная или расширенная личность, а личность — сжатое или сосредоточенное общество». В силу этого только в обществе может быть полное и всеобъемлющее осуществление нравственности, смысла человеческого бытия.

Особый интерес представляет его учение о «трех коренных силах истории». Первая сила — центростремительная; она направлена на подчинение человечества верховному началу, устранение многообразия частных форм жизни, подавление личной свободы. Эта сила воплощена на Востоке в исламе. Вторая сила — центробежная; она направлена на отрицание единого начала, абсолютизацию частных форм жизни

и личной свободы. Эта сила воплощена на Западе в католицизме. Третья сила включает в себя две предыдущие силы и выражает свободное стремление человека к высшему, божественному началу, которое (стремление) определяет смысл человеческой жизни. Носителем этой силы являются славянские народы, в первую очередь народы России. Как отмечает Соловьев, «внешний образ раба, в котором находится наш народ, жалкое положение России в экономическом и других отношениях не только не может служить возражением против ее призвания, но скорее подтверждает его»<sup>8</sup>.

По Бердяеву, человек, с одной стороны, есть природное существо, в котором природным является не только тело, но и дух, «поскольку дух человеческий входит в природный порядок, как и во всех явлениях природы»<sup>9</sup>. С другой стороны, человек — это сверхприродное существо, «свободный, сверхприродный дух, микрокосм»<sup>10</sup>. В конечном счете человек представляет собой «образ и подобие творца».

Бердяев разрабатывает концепцию христианства как религии *богочеловеческой*, религии свободы, а не страха. Ветхозаветное сознание, подавленное и запуганное первородным грехом, знает бога как самодержавного хозяина, страшного повелителя, и потому он представляется человеку далеким и внешним. Такое сознание свойственно незрелому христианству, воспринимающему творение мира как «рождение бога в человеке». Этому сознанию противостоит зрелый, мужественный взгляд христианства, воспринимающий творение мира как «рождение человека в боге». Сознательная причастность человека к богу оказывается возможной только в том случае, если бог становится близким человеку, человеческим, а управление миром — богочеловеческим. Ветхий завет, как считает Бердяев, не раскрыл до конца тайну Христа, космический смысл его явления, состоящую в том, что богочеловеческое творение продолжается в человеке. Если это принять, то предназначение человека в мире следует понимать «как возврат в лоно бога-отца», в первоначальное состояние с целью дополнить и обогатить божье творение. «Мировой процесс есть творческий процесс, в котором одинаково участвуют творцы и товарное бытие», т. е. человек.

Понимание человека как творящего существа, причастного божественной природе, возможно, по Бердяеву, лишь с по-

<sup>8</sup> Соловьев В. С. Собр. соч. 2-е изд. Спб, 1911. Т. 1. С. 225.

<sup>9</sup> Бердяев Н. А. Философия свободы // Смысл творчества. М., 1989. С. 363.

<sup>10</sup> Там же. С. 363—364.

зний персоналистического учения; согласно которому «мир насквозь есть иерархия живых существ, оригинальных личностей, способных к творческому приросту бытия»<sup>11</sup>. И бог, и человек суть конкретные личности, и поэтому они оба — творцы. Бог дает своему образу и подобию свободную творческую мощь, но эта мощь не абсолютна, как не абсолютен и сам человек. Поэтому, в отличие от бога, который творит живых существ, субстанции, человеческое творчество направлено на совершенствование космоса и космической жизни, т. е. оно «приводит к росту существ и их гармонии, к восхождению в истине, добре, красоте»<sup>12</sup>. Человек, таким образом, есть микрокосм и его духовные состояния космичны.

С этих позиций Бердяев подвергает критике *индивидуализм*, который в строгом смысле слова противоположен универсализму и, следовательно, индивидуальности, находящей себе «полноту выражения лишь в универсальной, космической жизни»<sup>13</sup>. Индивидуализм не признает мирового, вселенского содержания в человеке и потому принижает его, опустошая индивидуальность, обедняя, умаляя ее. В действительности, «человек — органический член мировой, космической иерархии и богатство его содержания прямо пропорционально содержанию космоса»<sup>14</sup>. Освобождение *человеческой* индивидуальности от бога и мира ведет к истреблению человека, к падению его в небытие. «Бесконечно беден и бессодержателен человек, если нет ничего выше его, нет бога, и бесконечно богат и содержателен человек, если есть выше, чем он, есть бог»<sup>15</sup>.

Бердяев стремился преодолеть дуализм Канта признанием третьей, ненаблюдаемой, реальности, объединяющей физическую и духовную реальности. Это нашло выражение в формуле: бог, мир и несотворенная свобода. В «Смысле творчества» идея свободы получила у него религиозное освещение — «бог требует свободы от человека, а не сам человек». Ницшеанской «воли к власти» Бердяев противопоставил тезис «у бога власти меньше, чем у полицейского».

Проблема свободы и творчества решается Бердяевым также с позиций христианства как богочеловеческой религии. Первичное есть не бытие, а свобода как некая *изначальная стихия*, обуславливающая бога, человека, мир. «Свобода пре-

<sup>11</sup> Бердяев Н. А. Философия свободы // Смысл творчества. М., 1989. С. 361.

<sup>12</sup> Там же. С. 367.

<sup>13</sup> Там же. С. 376.

<sup>14</sup> Там же.

<sup>15</sup> Там же. С. 386.

дельна, ее нельзя ни из чего выводить и ни к чему сводить. Свобода — безосновная основа бытия, и она глубже всякого бытия. Нельзя дойти до рационально ощутимого дна свободы»<sup>16</sup>, так как она не поддается познанию рассудком, но в ней живет божественный разум. Такое понимание свободы, по мнению Бердяева, является позитивным и содержательным, оно не включает в себе лишь отрицание необходимости или произвола. В положительном выражении и утверждении свобода — это творчество, «творческая мощь, ничем не обосновываемая и не обуславливаемая, льющаяся из бездонного источника»<sup>17</sup>, т. е. то, что идет изнутри, из неизъяснимой глубины, а не из мировой необходимости.

Свобода и необходимость — противоположности, исключаящие друг друга. Необходимость — это свобода хаоса и анархии, вражды и распада, подлинная же свобода есть выражение космического состояния вселенной; ее иерархической гармонии, внутренней соединенности частей. Космическое всегда свободно, в ней нет принудительной необходимости (распада и отчужденности, вражды), нет тяжести и давления. Содержание подлинной свободы — любовь, или творчество<sup>18</sup>. Без Христа свобода оказывается результатом необходимости, свободой без любви. С Христом свобода должна стать «свободой восьмого дня творения», т. е. высшей свободой. Ветхозаветное сознание, соответствующее эпохе незаконченного, семидневного творения, знает лишь формальную свободу, свободу грехопадения. Современное христианское человечество стало зрелым, мужественным, способным победить зло посредством приобщения природы человека к природе божества и тем самым приблизиться к высшей свободе, которая и есть добродетель, святость. Пути, ведущие к ней, — покаяние (аскетизм) и творчество. Только аскетизмом невозможно преодолеть мир, грех и тьму. Хотя на пути покаяния и «зреют духовные плоды высшей жизни», свободы, но не всегда оно ведет к этому. В отличие от покаяния творчество есть не прииспособление к необходимости этого мира, а ее преодоление, создание иного, космического мира, преодоление земного мира во имя космического. «В творческом экстазе побеждается тяжесть мира, сгорает грех и просвечивает иная, высшая природа»<sup>19</sup>. Творческое преодоление мира — это опыт не по-

<sup>16</sup> Бердяев Н. А. Философия свободы // Смысл творчества. М., 1989. С. 369.

<sup>17</sup> Там же. С. 370.

<sup>18</sup> Там же. С. 374.

<sup>19</sup> Там же. С. 385.



слушания, а дерзновения. Аскетизм лишь отрицает мир, творчество же не только отрицает его, но и утверждает иное, свободное от мира бытие. «Рождающаяся в творческом акте красота есть уже переход из «мира сего» в космос, в иное бытие, и в ней не может быть тьмы, которая была еще в грешной природе творящего»<sup>20</sup>.

Из необходимости рождается эволюция, из свободы — творчество. Оно не вытекает ни из чего предшествующего. «Акт творческой свободы трансцендентен по отношению к мировой данности, к замкнутому кругу мировой энергии»<sup>21</sup>. Творчество необъяснимо, оно есть тайна свободы, и эта тайна — бездна. Те, кто отрицает возможность творчества из ничего, отрицает свободу творчества.

Таким образом, единственной реальностью Бердяев объявляет «существование» субъекта, основой творчества которого является абсолютная свобода. Творящий субъект включает мир в себя, в свою внутреннюю жизнь, открытую для свободы, и тем преобразует его. Связь человека с миром творчества и свободы осуществляется через личность, которую Бердяев трактует как средоточие всех духовных способностей человека, его «внутренний экзистенциальный центр». Мир объектов лишен духовности и свободы, его закон — страдание, рабство, зло, коренящиеся в объективизации. Творчество противостоит любой объективизации, оно преодолевает отчуждение, свойственное объектам, которые подчиняются необходимости.

*Проблема исторической закономерности и социального прогресса* в русской социально-философской мысли XVIII—XX вв. решается, с одной стороны, во многом в духе западноевропейской философии, в особенности немецкой классической философии, с другой — с учетом специфики развития России, что находит непосредственное выражение не только в теоретическом обосновании будущего России, путей ее развития, но и в необходимости практического осуществления этого, а также в оценке выбранного пути развития.

Историю общества А. Н. Радищев рассматривает как борьбу двух начал — свободы и рабства, каждое из которых переходит в свою противоположность. Подобно тому как естественное равенство сменилось порабощением одной части населения другой, так и рабство будет заменено вольностью. Экономической основой будущего общества станет собствен-

<sup>20</sup> Бердяев Н. А. Философия свободы // Смысл творчества. М., 1989. С. 386.

<sup>21</sup> Там же. С. 369.

ность крестьян на землю, свободный труд на своей земле. Народ — главная сила грядущей революции, основа всей хозяйственной деятельности и создатель материальных ценностей. Роль великих личностей в общественных движениях велика, но для их успеха необходимы соответствующие обстоятельства. Хотя главной движущей силой общественного прогресса Радищев считал разум и просвещение, большую роль он отводил также и естественным потребностям, труду, географической среде. Первым учителем в изобретениях является нужда, толкающая человека к практической деятельности, которая обусловлена естественной средой. Последняя влияет на «умственность», т. е. на духовную деятельность человека, но сам человек формируется прежде всего под влиянием общественных условий — обычаев и нравов. В трактовке явлений общественной жизни он остается на позициях идеализма: «перемена царств» происходит тогда, когда изменяются суждения о нравственном и духовном. Вместе с тем, стремясь к выявлению глубинных движущих сил исторического процесса, Радищев связывает появление рабства с развитием производства и возникновением частной собственности.

Согласно декабристам, главная движущая сила исторического процесса — «дух времени», общественное мнение, политические идеи. В невежестве они видели источник бедствий человеческого рода. По мнению Рылеева, причиной деспотизма является невежество, но человек не может мириться с деспотизмом, он стремится к свободе; условие последней — просвещение. Утверждая, что историю нельзя сводить к действиям королей, царей и героев, ибо сила всякого государства заключена в благосостоянии народа («история принадлежит народам»), они боялись народной революции, были, как отмечал Ленин, страшно далеки от народа, но их восстание и идеи разбудили поколение революционеров-демократов, сыгравших выдающуюся роль в истории развития общественной мысли.

Как диалектик, В. Г. Белинский высоко ценил идею прогрессивного развития через отрицание старого новым, называл ее «законом исторического развития», без которого невозможен прогресс. Приняв гегелевскую диалектику, он отвергает идеализм как учение, враждебное живой действительности, стремится раскрыть противоречия в самой жизни. С позиций диалектики Белинский доказывает, что «человечество никогда не стоит на одном месте, не отодвигается назад, делая таким образом бесполезным пройденный прежде путь: это только попятное движение назад, чтоб тем с большей си-

лой рвануться вперед!»<sup>22</sup>. История человечества не заключена в каком-то круге, где начало и конец совпадают, она есть непрерывное движение вперед. Его возмущает, что судьбы личности и целых народов приносятся Гегелем в жертву абсолютной идее. Освобождение личности Белинский ставит в прямую зависимость от завоеваний свободы и установления демократии. Главной движущей силой истории он объявляет народ, верит в его силы и творческие способности. Им высказана догадка относительно роли материальных потребностей в развитии общества и нравственности. Если бы человек не нуждался в пище, одежде, жилище, он навсегда остался бы в животном состоянии. Развитие общества совершается, по его мнению, не прямолинейно, а спиралеобразно от низших и примитивных форм к более богатым и сложным. Белинский выводит действия людей из «духа времени», т. е. общественного сознания, из стремления его к новому, к будущему, без которого не было бы прогресса, истории, жизни.

— У А. И. Герцена и Н. П. Огарева диалектика призвана соединить философию с социализмом, доказать необходимость социальной революции, т. е. быть «алгеброй революции». Основанию ими необходимости революционного переворота, пропаганде социализма Ленин дал высокую оценку, отмечая, что они ближе всех подошли к научному социализму, хотя в понимании истории еще не стали материалистами, что объясняется социально-экономическими условиями России.

Источник развития общества Герцен искал в совершенствовании человеческих знаний и распространении их в среде народа. Он так и писал: «Прогресс человека — прогресс содержания мысли». Это означало, что чем богаче знания человека о мире, тем осмысленнее и направленнее становится его практическая деятельность. Благодаря разуму человек вышел из животного царства и становился все более независимым, познавая естественные и общественные законы.

Поскольку работа ума зависит от физиологических функций человеческого организма, историю можно рассматривать как «прогрессивное продолжение животного развития». Позднее Герцен отвергнет возможность объяснения общественной жизни законами физиологии, заключив, что «социальный человек “ускользает” от физиологии». Как диалектик, он глубоко проникает в характер исторического развития, представляя его в виде непрерывной смены общественных форм, со-

---

<sup>22</sup> Белинский В. Г. Полн. собр. соч. Т. 6. С. 94.

проводящейся ожесточенной борьбой старого и нового, в которой проявляется борьба общественных групп за право собственности. Он признает западно-европейский пролетариат главной революционной силой. Но так же, как во Франции человеком будущего является работник, в России будущее принадлежит крестьянству. В 50—60-х гг. Герцен развивает теорию «русского крестьянского социализма», признав его зародышами общинное владение землей, «мирское управление», укоренившуюся в сознании крестьян мысль о «праве на землю». В. И. Ленин показал, что в этой теории нет ни грамма социализма, ибо уравнилельный раздел земли приведет лишь к быстрому и свободному развитию капитализма.

Н. Г. Чернышевский задачу социальной революции также видел в уничтожении имущественного и политического неравенства, угнетения человека человеком, в осуществлении идеалов социализма. Будучи диалектиком, он не просто придает большое значение закону отрицания отрицания, но применяет его к обоснованию *смены форм собственности*, доказывая неизбежное торжество коллективной собственности над частной. Отвергая понимание Гегелем всемирной истории как развития самоосуществлявшейся идеи, а именно идеи свободы, которая «существует как сознание свободы», он утверждал, что общественная жизнь движется не по воле абсолютной идеи, а на основе собственных закономерностей. Им предпринята попытка выведения закономерностей развития общества из потребностей, качеств и свойств человеческой природы, которые в свою очередь являются проявлением общих закономерностей развития живой природы. Вместе с тем он стремится объяснить качества людей их историческим бытием и с этой целью изучает экономические интересы и отношения, присущие им в различные эпохи, пишет ряд работ по политической экономии. Этот подход позволил ему прийти к более глубоким, чем у Белинского и Герцена, научным обобщениям, направить свою социологическую мысль в сторону материалистического понимания истории. По оценке Маркса, из всех современных экономистов Чернышевский представлял действительно оригинального мыслителя.

Чернышевский критикует буржуазных историков и социологов за невнимание к материальной стороне жизни людей, за то, что в их изложении история человечества предстает в виде отдельных биографий, а не судеб народа, который является главным в истории. Силу личности он видит в ее связи с народом. «В делах, имеющих истинно важное значение, сущность не зависит от воли или характера, или житейских

обстоятельств действующего лица»<sup>23</sup>. Он утверждает, что, начиная с античности, история общества есть история борьбы сословий и классов, различие между которыми определяется имущественным положением. Поэтому противоречия, основывающиеся на различии материальных интересов, не могут быть разрешены иначе, чем через революцию, как наиболее организованную форму классовой борьбы. По его мнению, девять десятых всего общественного прогресса совершалось и совершается именно в периоды революций. Революционные восстания масс — неизбежный спутник исторического развития.

Чернышевский полагал, что человек возвысился над животными благодаря развитию мозга, совершенствованию умственных способностей и потому собственно человеческая история, ее материальный и нравственный прогресс обусловлены в первую очередь умственным развитием. Материальная сторона жизни общества является выражением отношения человека к природе. На ранних ступенях истории исключительно большую роль играет географическая среда. По мере развития науки и техники все большее значение приобретают экономические факторы. Но в целом развитие общества определяется уровнем знания, который в свою очередь обуславливается совершенствованием способности к труду, средств существования. Способности к труду он придает огромное значение и расценивает ее как *главный капитал общества*<sup>24</sup>.

Изменения в характере труда Чернышевский связывает с переменами в развитии производительных процессов. Грубым орудиям труда соответствует грубый труд раба; машина не терпит подле себя невольничества. Но по мере ее совершенствования становится недостаточной та степень свободы, которой обладает наемный работник. Вместо наемного труда требуется уже труд «на себя», а не на капиталиста. Однако переход к новой форме труда не может осуществиться вдруг, наемный труд будет существовать еще в течение нескольких поколений. В вопросе о будущем, по его мнению, точной, определенной может быть только цель, но вычислить с математической точностью, сколько времени на ее достижение потребуется, невозможно<sup>25</sup>.

— Н. А. Добролюбов признавал наличие в обществе неизменных (но не объективных) законов развития, смысл истории видел в классовой борьбе, которая будет существовать

<sup>23</sup> Чернышевский Н. Г. Полн. собр. соч. Т. 3. С. 182.

<sup>24</sup> Там же. Т. 10. С. 441.

<sup>25</sup> Там же. Т. 9. С. 222.

до тех пор, пока не исчезнет неравенство и не возвеличится труд. Исторические личности он уподоблял дождю, который благотворно освежает землю, но сам возникает благодаря поднявшимся с земли испарениям.

Согласно (Лаврову) как существо разумное, человек преследует в своих действиях определенные цели, руководствуясь выработанным им нравственным идеалом. Столкновение множества действий, основанных на собственных идеалах, «производит объективный процесс истории». Однако лишь критически мыслящие люди способны постичь законы общественного развития и быть двигателями прогресса. Зная свою обусловленность законами природы, человек все-таки свободен в своих действиях, поскольку ему, как существу разумному, доступно целеполагание в соответствии с выработанным идеалом, который по существу и есть движущая сила истории. История, по мнению Лаврова, субъективна и иной быть не может. Она субъективна, во-первых, потому, что ее движет субъективный идеал, во-вторых, потому, что подвержена изучению с точки зрения определенного идеала. Хотя история знает и регрессивные эпохи, в целом исторический процесс есть непрерывная борьба за прогресс, или, иначе за социализм. При этом Лавров выделяет три фазы борьбы: 1) появление провозвестников новых идей; 2) действия героических одиночек, типа Каракозова, сознательно жертвующих собой для возбуждения революционного энтузиазма; 3) создание партии как «коллективной силы», пробуждающей сознание народа и возглавляющей его в ходе революции.

Начиная с 80-х гг., под влиянием марксизма, он включает в понятие исторического процесса экономический фактор, оперирует понятиями «класс» и «классовая борьба», связывает их существование с экономическим и политическим неравенством, придает особое значение в обществе экономическим потребностям и интересам. Что касается социалистического идеала, то он не объявляет его как прежде плодом свободного творчества критически мыслящих личностей, а считает итогом познания законов социально-экономического развития общества.

В качестве критерия общественного прогресса Н. К. Михайловский выдвигает всестороннее развитие личности. В соответствии с этим критерием история человечества делится им на три периода. Первый период — доисторический, с господством простой кооперации (главный признак которой — солидарность), с наличием целостной индивидуальности, считающей себя центром всего сущего. Для второго, эксцентри-

ческого, периода характерна сложная кооперация с разделением труда и превращением человека в подчиненный и деградирующий придаток общества. В третьем, *грядущем*, периоде вновь возродятся отношения простого сотрудничества; индивидуальность, как «совокупность всех черт, свойственных человеческому организму вообще», достигнет наивысшего проявления, и человек снова станет, но уже сознательно, мерилom вещей. Общественная борьба, таким образом, есть борьба личности за свою индивидуальность. Весь смысл существования общества он видит в служении человеку, в подчинении его интересам личности.

Из противоположности физиологического и общественно-го разделения труда Михайловский выводит несоответствие степени и типа развития общества. Общество может достигнуть высокой степени развития, однако принадлежит к низшему типу организации, как, например, буржуазное общество, основанное на разделении труда и сложной кооперации. Россия отстает от Запада по степени развития, но превосходит его по типу общественной организации. Она может сохранить этот тип организации и вместе с тем достичь высокой степени развития, если упрочит сельскую общину, кустарные промыслы, артели. Он мечтает о сохранении связи крестьянства с землей без крепостного права в рамках существующего строя. Ленин вскрыл реакционность субъективного подхода к истории и народнических взглядов на крестьянскую общину, которая уже не могла служить ни формой мифического «народного слоя», ни базой социализма. Общинное крестьянство в тот период раскололось на имущих полупролетариев и на сосредоточившую в своих руках основные средства производства деревенскую буржуазию — кулачество. Капитализм с его эксплуатацией и товарным хозяйством глубоко проник в сельскую крестьянскую общину, а идеалы либеральных народников, как отмечал Ленин, не шли дальше интересов «исправного крестьянства» — кулачества. Бердяев весьма односторонне воспринял теорию Маркса, вскрытую им двухстороннюю связь экономического и духовного. С его точки зрения, в марксизме духовное есть «простое порождение экономического ряда», ибо единственной подлинной реальностью Маркс считал материальное производство, все остальное — это надстройка и, следовательно, не подлинная реальность. Такая искаженная трактовка исторической теории Маркса не позволила Бердяеву найти ответ на поставленные им два «трудных» вопроса. Во-первых, если сознание есть лишь пассивное отражение экономических от-

ношений, то откуда берется разум Маркса и Энгельса, возвышающийся над таким отражением? Во-вторых, почему в этом случае марксистское учение может претендовать на большую истинность, чем все остальные учения<sup>26</sup>. Подлинный марксизм легко решает эти «трудные» вопросы.

Бердяев считал, что на исторический процесс нельзя смотреть как на материальную реальность. Такой взгляд лишает его души, внутренней тайны, способности постигнуть человеческую судьбу. История, по его мнению, есть миф, реальность, но иная, чем материальная. Слабость марксистского учения он видит также в том, что оно не уделяет должного внимания индивиду, исходит из приоритета общественного над личным. Именно в этом оно и противоположно христианству как «глубоко человеческому учению». Марксизм с его идеей прогресса смотрит на человеческие поколения как на не имеющие ценности и цели в себе. Смысл жизни этих поколений — подготовить лучшие условия для будущего, грядущего поколения. Согласно Бердяеву, идея прогресса допускает одно поколение счастливых, а христианство — все поколения. Христианская идея основана на том, что история окончится исходом из исторической трагедии и в нем примут участие все поколения. Все когда-либо жившие будут воскрешены для вечной жизни. При этом история имеет смысл лишь потому, что она конечна. Если бы история была бесконечной, она не имела бы смысла.

При описании русской истории Бердяев, вслед за Соловьевым, исходит из идеи об «особом пути России». Соловьев считал государство единственным реально действующим фактором прогрессивных изменений в России и представил русскую историю как историю Государства Российского. Бердяев проводит мысль о том, что начавшееся из глубины веков шествие «государственной идеи» не останавливается социалистической революцией, а идет дальше, восстанавливая в новых условиях историческую непрерывность «священных начал самодержавия и помазанничества». Реформа Сталина, как и прежние реформы, была направлена прежде всего на «воплощение русской национальной идеи», суть которой — в создании и укреплении сильного государства, сохранении и приумножении величия страны в условиях внешней и внутренней угрозы. «Пролетарский мессианизм (спасение всего человечества посредством коммунизма), по его мнению, пал жертвой «мессианизма русского народа». «Русский путь» —

---

<sup>26</sup> Бердяев Н. А. Смысл истории. М., 1990. С. 10—12.



это путь под мистическим мессианским знаком государственной, или национальной, идеи. Большевизм в России был явлением не случайным, а наиболее реалистичным, соответствующим сложившейся в 1917 г. ситуации в стране и вместе с тем отвечал некоторым исконно русским традициям и искажениям универсальной социальной правды. Русский коммунизм он считал событием, с одной стороны, мировым и интернациональным, с другой — русским и национальным, детерминированным устойчивыми свойствами русской души. Этими свойствами были и остались догматизм, аскетизм, способность к страданиям и жертвам во имя веры, устремленность в будущее<sup>27</sup>.

История России предстает у Бердяева как результат постоянного варьирования одних и тех же изначальных принципов, заданных структурой русской души. Сама же душа с течением времени не меняется и пребывает в потоке событий в качестве некой универсальной постоянной. И социальная жизнь представляет собой по существу жизнь психическую. Он растворяет социальное в индивидуальном сознании и переживании, стремится восстановить религиозный смысл жизни, свободное воссоединение всех с богом.

Смысл истории состоит в избавлении от объективизации, подчиняющей личность обществу и тем самым порабащивающей ее. Примат личного над родовым, коллективным ведет к внутренне присущей личности свободной социальности, которой противостоит принудительная социальность — неизбежная включенность личности в социальные образования: классы, нации, партии, церкви.

## ТЕМА 9. ЗАПАДНАЯ СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ XX в.

Основные направления в современной западной социальной философии — *немарксистское* (буржуазное) и *марксистское*. При этом оба направления не отличаются слитностью, однородностью. В первом явно обозначились два полюса: *неопозитивизм* и *экзистенциализм*, крайности которых пытается преодолеть *философская антропология*, тоже характеризующаяся разнородностью и противоположностью подходов. Второе направление состоит из представителей *аналитической философии*, *натурализма*, *неофрейдизма*, так называемой *франкфуртской школы*, *экономической «марксологии»*.

<sup>27</sup> См.: Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990.

## 9.1. Неопозитивистская социология

Современный позитивизм, или неопозитивизм, продолжает традиции эмпиризма, восходящие еще к философии Беркли и Юма, но акцентирует внимание на логико-лингвистическом и логико-семантическом анализе языка науки. С 50-х гг. XX в. он вытесняется аналитической философией, что связано в основном с неудачами реализации программы неопозитивизма, вызванными его стремлением упразднить классическую философскую проблематику, дать всеохватывающий анализ языка науки на основе принципов верификации и конвенционализма. Однако по сути аналитическая философия не выходит за рамки неопозитивизма и речь скорее идет лишь о *терминологической замене*. Такая «живучесть» позитивизма объясняется прежде всего состоянием производства и науки, слабым использованием фундаментальных теорий в общественной жизни, ее разобщенностью. Только в 50-е гг. появляется более глубокий интерес к фундаментальным исследованиям, внедрению их в производство, росту наукоемкости труда. Это и привело к *кризису* основной идеи позитивизма — отрицания философии как науки, ее мировоззренческих функций.

Позитивистская социология на всех этапах развития (позитивизм, махизм, неопозитивизм, аналитическая философия) эволюционировала в направлении роста многообразия специальных исследований и эмпирических обобщений, подменяя философские проблемы конкретно-научными. Ее задача заключалась в описании и понимании действительности, но не в объяснении ее, ибо первое достигается с помощью методов чувственного познания (наблюдения, вживания), а второе требует аргументации и обоснования. Обращение к специально-научной проблематике (анализ интересов различных слоев и групп, конфликтных ситуаций, хозяйственной жизни, способов создания рациональной организации производства и т. д.) придало позитивистской философии своеобразный «практический характер», сблизило ее по способности решать практические задачи с конкретными науками. Однако, как считает швейцарский философ Э. Агацци, философии есть что сказать даже в тех областях, в каких наука достигла наиболее впечатляющих успехов. Так, ни теория относительности, ни квантовая теория не дали окончательных решений, не «устранили» такие классические проблемы философии природы, как проблемы времени, пространства, причины и детерминации; напротив, развитие этих теорий сообщило этим

проблемам еще более острый характер»<sup>1</sup>. В отличие от знаний, получаемых в естествознании непосредственным наблюдением, или в математике посредством рассуждений, философия вводит третий тип знания — знание, получаемое путем *рефлексии*. Последняя возможна при исследовании не отдельного, ограниченного фрагмента, а глобальной ситуации<sup>2</sup>. Позитивистская попытка сведения философских проблем к конкретно-научным является поэтому не обоснованной. Человека, например, можно изучать комплексом физико-химико-биологических наук, но это не раскроет специфику человека как человека<sup>3</sup>.

В последнее десятилетие в аналитической философии произошел поворот к мировоззренческой проблематике, к связи философии с частными науками, возрос интерес к социальной философии. Общество стали рассматривать как ценность саму по себе и как инструмент для воплощения интересов и потребностей индивидов. В круг аналитической философии все больше вовлекаются нетрадиционные проблемы: индивидуальности человека, насилия в современном мире и другие, свидетельствующие о поиске путей многомерного понимания человеческой жизни, возрастает стремление к единому философскому видению мира. Аналитики стали проявлять позитивный интерес к марксизму, а также к феноменологической философии Э. Гуссерля, которая основывается на понимании феномена как «предмета, непосредственно данного» сознанию. Согласно *Гуссерлю*, предметное бытие имманентно присуще сознанию; оно обретает «объективный смысл» благодаря отнесенности к сознанию. Предметное бытие и сознание коррелятивны, соотносительны. Сознание есть двуединство, включающее *нозис*, или предметную направленность мыслящего сознания, и *ноэму*, т. е. предметное содержание, которое по существу является значением. Обращение феноменологии к «самим предметам», связанное с отказом от признания абсолютной противоположности бытия и сознания, означает нетождественность субъекта и объекта познания как в науках о природе, так и в науках об обществе. Антипозитивистская позиция феноменологии, а также экзистенциализма и герменевтики была использована вторым поколением франкфуртской школы, в частности *Ю. Хабермасом*, для своеобразного объеди-

<sup>1</sup> См.: Агацци Э. Человек как предмет философии // Вопросы философии. 1989. № 2. С. 26.

<sup>2</sup> Там же. С. 33.

<sup>3</sup> Там же. С. 31.

нения антипозитивистских направлений на почве неомарксизма. Тем ядром, которое объединяет различные направления философской мысли, становится «философия действия», вытеснившая лидирующую до последнего времени в позитивистской социологии «философию сознания», а также «организмическую модель» человека и общества (проецирование на общественную жизнь дарвиновских принципов естественного отбора и борьбы за существование). Таким образом, под давлением фактов и потребности общественного развития, приобретающей все более общечеловеческий характер, позитивизм начал переходить от решения частных проблем к решению фундаментальных проблем с позиций, сближающих его фактически с марксизмом.

## 9.2 Современная философская антропология

Родоначальник современной философской антропологии М. Шелер (его «Критическая теория общества» появилась в 30-е гг.) рассматривает человека как *телесно-духовное* (инстинктивно-культурное) существо, устремленное к богу, и выделяет в его бытии сферы практической и духовной жизни. Первая сфера подчинена закону, «логике судьбы», т. е. порядку рождения, развития, старения, смерти, которому следует все живое; вторая — «логике смысла», или слова. Последнее происходит от бога, является смысловой предпосылкой и одновременно основным средством познания, истории, которая в своей цельности есть нечто другое, чем объективный ход событий во времени: течение истории конституируется благодаря слову. Логический дух индивида (то, что делает его человеком) — это «окно в абсолют», в «логос», согласно которому образовался мир.

Поскольку каждый феномен человеческой жизни представляет собой единство двух начал и классифицируется в зависимости от того, какое начало в нем является преобладающим, социальная философия (социология) должна включать в себя социологию базиса, занятую изучением сферы практической жизни (т. е. витальных явлений), и социологию надстройки, исследующую сферу духовной культуры. Первый конкретный факт, из которого должна исходить социология базиса, — это телесная, или инстинктивная, организация индивидов и обусловленное ею отношение их к природе. Не зная «инстинкта власти», невозможно понять своеобразие, специфику государства и политической деятельности, не познав «инстинкт» голода, нельзя определить параметры экономической деятельности и т. д.

В целом назначение социологии, по Шелеру, состоит в том, чтобы «соопределять» два различных аспекта человеческого бытия, учитывая при этом социальную детерминацию как витальных, так и культурных явлений, которые в конечном счете выступают как проявления потустороннего первоначала.

В отличие от Шелера, представлявшего человека существом, имеющим два начала — «порыв» (жизненность) и «дух», А. Гелен трактует его односторонне, акцентируя внимание на биологическом своеобразии. Вслед за Ницше, он характеризует человека как «еще не определившееся животное», не достигшее биологической завершенности, отличающееся от животных неспециализированностью и неполноценностью инстинктов. Лишенный биологических преимуществ человек оказывается «открытым миру». Он не имеет специфически значимого «окружающего мира», однозначно детерминирующей его среды. Однако, будучи существом *биологически недостаточным*, ущербным, человек обладает «избытком побуждений», обеспечивающим необычайную пластичность и способность к обучению. Разновременная, прогрессивная реализация побуждений ведет к возникновению «самодистанцирования», позволяющего человеку ориентироваться без непосредственного соприкосновения со средой и целесообразно изменять своими действиями ее и себя. Самоосуществляясь, человек создает культуру, которая выражает его природу и может быть понята только через эту призму. В действии человека нет дуализма процесса и результата, субъекта и объекта, души и тела и т. п. Соотнесенное с другими действиями и кооперированное с ними, оно служит критерием выделения типов сообщества. Гелен выделяет три культурные эпохи: охотников, земледельцев и индустриальную, возникшую около 200 лет назад, считая их в одинаковой степени истинно человеческими, но сущность человека связывает с исключительностью биологической организации — открытостью, независимостью от среды, неспециализированностью — благодаря которой он и является действующим существом. Источник «самоцельной активности» его — в сознании, порождающем «дистанцированность», выделенность из окружающего мира. Назначение культуры состоит, по Гелену, в «стабилизации» человека, который «не фиксирован» чисто природным образом (с помощью определенной структуры инстинктов), и в «упорядочивании» его «избыточных» (не ограниченных природными функциями) влечений. Главной социальной инстанцией, обеспечивающей стабилизацию человека, являются об-

щественные институты (учреждения, законы, нормы), вносящие порядок в человеческое поведение, обеспечивающие его определенность и предсказуемость, без которых невозможна общественная жизнь. Но «институционально регулируемое поведение» (чувства, мышление, ценности) следует рассматривать как восстановление на более высоком уровне утраченной человеком животной надежности инстинкта.

Способность человека осознавать свою «самость», ломать рамки животной замкнутости, возвышаться над природной средой *Г. Плеснер* связывает с особенностью его психики, состоящей в эксцентрической позициальности. Благодаря ей индивид представляет собой «психофизиологическое лицо», ибо оказывается способным к осознанию себя как личности (как «самости») и внешних объектов, а также к различению в себе индивидуального и всеобщего *Я*. Он понимает, что на себя и другого необходимо смотреть не как на единичность, а как на «совместный дух» (*Мы*). Эксцентричность проявляется и в том, что человек способен обнаруживать несоответствие между намерением и результатом его реализации. В действительности все цели и намерения индивидов «преломляются» и, осознавая это, индивид вынужден постоянно выходить за пределы им сотворенного; вновь и вновь самореализовываться через намерения и попытки их осуществления.

В силу эксцентричности человеку присуще и эмоциональное самовыражение, или экспрессивность, связанное с адаптацией к внешним обстоятельствам. Такие формы экспрессивности, как смех и плач, Плеснер называет катастрофическими реакциями, возникающими в результате потери самообладания в экстремальных ситуациях, т. е. тогда, когда человеку неизвестно, как надо реагировать.

Таким образом, основными социологическими (антропологическими) характеристиками человека, связанными с его эксцентричностью, являются социальность («мы»), историчность («неуспокоенность самореализацией») и экспрессивность («эмоциональное самовыражение»).

Рассматривая человека как «созидателя культуры», ни Гелен, ни Плеснер не раскрывают подлинно социальные аспекты человеческого бытия, ибо целостный человек в действительности оказывается у них расщепленным на две составные части (биологическую и духовную), каждая из которых рассматривается как заключающая в себе сущность человека, его свободную и творческую природу.

Определяя место антропологии в системе наук, *Т. Пар-*

сонс отмечает, что в круг ее интересов входит и аналитическое изучение явлений культуры, «символически значимых систем», посредством которых ориентируются и направляют-ся социальные системы и личности. Иначе, философская антропология изучает также социальные структуры и процессы применительно к их культурным условиям и связям. Он первым предпринял попытку построить структурную модель целостной социальной системы, а в качестве критерия сложности общественной жизни использовал степень структурной дифференциации.

Парсонс развивает идею о том, что человеческое действие есть *самоорганизующаяся система*, специфика которой состоит в *символичности*, т. е. в регуляции с помощью языка, ценностей и т.п., в *нормативности*, т. е. в обусловленности индивидуального действия общепринятыми нормами, в *волюнтаристичности*, т. е. в зависимости от «субъективных определений ситуации». В общей системе человеческого действия им различаются социальная, культурная, личностная и органическая подсистемы, находящиеся в отношениях взаимобмена. На уровне общей системы личность выступает как специализированная на выполнение функции целедостижения (т. е. как ставящая перед собой цель и стремящаяся к ее достижению), социальная подсистема — как осуществляющая интеграцию индивидов, культурная — как содержащая наиболее общие образы, или «смыслы», обеспечивающие коммуникацию, органическая — как выполняющая функцию адаптации, т. е. дающая системе физические и энергетические ресурсы для взаимодействия со средой.

На уровне социальной подсистемы человеческого действия функция целедостижения осуществляется политикой, функция интеграции — правом и обычаями, функция воспроизводства структуры — религией, моралью и органами социализации (семьей, системой образования), функция адаптации — экономикой. Каждая из подсистем, специализированная на выполнении определенной функции, зависит от результатов действия остальных подсистем, а они в свою очередь зависят от нее. В простых системах взаимобмен между ними имеет непосредственный характер, в сложных — он опосредован символическими, или обобщенными, эквивалентами. На общем уровне системы таким эквивалентом является язык, во взаимобмене между организмом и личностью — удовольствие, между культурой и социальной подсистемами — эмоции, а на социальном уровне — деньги, власть, ценности, влияние.

Согласно Парсонсу, социальная структура общества, с од-

ной стороны, обусловлена разделением труда и связанной с ним социальной дифференциацией индивидов и групп, с другой — господствующей в обществе системой ценностей и культурных стандартов, определяющих значимость той или иной деятельности и узаконивающих социальное неравенство. Назначение ее состоит прежде всего в том, чтобы обеспечивать адекватное восприятие и выполнение индивидами социально организованной деятельности, регулируемой ролевой структурой посредством санкционируемых обществом своеобразных «стимулов», и тем самым способствовать формированию у них общих, устойчивых образцов поведения, необходимых для достижения бесконфликтных, гармоничных отношений.

Парсонс различает личность как психологически целостную структуру и деятеля как «социальный комплекс ролей» и доказывает, что оценка ситуации последним основывается не только на его индивидуальных потребностях, но и соотнобразуется с общими для данной культуры стандартами. Поэтому он считает несостоятельными крайне односторонние представления о личности как социально не зависимой, спонтанной и как социально жестко детерминированной. По мнению Парсонса, «личность социальна и индивидуальна». Поэтому ориентация субъекта действия (будь то индивид или коллектив) не сводится к познавательной (когнитивной), катектической (потребительской) и оценочной ориентациям, образующим так называемую структуру «потребностных диспозиций», но включает также ценностную ориентацию, позволяющую регулировать образ действий всех деятелей, принадлежащих к одному культурному полю.

В соответствии со структурой социальной системы, включающей различные подсистемы, Парсонс выделяет следующие типы социальной интеграции индивидов: культурная (выражающая согласованность между стандартами, нормами и образцами поведения), нормативная (устанавливающая координацию между институализированными стандартами и действиями индивидов), коммуникативная (определяющая степень охвата социальных групп и индивидов обменом информацией), функциональная (основанная на взаимобмене деятельностью и услугами). Созданная им модель социальной структуры общества по своей природе нормативно-ценностная, ибо источником ее образования и изменения служит система духовной культуры, включающая ценности, знания, верования и т. д.

Следует заметить, что в западной социологии существует и противоположный взгляд на социальную структуру общест-



ва, разрабатываемый сторонниками неомарксизма и технологического детерминизма, которые в качестве основных компонентов социальной структуры выделяют классы, социальные слои, профессиональные группы. Социальная структура, по их мнению, будучи обусловленной ведущим способом производства, является внутренне противоречивой, и эта противоречивость может быть преодолена в ходе научно-технического прогресса.

Парсонсом разработано также представление о развитии общества в направлении повышения «обобщенной адаптивной способности», происходящего в результате усложнения функциональной дифференциации. Переход к современному обществу связан, по его мнению, с отделением правовой системы от религиозной и с формированием рыночной экономики. Промышленная революция способствовала дифференциации и обособлению экономической и политической подсистем, но отделение социальной подсистемы от политической происходит только с утверждением в обществе демократической избирательной системы. Что касается обособления культурной и социальной подсистем, то оно может произойти в ходе начавшейся «образовательной революции».

\* \* \*

*Социобиологи* (Э. Уилсон, Ч. Ламсден, Р. Александер и др.) решающую роль в синтезе биологического и социального знания о человеке отводят первому. По их мнению, человек является типичным представителем животного мира, его поведение имеет ряд черт, общих для класса приматов, и потому основные принципы поведения животных могут быть использованы и при объяснении таких форм человеческого поведения, как семейно-родственные отношения, общение, альтруизм, агрессия, половозрастное разделение труда, социальное неравенство и т. п., а также и человеческой истории. Э. Уилсон и Ч. Ламсден предприняли попытку представить эволюцию культуры в качестве своеобразного аналога генетической эволюции. По их мнению, основной единице генетической эволюции — гену соответствует базовая единица культурной эволюции *культурген*. Посредством культургенов (или программ индивидуального развития) генетическая и культурная эволюция могут взаимодействовать. Их взаимодействие имеет сложный характер: изменение в последовательном ряду генов влечет за собой изменение в последовательности культургенов, а те в свою очередь вызывают изменение в последовательности генов. Хотя попытка устано-

вить аналогию между генетической и культурной эволюцией имеет рациональное зерно, в целом она не может быть признана корректной. Поиск аналогий между столь разнородными областями становится плодотворным только при учете диалектики соотношения высшего и низшего. Между тем, этим авторам свойственны биологизаторские тенденции в трактовке социального поведения человека.

### 9.3. Современный натурализм

Четкую оппозицию по отношению к антропологизму (натуралистическому и собственно идеалистическому) проявляет *натурализм*, объединяющий философов с явно выраженными материалистическими взглядами («новые материалисты») и колеблющихся между материализмом и идеализмом.

*Новые материалисты* (К. Ламонт, Дж. Сомервилл, А. Эдель) считают, что сущность человека глубоко социальна и исторична. Не являясь исключением из естественного порядка, человек социален по происхождению, стремлениям, отношениям, влияниям, оказываемым на него, и в целях, к которым он стремится. Человеческое *Я* не сводится к самосознанию, а человек — к антропологическому индивиду. Сознание неразрывно связано с телом, а личность неотрывна от социальных условий существования. Индивидуальное сознание развивается в социальных рамках и имеет социальную форму — язык.

Компоненты человеческой сущности суть *потребности*, которые делятся на биологические (в пище, жилье, самосохранении, инстинкте жизни и др.), психологические (в удовольствии, удовлетворении и др.), социальные (в воспитании, идеале, смысле жизни и т. д.). В потребностях проявляется природа человека, зависимость его от условий существования. Исторически первыми являются потребности, коренящиеся в инстинктах. Будучи базовыми, они обуславливают на всем протяжении человеческой истории остальные потребности, которые постоянно изменяются (удовлетворение одних ведет к возникновению других). Способ их удовлетворения есть выражение предметной деятельности, практики, т. е. в конечном счете человеческие потребности коренятся в трудовой деятельности.

Сила политических, этических идеалов вытекает прежде всего из потребностей масс. Но тип морали определяется не непосредственно потребностями как таковыми, а способом их удовлетворения. Последний обуславливает неодинаковое от-

ношение к нему социальных групп, поскольку они имеют разное положение в системе производства. С возникновением имущественного неравенства появляется и мораль имущих, закрепляющая их социальный статус.

Поскольку действуют и принимают решения индивиды, моральные обязанности лежат прежде всего на них. Индивид ответственен не только перед самим собой (как считают экзистенциалисты), но и перед человечеством, в определении исторической судьбы которого он играет активную роль. В книге «Философия и гуманизм» (1961) *Ламонт* отмечает, что «концепция всегда эгоистичного Я является культурным продуктом, и она идет сегодня рука об руку с социальной системой, которая устанавливает экономический интерес в форме «делать деньги» и «делать доход» в качестве первичного мотива стимулирования человека». Истинный гуманизм состоит не в абстрактном человеколюбии, а в стремлении определить пути и средства решения важнейших человеческих проблем: прогресса производства и науки, развития демократии во всех областях человеческих отношений, всеобщего мира. Общество будущего, по их мнению, — это «кооперированное общество» с плановой экономикой, в котором главные средства производства и распределения находятся в общественном владении и распределении, а политическая свобода обеспечена всем. Путь к такому обществу — «социализация капитализма», трансформация его посредством развития планирования и демократии в социализм.

Свобода возникает во взаимодействии человека с природой, заключающей в себе альтернативные возможности, которые до появления сознательных существ не использовались. Животные не наделены мышлением и потому не имеют свободы выбора, их выбор детерминирован инстинктом. Действуя в стереотипной обстановке, человек тоже утрачивает свободу выбора, так как его действия становятся условно-рефлекторными, автоматическими. Последние играют важную роль в человеческой деятельности, будучи необходимым условием профессионального мастерства, но они не характеризуют человека как существо творческое. Свободная человеческая деятельность базируется не на объективных законах, а на выборе между альтернативными случайностями. Таким образом, свобода оказывается основанной на случайности, она есть прежде всего свобода выбора. Если свободно выбранная альтернатива нереализуема, индивиду следует свободно отказаться от прежнего выбора в пользу другого. Объективная необходимость существует и проявляется в законах,

но закон функционирует наряду с контингентностью и свободой выбора, т. е. они сводимы к формуле: «если — то». Ламонт полагает, что вооруженный знаниями индивид получает неограниченную возможность использовать случайности путем выбора альтернативы, более отвечающей интересам общества в целом. То есть свобода по существу сводится к возможности беспрепятственно пользоваться случайностью в собственных интересах при известных условиях. Натуралисты негативно относятся к исторической необходимости, осмысливая свободу и необходимость с позиций отчужденной личности. В условиях отчуждения от человека творческой деятельности и ее продуктов, восприятия себя лишь в качестве объекта истории, не причастного к ее ходу, историческая необходимость выступает как внешняя, принудительная, неуправляемая. Поэтому поиски объективного основания свободы и толкают индивидов в сторону, противоположную необходимости, т. е. к случайности.

Сведение свободы к свободе выбора означает, что субъектом свободы становится не конкретно-исторический индивид, но человек вообще, а история представляется как равнодействующая случайностей. Путь к правильному решению проблемы исторической закономерности и деятельности людей лежит через признание экономического фактора не просто одним из важнейших, а в конечном счете обуславливающим все другие факторы (политический, моральный и т. д.). Только на этой основе может получить объяснение активная роль в истории политики, морали, права.

#### 9.4. Экзистенциализм

В отличие от позитивистски ориентированных течений экзистенциалистски ориентированные течения выдвигают на первый план фундаментальные философские проблемы. Однако в объяснении их большее значение придают непосредственному созерцанию, интуиции, воле, чем разуму. Поэтому предметом их философии становится не само по себе человеческое бытие, не законы его существования и развития, а раскрытие *смысла бытия*. В этой чистой субъективности иррационалисты стремятся найти основы и принципы свободной и творческой деятельности человека, его подлинного бытия, а через них — смысл и значение всякого другого бытия.

*Проблема индивида и общества.* Основной принцип социальной философии экзистенциализма — индивид делает самого себя и, следовательно, несет ответственность за все, что

происходит с ним самим и с другими людьми. Процесс обретения им своей сущности длится всю жизнь. Он является единственным в мире существом, способным задаться вопросом о своем бытии, своем месте в мире, способном «вопросать» о бытии как таковом. Как и их предшественник Киркегор, экзистенциалисты видят задачу философии в обращении к конкретному индивиду, к его жизни и страданиям. Существование, *бытие человека как индивида* — вот главная проблема философии, ибо подлинно историческое раскрывается только в сфере индивидуального, однократного и неповторимого. У Сартра индивид дан лишь в моментальном решении и действии, прошлое и будущее существуют для него только в той мере, в какой он связан с ними своими действиями в настоящем. Но, поскольку индивид всегда может отказаться от выполнения обязательств, взятых в прошлом, и обещаний, данных на будущее, он *абсолютно свободен* и недетерминирован обстоятельствами. В результате жизненно-историческое единство индивида полностью растворяется во множестве ситуаций. Жизнь становится непрерывающимся прыжком из ситуации в ситуацию, каждая из которых является в чем-то абсолютно новой, не имеющей к предыдущей никакого отношения. Тем самым индивид лишается традиционных связей, он каждый раз находится вновь перед решением, которое должно определить мгновенную структуру его бытия. В итоге человеческое бытие и история превращаются в простую, несвязанную последовательность ситуаций, мгновенных человеческих актов.

Ясперс различает *эмпирическое Я* как биологическое существо (тело) с его естественными потребностями, инстинктами, утилитарной формой общения, обусловленной необходимостью выживания, и *трансцендентальное Я* как некое надиндивидуальное начало, «сознание вообще», или рассудок. Эмпирический индивид действителен и существует во времени, трансцендентальное *Я* — лишь значимо, вневременно. Общение индивидов на уровне «сознания вообще» осуществляется через закон, выражающий их формальное право и равенство, и, следовательно, тождественность *Я* с любым другим *Я*. В отличие от вневременного «сознания вообще» дух или разум есть временное событие: он движется посредством рефлексии знания. На уровне духа индивид выступает как момент целого (народа, нации, государства), определяющего его место и значение. Если индивиды как представители «сознания вообще» связаны между собой тем, что есть в них равного, тождественного, то в качестве носителей духа они

объединяются как индивидуальности, ибо органическое целое — это «тождество различных».

Однако эти три уровня *Я* не затрагивают ядра человеческой личности — *экзистенции*, которая нуждается в трансценденции, присущей рассудку. Именно с трансцендентной реальностью (т. е. богом) связана жизнь и судьба человека. Ни на одном уровне человеческого бытия — ни на уровне наличного эмпирического бытия, ни на уровне сознания вообще, ни на уровне духа не может быть обнаружена *свобода*, которая и есть экзистенция. «Нет свободы вне бытия самости. В предметном мире нет ни места, ни отверстия, где бы она могла поместиться»<sup>4</sup>. По Ясперсу, невозможна иная свобода, кроме свободы воли как свободы решения, выбора. Поэтому свобода не может быть познана, не может мыслиться объективно. Единственная связь свободы с объективностью — это ее связь с трансценденцией, с богом. Или, иначе, свобода, по Ясперсу, есть не что иное, как свобода христианской религии. В трансцендентальной свободе содержится свобода познания, свобода произвола и свобода закона. Тем самым истинная свобода не есть простое знание о необходимости, или «зов плоти», она есть «зов экзистенции, подчиненный богу». Экзистенция, или свобода, — единственный источник бытия, разум таким источником не является, но без него экзистенция, опирающаяся на чувство, переживание, слепой порыв, инстинкт и произвол, становится слепым насильем. Поэтому после второй мировой войны Ясперс видит свою задачу в том, чтобы раскрыть единство разума и экзистенции, не сводить ее к индивидуальному произволу и не защищать его.

Индивид есть то, что сам из себя сделал. Это значит, что в процессе своего бытия путем непрерывного «проектирования» он создает свою сущность, которая ему не задана заранее, и потому существование всегда предшествует сущности. Переход от неподлинного, отчужденного бытия, по Хайдеггеру, существования в «Ман» (т. е. в обезличенном ничто, где индивид выступает в качестве вещи и средства, а не субъекта своей деятельности, и вполне заменим любым другим индивидом) к подлинному бытию и означает создание им своей сущности, состоящей в свободном выборе образа жизни, вся мера ответственности за который лежит на нем. При этом критерием выбора является его совесть. И хотя этот выбор свободен, он есть выбор добра, но не зла. Иначе, создание индивидом своей сущности ведет к полному неприя-

---

<sup>4</sup> Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 52.

тию им массового общества и противоречит ему. Это противостояние и есть выражение его активности. Согласно Унамуно, жить своими идеалами, не согласующимися с внешним миром, — это жить подлинной жизнью, хотя она и похожа на сон. Но сон — тоже реальность, а бытие человека есть бесконечное переплетение реального и нереального. Основа философии истории, по Унамуно, — анархический бунт индивидов против повседневности, неподвижности и в этом смысле «абсурдности» человеческого бытия.

Такое понимание индивида, его смысла жизни есть своеобразное эхо «эпохи страха и отчуждения». Говоря об отчуждении, Хайдеггер признает, что, познав его, «Маркс проник в существенное измерение истории; поэтому марксистское понимание истории превзошло все исторические концепции... ни феноменология, ни экзистенциализм не проникают в это измерение, в рамках которого только и становится возможным плодотворный разговор с марксизмом»<sup>5</sup>. Историческую концепцию Маркса, по его мнению, можно преодолеть, «лишь вслушиваясь в голос бытия».

Сможет ли индивид преодолеть свое отчуждение, свой страх перед бытием? Этот вопрос все больше тревожит представителей молодого поколения экзистенциалистов. Они пытаются найти новые подходы к бытию, ибо, как заметил Г. Марсель, «время основанной на страхе экзистенциалистской философии уже прошло». Точкой опоры, позволяющей преодолеть односторонность философии существования, согласно О. Больнову, является представление об индивиде, как существе, «строящем свой дом». Разумно строя свой дом, он «перестает быть вечно гонимым странником», а его разум вновь становится одним из регуляторов бытия и средством гуманизации жизни. В попытке обновления экзистенциализма находят отражение новые черты в развитии современного капитализма: социализация и гуманизация.

Полный сил и возможностей индивид стоит одиноко среди вещей, чуждых ему природных сил и стихий. Родившись в мире, лишенном всякого смысла и значения, он должен сам *придать смысл* своему существованию и окружающему миру. Поэтому ощущение абсолютной свободы и ответственности за свою судьбу неизбежно сопровождается, а может быть, и рождается из чувства покинутости и безутешности. Мир не дает ему никаких надежд, он должен положиться на себя самого, свои собственные силы. Отсюда постоянное состояние

---

<sup>5</sup> Цит. по: Одуев С. Ф. Тропами Заратустры. С., 1971. С. 373.

озабоченности, страх и беспокойство, из которых и должна родиться необходимая решимость и активность. Экзистенциалисты ставят целью побудить индивида к решительным и активным действиям, к тем максимальным усилиям, с помощью которых он внутренне и внешне в состоянии справиться с задачами и трудностями жизненных ситуаций. Но, подчеркивая одиночество человека в мире, абсолютную враждебность ему сил природы, общества, техники, научного знания, они лишают его реальных средств, с помощью которых его решимость могла бы приобрести необходимую действенность.

Поскольку мир, в котором живет индивид, лишен всякого смысла, а бытие в корне *абсурдно*, главный мотив и настрой жизни — страх, который ведет, по мнению Хайдеггера, наше «я» от неподлинности к нам самим. Согласно Камю, индивид, осознавший себя и свои пределы, поставивший под сомнение все ценности, противопоставивший себя миру посредством бунта, есть *абсурдный человек*. Бунт, рожденный из страдания, придает человеческой жизни ценность, порождает у индивида стремление выйти за собственные пределы, стать иным. Камю отрицает самоубийство, которое предполагает согласие с собственными пределами, нежелание быть иным. Он не признает иной свободы, кроме свободы «быть», свободы ума и действия. Тот, кто понял, что «этот мир не имеет значения», обретает свободу. Путь к ней — бунт против всемирного абсурда. Тем самым бунт и свобода оказываются нераздельными, ибо бунт есть моральный протест против всего реального как чуждого сознанию, а свобода — присущая природе человека потребность самовыражения. Стать человеком — значит сделать выбор между созерцанием и действием, постоянно самоутверждать себя. Однако Камю полагает, что важнейшие истины относительно самого себя и мира индивид открывает посредством чувств, как бы «высвечивающих» его существование, «бытие-в-мире».

По существу экзистенциализм сводит человеческое существование к его переживанию, отождествляет бытие и переживание; которые суть не одно и то же. Бытие индивида есть прежде всего материальное бытие, обладающее большим богатством содержания, чем переживание. К тому же индивид никогда не переживает все в своем бытии. Как известно, логику бытия полностью «пережить» нельзя, она лишь «просвечивает» в чувствах индивида. Экзистенциализм признает глубоко индивидуальное бытие, т. е. индивидуальное бытие в его отрыве от общественного бытия. Между тем, индивидуальное бытие несет в себе всеобщие, родовые черты, свойственные



бытию всей массы индивидов. Поэтому вывод экзистенциализма о бессмысленности бытия есть неизбежный результат чрезмерной индивидуализации бытия индивида. Бытие, крайне индивидуализированное, действительно бессмысленно и неуловимо. Ибо переживание индивидуального бытия возможно лишь в той мере, в какой оно есть переживание общечеловеческого в нем. Сугубо индивидуальное бытие не может предстать индивиду в форме переживания.

В работе «Истоки истории и ее цель» (1949) Ясперс дает собственную трактовку исторического процесса. В отличие от Гегеля, считавшего «осью мировой истории» явление Христа, он связывает ее со временем рождения философской веры, общей для всего человечества. Осевое время — это время возникновения философии, пришедшей на смену мифу, и мировых религий, сменивших язычество. Характерным для человека осевого времени становится недоверие к непосредственному опыту и эмпирическому знанию, пробуждение абстрактного мышления, рефлексии, осознание бессилия перед «последними вопросами бытия» — перед смертностью, конечностью, хрупкостью своего существования. Рождение духа, самосознания положило начало общей истории человечества, имеющего до этого локальные, не связанные между собой культуры. Тем самым подлинная связь между народами, по Ясперсу, не родовая материальная, а духовная, рождающаяся в особых, так называемых пограничных ситуациях, ставящих перед человеком «последние вопросы» и выводящих их на экзистенциальный уровень. «Осевая эпоха» — это духовный корень, исток общечеловеческого бытия, «священная эпоха» мировой истории, происходящая на земле, но имеющая и неземной смысл. Для философии верующего человека<sup>6</sup> она является последним истолкованием всего, что совершалось, совершается и совершится на Земле.

В доисторическое, доосевое время даже в великих культурах (вавилонской, египетской, индийской, китайской) происходило лишь повторяющееся воспроизведение жизни, еще очень близкой к природной. В духовном смысле это еще не история, ибо она возникает лишь там, где есть «осознание истории, традиция, документация, осмысление своих корней

---

<sup>6</sup> В отличие от религиозной веры философская вера, по Ясперсу, имеет значимость для всех людей и основывается не на откровении, а на опыте, доступном каждому человеку, и допускает существование таких вопросов, на которые не может быть дан рациональный ответ, т. е. допускает существование бытия трансцендентного мысли. Эта вера находится как бы на границе между верой религиозной и научным знанием.

и происходящих событий... Доисторическое становление человека — формирование человека как вида со всеми его привычными склонностями и свойствами, со всей присущей ему сферой бессознательного — составляет фундамент нашего человеческого бытия»<sup>7</sup>. «Расстояние, отделяющее человека от животного, несравненно больше, чем расстояние, разделяющее людей самых отдаленных рас... Однако связь между людьми основана не на их биологических свойствах, а на том, что они могут понять друг друга, на том, что все люди обладают сознанием, мышлением, духом. В этом состоит глубочайшее родство между людьми, тогда как от животных, даже наиболее им близких, людей отделяет бездна... Для человека, по мере того, как он осознает самого себя, другой человек не есть только естественный организм, только средство. Свою собственную сущность он познает как должностное существование»<sup>8</sup>. Подлинный человек — это идея, а не недоступная эмпирическому познанию действительность»<sup>9</sup>.

Ясперс делит историю на следующие гетерогенные периоды: прометеевская эпоха (возникновение речи, орудий труда, умения пользоваться огнем), эпоха великих культур древности (Месопотамия, Египта, долины Инда и Хуанхэ), эпоха духовной основы человеческого бытия, до сих пор сохранившая свою значимость, или «осевая эпоха», и эпоха развития техники. В доступной человеку истории, таким образом, есть как бы два дыхания. Первое ведет от прометеевской эпохи через великие культуры древности к осевому времени. Второе начинается с эпохи науки и техники, со второй прометеевской эпохи в истории человечества и, быть может, приведет к новому, еще далекому и невидимому, второму осевому времени, к подлинному становлению человека»<sup>10</sup>. Различие между этими двумя дыханиями состоит в том, что второе дыхание имеет в качестве предпосылки исторический опыт, отсутствующий на стадии первого дыхания, а также охватывает человечество в целом и его решающие события могут иметь поэтому роковой характер для общества; в то время как каждое событие первого дыхания было локальным и потому не оказывалось решающим для развития в целом»<sup>11</sup>.

Человеческая история имеет, таким образом, единые истоки — создание человека богом по образцу и подобию

<sup>7</sup> Ясперс К. Смысл и назначение истории. С. 56.

<sup>8</sup> Там же. С. 69.

<sup>9</sup> Там же.

<sup>10</sup> Там же. С. 53.

<sup>11</sup> Там же. С. 53—54.

своему — и цель — «вечное царство душ»<sup>12</sup>. Следовательно, единство истории «основано не на единстве биологического происхождения, но только на том высоком представлении, согласно которому человек создан непосредственно божественной данью»<sup>13</sup>. Прогресс в обществе имеет место «в знании, технике, создании предпосылок новых человеческих возможностей, но не в субстанции человека, не в его природе». Он «приводит к единству в области рассудка, но не к единству человечества, так как не создает ни подлинной коммуникации, ни солидарности»... Единство вырастает из смысла, к которому движется история, оно — не фактическая данность, а «единство трансцендентности»<sup>14</sup>. В качестве такового оно не может быть постигнуто ни с помощью дискурсивных методов, ни даже с помощью интуиции, так же как и экзистенция, способом бытия которой и является историчность. Человеческая история обретает смысл лишь из «историчности экзистенции», в которой выражается нечто индивидуальное, неповторимое, однократное и в этой неповторимости не заменимое ничем и никем другим. Экзистенция исторична прежде всего потому, что она конечна и не может быть завершена так же естественно, как биологическая конечность, состоящая в том, что человек, подобно всему живому, смертен. «Человек идет своим великим историческим путем, но не завершает его в реализованной конечной цели... достигнутое завершенное единство было бы концом истории»<sup>15</sup>.

## 9.5. Герменевтика

С философией жизни тесно связана философская *герменевтика*, или *герменевтическая философия*. В древности под герменевтикой понимали искусство толкования текстов. Как собственно исторический метод герменевтика трактуется В. Дильтеем. Основным понятием философии он считал понятие жизни как постоянного потока ощущений, желаний и т. п., который невозможно постичь посредством ума, категорий мышления. Познавать ее можно исходя лишь из нее самой. Это возможно посредством понимания, родственного интуитивному проникновению. Понимание, как основной метод наук об истории, противопоставляется им объяснению как методу, господствующему в науках о природе. Основу гер-

<sup>12</sup> Ясперс К. Смысл и назначение истории. С. 54.

<sup>13</sup> Там же. С. 256.

<sup>14</sup> Там же. С. 258.

<sup>15</sup> Там же. С. 270.

меневтики, согласно Дильтею, составляет так называемая понимающая психология, сутью которой является непосредственное постижение целостности душевно-духовной жизни. Последняя при психологическом подходе к ней представляет собой совокупность изолированных индивидуальностей. Отсюда основная проблема герменевтики — выяснение того, как может индивидуальность сделать предметом общезначимого объективного познания чувственно данное проявление чужой индивидуальной жизни? Психологическое понимание индивидуальности также не позволило Дильтею решить эту проблему. По его мнению, те проблемы, которые оказались не под силу философии, истории и социологии, должна решать психология. Изучая и описывая инстинктивные и волевые побуждения индивидов, она открывает «вход» в историческое прошлое человечества, где «первоклеткой исторического мира» было переживание. Поэтому метод описательной психологии становится у него методом истории, а сама она превращается в психологию истории. В так понимаемой истории индивид не просто «узнает» свою историческую сущность, но и становится ею. Герменевтика, по Дильтею, должна опираться на способность индивида переживать психологическую связь и понимать ее в другом. Задача ее — найти через сопереживание и сопонимание переживание, адекватное той или иной эпохе. То есть Дильтей полагает, что человек может познать «общую человеческую природу» (то, что лежит в основе индивидуальности) только в историческом процессе. Важнейшим для историка он считал не знание объективных законов развития общества, а искусство вживания в предмет исследования, уяснение субъективных мотивов исторических действий, из которых и складывается история. Дильтей претендует на решение одной стороны «вечной» философской проблемы: каким образом дан человеку непознаваемый мир вещей? Он утверждал, что Кант решил эту проблему, но лишь наполовину — применительно к теоретическому разуму, оставив ее открытой для исторического знания. Решение второй стороны кантовской проблемы можно найти, как считал Дильтей, в развернутой им «критике исторического разума». Цель ее — освободить философию от «тяжести духа», разрушить «бастион» разумной необходимости, т. е. утвердить в философии приоритет интуиции, чувства над разумом, понимания над объяснением. Это позволит, как ему представлялось, преодолеть бессилие философии в объяснении ея мира и социальной практики. В «Феноменологии духа» Гегель

вскрыл несостоятельность интуитивистского постижения истинны, заметив, что состояние интуиции не есть подлинно познавательное, ибо, отрекаясь от рассудка, нельзя мыслить в рациональных формах. Первичность интуиции имеет относительный и эмпирический характер, в силу чего она сама нуждается в обосновании.

Одно из решений проблемы, поставленной Дильтеем, дано Гуссерлем, который в последний период своей деятельности обратился к идее «жизненного мира». Анализируя «чистое сознание», он выделил в нем неосознаваемый индивидом фон интенциональных актов сознания, который дает некоторое предварительное знание о предмете. Совокупный фон многих предметов, слитый в единый тотальный фон, он назвал «жизненным миром». Этот жизненный мир и служит основой взаимопонимания индивидов. Поэтому при исследовании любой культуры необходимо прежде всего реконструировать жизненный мир этой культуры. Только в соотношении с ним можно понять отдельные элементы той или иной культуры.

Родоначальником герменевтики, как самостоятельного направления в современной буржуазной философии и социологии, является *Х. Г. Гадамер*. По его мнению, герменевтика — это учение о бытии, или онтология. Подлинное бытие, история есть жизнь языка. Язык как носитель традиции является наиболее адекватным средством постижения истории, ее понимания. Необходимой предпосылкой служит предпонимание, заданное традицией. Лишь в рамках традиции можно жить и мыслить. Как считает Гадамер, мы всегда находимся внутри той или иной ситуации, а не вне ее. Индивидуальное бытие и история поэтому конституированы суждениями, предрассудками, предпониманием. Но история, понятая как жизнь языка, жизнь традиции, воплощенной прежде всего в языке, предстает как бессубъектная история. Не деятельные, производящие индивиды являются ее творцом, а язык. Именно язык обуславливает границы и способ понимания индивидуального бытия и истории; в нем человеку открывается истина бытия.

Сущностью языка, согласно Гадамеру, является игра. Она — основа познания и понимания истории. Последнее тем истиннее, чем ближе к игре. Раскрывая суть игры, Гадамер вводит понятие «герменевтический круг», которое выражает отношение между интерпретатором и историческим текстом, традицией. Первоначально интерпретатор подходит к тому или иному историческому тексту с предпониманием его в целом, что позволяет выделить в нем составные части и, познав

их, глубже осознать целое. Вновь полученные знания о целом, в свою очередь, открывают возможность для углубления понимания его частей, а следовательно, и целого и так далее — снова по кругу. Проникновение в подлежащую интерпретаций историческую ситуацию означает, по Гадамеру, «возвышение к более высокой всеобщности», новому «всеохватывающему горизонту» и этим самым как бы преодолевает ограниченность исторически обусловленного понимания. Условием понимания, таким образом, становится опосредованное отношение прошлого и настоящего, при котором сохраняется их специфика. В основу понимающей процедуры кладется не слияние прошлого и настоящего, как у Дильтея, а сохранение между ними исторической дистанции.

Абсолютизируя язык, Гадамер растворяет субъекта познания в самодвижущихся «объективных» структурах текста, речи. Поэтому историческое исследование не имеет своим объектом реальную действительность с ее законами; более того, такой объект сам по себе вообще не существует. Тот, кто хочет понять прошлое, читая исторический текст, постоянно сам осуществляет набрасывание смысла. Как только в данном тексте начинает проясняться этот смысл, делается предварительный набросок смысла всего текста в целом. Но первоначальный смысл этого текста возможен лишь потому, что, знакомясь с ним, мы с самого начала ожидали найти в нем данный смысл<sup>16</sup>.

Игнорируя реальную действительность, зависимость от нее целей и действий человека, понимание языка как непосредственной деятельности мысли, герменевтическая интерпретация исторического процесса приводит к субъективизму и волюнтаризму, ибо исторической реальностью объявляются чувства, переживания субъекта. Исторический предмет, по Гадамеру, вовсе и не предмет, а отношение субъекта и объекта, который есть не что иное, как «другое субъекта», его собственное порождение. В этом отношении заключена как действительность истории, так и действительность исторического понимания, которое по существу является «действительно-историческим свершением»<sup>17</sup>. Однако, как известно, вещи и их умственные отражения — это не одно и то же. Энгельс отмечал, что «понятие не есть прямо и непосредственно действительность, а действительность не есть непосредственно понятие этой самой действительности»<sup>18</sup>. Следует заметить, что

<sup>16</sup> Гадамер Х. Г. Истина и метод. М., 1988: С. 318.

<sup>17</sup> Там же: С. 355.

<sup>18</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 39. С. 354.

абсолютизация Гадамером роли языка в человеческой культуре и истории подвергается критике франкфуртской школой, в частности Ю. Хабермасом, который подчеркивает, что язык служит человеку, но не составляет все содержание его жизни. «Мы прибегаем к языку, чтобы жить, но не живем, чтобы прибегать к языку».

В отличие от Гадамера, французский философ П. Рикер, тяготеющий к герменевтике, считает волевою активность субъекта центральной проблемой философии и истории. Воля есть предельная изначальность человека, придающего смысл окружающей действительности. Первичный факт человеческого существования — осознание и переживание индивидом возможности небытия, а его основа — вменяемость, ответственность за все совершаемое им. При этом высший, этический уровень познания индивидуальности Рикер тесно связывает с лингвистическим ее исследованием, позволяющим выяснить неповторимость («самость») индивида в использовании языковых средств. Язык наряду с мыслью и действием составляет ядро человеческой культуры. Именно поэтому, по мнению Рикера, необходимо сближение философии языка с философией действия.

Как и Хайдеггер, он проводит мысль о первичности до-рефлексивного опыта, понимания. Первичный доступ человека к миру осуществляется не через отношение вещей и их ментальных, субъективных репрезентаций, а посредством до-рефлексивного участия, или здравого смысла. Только этим объясняется способность индивида действовать эффективно в тех ситуациях, знание о которых у него крайне ограничено. Опыт, традиции, согласно Рикеру, играют решающую роль и в актах интерпретации истории. Хотя в истории участвуют «живые личности», действующие активно и ответственно, их задача однако состоит не в том, чтобы изменять, преобразовывать действительность, а в том, чтобы ее созерцать и интерпретировать. Социальный прогресс — это прогресс интерпретации.

\* \* \*

Стремление найти в философии основание для взаимопонимания индивидов присуще видному представителю второго поколения франкфуртской школы Ю. Хабермасу, исследующему лингвистический аспект индивидуальности человека. По его мнению, путь к решению всех главных проблем фило-

софии пролегает через познание интерсубъективности<sup>19</sup>, ее структуры. Субстанция *Я* не есть исходная, непосредственно данная и постигаемая. Она возникает как итог взаимодействия множества конкретных культур. Процесс индивидуализации личности осуществляется через процесс социализации<sup>20</sup>, идущий внутри исторического контекста. Поэтому индивид не может просто удержать для самого себя то *Я*, которое в его самосознании предстает как данное ему. Становление *Я* происходит постепенно, через взаимодействие с той личностью, которой индивид себя делает в каждый момент. Индивидуальная личность сама себя проецирует, сама себя творит. Только та личность, которая знает, что она есть и чем желает быть по отношению к себе и другим, является индивидуальной, выходящей за пределы единичности. Индивидуальное — это не только то, что существует в единственном лице, но и то, что способно быть самим собой и стать им. Хабермас развивает, таким образом, концепцию «самости» субъекта, обосновывающую его самоидентичность, в которой сознание ясно выражает себя как этическое самоутверждение ответственной личности. Но «самость» этического самопонимания не является внутренней собственностью индивида, а зависит от исторического контекста. Хотя личность формирует себя в активном взаимодействии с социальной средой, она сама определяет возможности своего совершенствования. В становлении *Я* главным является не критическое отношение к среде, мешающей самоутверждению личности, а поиск внутри своего *Я* факторов постоянного саморазвития.

Адаптация к существующей социальной среде возможна путем усвоения культуры и обнаружения в себе таких черт, которые позволяют *Я* приспособиться к другим индивидам, установить с ними гуманные отношения. Поэтому одна из важнейших проблем герменевтики, по мнению Хабермаса, заключается в выяснении того, как в языке индивид может сохранить и выразить «самость», тождество своего *Я*? Утрата *Я* происходит либо в результате полного уподобления общественным стереотипам и превращения в *сверх-Я* с инте-

---

<sup>19</sup> Интерсубъективность, т. е. надиндивидуальность, или точнее «бытие с другим» («Я» и «Ты», по Фейербаху). Она указывает на универсальное условие человеческого бытия — коммуникацию. Все, что есть человек и что есть для человека, обретается, как считает Ясперс, в коммуникации.

<sup>20</sup> В психологии под социализацией понимают усвоение индивидом культуры посредством социальных механизмов. Это усвоение начинается с момента рождения и предполагает наличие различных каналов, по которым культурные навыки передаются от одних поколений другим.



приоритизированными культурными нормами, либо вследствие полного игнорирования общественно заданных норм и, соответственно, *падения в Оно*.

Другими словами, клишированный язык общества гарантирует индивиду коммуникацию, которая однако не позволяет ему реализовать свою индивидуальность. Сугубо индивидуальный язык, выражающий его «самость», не обеспечивает понимания другими индивидами и, следовательно, не гарантирует коммуникацию. Необходим поэтому компромисс между требованиями Я и общества, поиск такой формы коммуникации, в которой общественное и индивидуальное существуют в единстве, способствующем их прогрессу.

Положительную роль в эмансипации человечества как рода, в ликвидации отчуждения вообще могут сыграть наука и техника. В работах «Познание и интерес» (1968) и «К логике социальных наук» Хабермас развивает социально-философскую концепцию «технологической рациональности», основанную на разделении двух сфер человеческого существования: сферы труда (взаимодействия индивидов с природой) и сферы интеракции (межлического взаимодействия). В соответствии с этим выделяются три вида интереса: *технический* интерес, имеющий целью овладение природой, *практический* интерес, в сфере которого вырабатываются идеалы и цели, определяющие общее направление развития науки и техники, и *освободительный* (эмансипационный) интерес, отражающий стремление человека к освобождению от всех форм отчуждения, порожденного переносом технических средств и методов на собственно человеческие отношения и выразившегося в тотальном разрыве труда и интеракции.

Современное общество становится воплощением технологической рациональности, его развитие определяется логикой научно-технического прогресса, а на место идеологии «старого типа», т. е. политической идеологии приходит постидеология, в качестве которой выступает наука и техника. Эта идеология должна выражать не субъективные интересы (интересы того или иного класса), а интересы интерсубъективности (интересы человеческого рода вообще) и иметь направленность на установление коммуникаций, свободных от отношений господства и подчинения. В работе «Техника и наука как «идеология»» (1968) Хабермас отмечает, что «рефлексия, которую вызывает новая идеология, должна отходить от исторически определенных классовых интересов и высвобождать взаимосвязь интересов самоутверждающегося рода как такового». Критикуя пессимистические выводы о

фатальном деструктивном влиянии научно-технического прогресса на природу и общественную жизнь, он предлагает противопоставить овеществляющей силе науки и техники «демократическую модель коммуникативной компетентности», способную, по его мнению, восстановить единство разума и действия, знания и интересов. Реальной силой воплощения этой программы может стать **новый, интеллектуальный слой работников**, рост и развитие которого позволит реформировать капитализм, привести интересы господствующего класса в соответствие с **«обобщающими интересами» интеллектуально развитых индивидов.**

Характеризуя процесс распада «старой» и возникновение «новой» идеологии, Хабермас отмечает две тенденции в развитии капитализма 60-х гг. Первая состоит в том, что растущее государственное регулирование экономики сузило рамки действия института частного права, увеличило массовое потребление и привело к лояльности масс в отношении капитализма. Вторая тенденция заключается в том, что научно-технический прогресс сделал науку «первой производительной силой». В результате действия этих тенденций основные положения научной социологии нуждаются в генеральном пересмотре. Во-первых, новая роль капиталистического государства, его интенсивное вмешательство в экономику привели к тому, что *политика не является феноменом надстройки*, ибо она направлена не на осуществление практических целей, а на решение технических вопросов, т. е. техники функционирования системы управления. Во-вторых, источником прибавочной стоимости теперь стал научно-технический прогресс, а не рабочая сила непосредственного производителя. В-третьих, логика развития техники и логика развития человеческих отношений принципиально различны и потому развитие производительных сил не является решающей мерой, критерием общественного прогресса. В-четвертых, рабочий класс утрачивает революционный потенциал, поскольку «прогресс производительных сил не создает в развитых капиталистических странах «подрывную силу»». В-пятых, научная социология отвечает лишь на вопрос «как происходит общественное развитие», но не отвечает на вопрос «почему оно происходит именно так, а не иначе?»

Философские взгляды Хабермаса имеют своеобразный *синтетический характер*, свидетельствующий о начавшемся в современной буржуазной философии и социологии процессе сближения различных течений, объединения их под влиянием идей гуманизма и социализации.

## 9.6. Фрейдизм и неопрейдизм

Психоанализ в его классической форме был основан З. Фрейдом на рубеже XIX—XX вв., когда началось вытеснение традиционных идеалистических и натуралистических концепций человека иррационалистическими. Согласно *Фрейду*, центральным компонентом, сутью человеческой психики является бессознательное, а сознательное — лишь особая инстанция, обязанная своим происхождением бессознательному и «надстраивающаяся» над ним. Иначе, сознательное — это такое качество психики человека, которое «может присоединяться или не присоединяться к другим его качествам»<sup>21</sup>. В соответствии с этим в структуре личности выделяются три элемента: 1) «Оно» — глубинный слой бессознательных влечений, психическая «самость», основа деятельного индивида, который руководствуется только «принципом удовольствия» безотносительно к социальной реальности, а порой и вопреки ей; 2) «Я» — сфера сознательного, посредник между «Оно» и внешним миром, сообразующий деятельность «Оно» с «принципом реальности»; 3) «сверх-Я» — внутриличностная совесть, своего рода критическая инстанция, вступающая в действие в периоды конфликтов между «Оно» и «Я», возникающих вследствие неспособности «Я» подчинить бессознательные порывы требованиям «принципа реальности», направить их в русло социально одобренного поведения. «Сверх-Я» становится в человеке как бы «высшим существом», выражающим социальные запреты власти родителей и авторитетов. По своей функции «сверх-Я» призвано осуществлять сублимацию (т. е. переход от подавленного состояния к цивилизованному поведению) бессознательных влечений и в этом смысле оказывается ближе к «Я», но по содержанию «сверх-Я» противостоит «Я» являясь своего рода поверенным «Оно», его внутреннего мира.

Таким образом, «Я», по Фрейду, предстает в виде «несчастливого сознания», которое, подобно локатору, вынуждено поворачиваться то в одну, то в другую сторону, чтобы оказаться в согласии как с «Оно», так и со «сверх-Я».

Смысл и назначение психоанализа Фрейд выразил тезисом: «Там, где было *Оно*, должно быть *Я*». Задача психоанализа, следовательно, состоит в том, чтобы найти способы «перевода» бессознательного в сферу сознания и подчинения ему. Осознание чувств, страстей, инстинктов, как извест-

<sup>21</sup> Фрейд З. Я и Оно. Л., 1924. С. 7.

но, делает возможным овладение и сознательное управление ими. Однако в качестве «первичных влечений», движущей силы деятельности человека Фрейд считал первоначально сексуальные влечения, затем — всю сферу человеческой любви и дружбы («либидо») и, наконец, — «инстинкты жизни и смерти», биологические по своей природе. При этом психоанализ используется им и для объяснения общественной жизни в целом. Причины антагонизма между индивидом и обществом, «трагичности человеческого существования», выраженной в опустошенности личности, ее конформизме, заключены, по его мнению, в природной склонности индивидов к агрессии и деструктивности. История, таким образом, оказывается результатом действия психических (биологических) сил, не подверженных социальному влиянию, а человек — антисоциальным существом. Однако Фрейд первым установил, что структура личности определяет не только мысли и чувства человека, но и его действия (хотя теоретическое обоснование этого у него неверное). Он открыл подсознательный пласт в человеческой психике и показал, что иррациональные явления подчиняются определенным закономерностям и потому их можно вполне рационально объяснить.

К. Юнг одним из первых подверг критике Фрейда за то, что тот неправомерно свел всю человеческую деятельность к биологически унаследованному сексуальному инстинкту. По его мнению, инстинкты человека имеют не биологическую, а символическую (психическую) природу. Персональное (личное) бессознательное отражает опыт индивида и состоит из переживаний, утративших свой сознательный характер в силу забвения или подавления. Коллективное бессознательное — это общечеловеческий опыт, присущий всем расам и народностям, в котором сконцентрированы все «архетипы», или «образцы поведения». На основе последних и формируются конкретные образы, соответствующие стереотипам сознательной деятельности человека. По существу архетипы суть наследственные формы и «идеи» человеческого рода в целом. Если у Фрейда в качестве фактора, предопределяющего мотивы человеческой деятельности, выступают инстинкты, то у Юнга — формы, идеи психики, составляющие основу всех представлений человека. Тем самым бессознательное вновь оказывается сущностью, ядром психики человека. Именно в нем находятся своего рода «психологические демоны» (родительские, детские комплексы, комплексы власти и т. д.), свидетельствующие о силе, приоритете бессознательного над сознательным, биологического над социальным.

А. Адлер в противовес фрейдовскому постулату о первичных влечениях и юнговскому постулату о комплексах и архетипах, которые, по их мнению, мотивируют человеческое поведение, выдвигает на первый план социальные побуждения человека и создает концепцию индивидуальной психологии, трактующей человека как социальное существо. Однако его понимание социального также не выходит за рамки бессознательных влечений человека, в частности стремления к власти. Это побуждение, будучи социальным, имеет, по Адлеру, врожденный характер.

Проблема соотношения личности и общества, биологических и социальных факторов — одна из важнейших в исследованиях неопрейдистов Э. Фромма и В. Франкла, подвергших критике классический психоанализ прежде всего за игнорирование социально-экономических факторов в развитии личности. Фромм создал концепцию гуманистического психоанализа, стержнем которой являются три проблемы: 1) сущности человека, 2) индивида и общества, 3) способов самореализации индивидов. Главную задачу социальной психологии он видит в том, чтобы показать, как люди создаются историей и как история создается людьми<sup>22</sup>.

Согласно Фромму, человек не есть сумма врожденных, биологически закрепленных побуждений и в то же время он не безжизненный «слепок» с социальной среды. Как продукт истории, а не природы, человек изначально является *социальным существом*. Его сущность выражает не качество и не субстанцию, а противоречие, имманентное человеческому бытию. В книге «Духовная сущность человека» Фромм рассуждает о том, что если сущность человека представить в качестве определенной субстанции, то можно легко оказаться на неисторической позиции, ибо человек с момента своего появления существенно не изменился. Вместе с тем между дикарем и современным цивилизованным человеком существует огромное различие. Если же следовать прямолинейному историческому подходу, то не ясно, что останется от субстанции, понимаемой как абстрактная «сущность» или «природа» человека? По мнению Фромма, поведение индивидов, их бытие нельзя трактовать односторонне: либо биологически, либо социально. Человек остается частью природы, неотторжимой от нее, но его жизнь и поступки не определяются инстинктами и, следовательно, создаваемая им культура не происходит из них. В сравнении с животными инстинкты у лю-

<sup>22</sup> Фромм Э. Бегство от свободы. М., 1990. С. 21.

дей слабы, непрочны, недостаточны для того, чтобы гарантировать им существование и развитие. К тому же самосознание, разум, воображение, способность к творчеству нарушают единство со средой обитания; присущее животному существованию. «Раздвоенность» человеческой природы (обусловленность социальными и биологическими факторами) составляет суть экзистенциального противоречия, т. е. противоречия человеческого бытия. Оно имманентно, внутренне присуще ему; выражает его сущность. Человек — это единственное живое существо, для которого собственное существование является проблемой. Не только человечество в целом вынуждено осознавать и переживать это экзистенциальное противоречие, но и каждый отдельный индивид. Человеку предопределено быть частью природы (т. е. быть живым существом) и вместе с тем быть выделенным из нее, ибо он живое, но социальное существо. Таким образом, человек есть существо *становящееся, незавершенное*; принципиально нецелостное, вынужденное утверждать новый, индивидуальный и свободный диалог с природой.

В «Бегстве от свободы» и в «Иметь или быть?» Фромм дает классификацию потребностей человека, в которых выражается его сущность. Как социальному существу ему прежде всего присуща потребность в общении, раскрывающаяся в полном объеме в любви. В ней человек обнаруживает могучий душевный потенциал, растворяя себя в другом и тем самым предельно выявляя собственную сущность. Любовь, согласно Фромму, определяет коренные основы человеческой жизни: в сфере мышления она проявляется как индивидуальное миропонимание; в сфере действий — как творчество и самореализация; в чувственной сфере — как единство с другим человеком, всеми людьми, природой. В отличие от животного человек *преобразует* мир и тем самым раздвигает горизонты своего существования. Это продиктовано его потребностью в творчестве, имеющей ярко выраженный индивидуальный характер. Существенной стороной человеческого бытия является осознание индивидами и обществом потребности в родстве, глубоких корнях, обеспечивающей прочность, безопасность и неизбежность существования. Сила индивида основана на максимальном развитии его личности, что предполагает понимание самого себя. Чтобы познать и понять себя, свои специфически человеческие свойства, индивид должен реализовать присущую ему потребность в уподоблении, идентификации, которая, как считает Фромм, выражает стремление «Я» к возвышению через другого. Однако лишь редкая

личность действительно постигает себя, создает внутренне устойчивый образ собственной индивидуальности. Как правило, индивиды имеют неустойчивые, часто меняющиеся представления о себе. Потребность человека в познании, освоении мира — одно из интенсивнейших его влечений, позволяющих раскрыть логику окружающего мира, понять внутренний смысл универсума и свое место в нем. При этом Фромм настоятельно подчеркивает, что «ни одна из таких склонностей не является изначально присущей человеку»<sup>23</sup>. Индивиды развивают ту или иную потребность в соответствии с обстоятельствами, обуславливающими их жизнь. Физиологические потребности (в пище, одежде, жилье и т. д.) являются первичным мотивом человеческого поведения, ибо требуют удовлетворения при любых условиях. Чтобы их удовлетворять, человек должен трудиться, причем «труд всегда конкретен, это вполне определенная работа в определенной экономической системе»<sup>24</sup>. Образ жизни, обусловленный особенностями экономической системы, — основополагающий фактор формирования характера человека<sup>25</sup>.

Основное внимание в «Бегстве от свободы», а также в «Иметь или быть?» Фромм уделяет деформированным, искаженным устремлениям индивидов, возникающим под воздействием социальной среды. По отношению к индивиду общество либо содействует реализации и развитию его потенций, либо деформирует их. Важнейшие из них — способности к развитию, творчеству, свободе, справедливости, правде, возникшие в ходе истории, могут фрустрироваться и подавляться. Это с необходимостью влечет за собой рост агрессивных разрушительных стремлений, ненависти, бессилия. Вместе с тем именно в состоянии подавления и бессилия заявляют о своем существовании чувства свободы, справедливости, правды. Следовательно, хотя природа человека глубоко социальна, она обладает все-таки собственной динамикой, которая не является непосредственной проекцией социальной среды, интериоризацией ее требований. Он солидарен с Марксом в том, что капиталистическое общество *враждебно* человеку, что в нем индивид задавлен частной собственностью, отчуждающей его от продукта труда, процесса труда и самого себя. Продавая свою рабочую силу, индивид по существу продает себя и ощущает себя товаром. Ему противостоят мощные силы: капитал и рынок, от которых зависят его уверен-

<sup>23</sup> Фромм Э. Бегство от свободы. С. 24.

<sup>24</sup> Там же. С. 25.

<sup>25</sup> Там же.

ность в себе, чувство собственного достоинства, самоуважение, успех. Если на него есть спрос, он считает себя «кем-то», если нет — он становится «никем» в своих собственных глазах и глазах окружающих. Ни в чем дух отчуждения, по мнению Фромма, «не проявляется так сильно и разрушительно, как в отношении индивида к самому себе»<sup>26</sup>. Но еще в большей мере человеку противостоят техника и бюрократия, воплощающие в себе деструктивные, антигуманистические функции. В результате стремление индивидов обрести себя, установить подлинные личностные отношения с другими индивидами вырождается в духовную пассивность, стандартное поведение или замещается тяготением к всевозможным «идолам», ложным ориентирам, используемым ими для выработки иллюзорного представления о себе, что приводит в конечном счете к конформизму. Его причину Фромм видит в возрастании насилия как в отдельной стране, так и в мире в целом. Конформист преисполнен желания раствориться в толпе, стать анонимным, чтобы таким образом избежать дискомфорта состояния одиночества и нависшей над ним угрозы. Однако, вслед за Марксом, он считает, что фундаментальным свойством индивида как личности является не приспособление к существующим обстоятельствам, а преодоление их, поиск нового посредством глубокого осознания действительности.

Фромм считает, что социальная психология имеет исторический характер, но вместе с тем «включает в себя определенные наследственные механизмы»<sup>27</sup>. В «Бегстве от свободы» он объясняет, почему происходят изменения в человеческой психологии при переходе от одной исторической эпохи к другой, почему в странах Северной Европы, начиная с XVI в., развивается страсть к труду. Анализируя психологический смысл возникших в этот период религиозных доктрин Лютера и Кальвина, Фромм раскрывает психологическую ситуацию в тех социальных группах, к которым они были обращены: средних горожан, городской бедноты, крестьян. Протестантство (лютеранство и кальвинизм) разрушило веру в безусловную любовь к богу, оно учило человека презрению и недоверию к себе и другим, превратило его из цели в средство. Вместе с тем именно протестантство психологически подготовило человека к той роли «винтика», какую ему надлежало играть в капиталистическом производстве, и указало

---

<sup>26</sup> Фромм Э. Бегство от свободы. С. 107.

<sup>27</sup> Там же. С. 23.



пути «преодоления» себя. Фромм описывает психологические механизмы, с помощью которых отчужденный, заброшенный человек избавляется от своего Я: мазохизм, садизм, конформизм.

*Мазохист* принижает себя, страдает, доводит себя до крайнего ничтожества. Отказываясь от своего Я, таким способом он стремится стать частицей большого и сильного целого, определяющего смысл его жизни, его индивидуальную сущность. *Садист* поглощен желанием полностью овладеть другим (индивидом, социальной группой, нацией), стать его абсолютным повелителем, богом, делать с ним все, что угодно. Сущность садизма составляет наслаждение полным господством над другим. Однако, как считает Фромм, индивид не бывает только мазохистом или только садистом. Типичным для большей части среднего класса Германии 30-х гг. XX в. являлся садистско-мазохистский, или авторитарный, характер, в котором и нашла живейший отклик идеология фашизма.

*Конформист* — это человек-автомат, т. е. человек, переставший быть самим собой, усвоивший предложенный обществом тип личности, ставший таким, каким его хотят видеть другие. Утратив себя и уверенность в себе, он готов подчиниться той власти, которая предлагает ему уверенность и избавление от сомнений.

Однако тот или иной социальный характер есть результат не пассивного приспособления к социальным условиям, а «динамической адаптации на основе неотъемлемых свойств человеческой природы, заложенных биологически либо возникших в ходе истории»<sup>28</sup>. Проанализировав психологию лидеров (Лютера, Кальвина, Гитлера) и их последователей, он пришел к выводу, что социальный характер формируется экономическими условиями. Этот характер, представляющий собой совокупность черт, свойственную той или иной социальной группе, определяет ее мысли, чувства, действия. Если он соответствует объективным условиям, то психологическая энергия людей превращается в их производительную силу. Так, стремление к труду, страсть к бережливости, готовность превратить свою жизнь в орудие достижения экономической цели, аскетизм стали в капиталистическом обществе той силой, без которой современное экономическое и социальное развитие просто немыслимы. Поступать в соответствии с этими чертами характера было выгодно прежде всего экономи-

<sup>28</sup> См.: Фромм Э. Бегство от свободы. С. 230—247.

чески, в то же время это доставляло и психологическое удовлетворение, поскольку такие поступки соответствовали личности нового типа. Возникшие на новой экономической основе лютеранство и кальвинизм апеллировали к этому социальному характеру, усиливая его социальную значимость. Сформированный социальный характер становится одним из важнейших факторов экономического и общественного развития.

Анализируя фашизм, Фромм показал, что экономические перемены, в частности растущая роль монополий и инфляция, способствовали формированию определенных черт характера, в особенности мазохистских и садистских стремлений. Нацистская идеология усилила их, и они стали эффективно работать на экспансию германского империализма. Главный тезис идеологии Гитлера — ничтожность отдельной личности, принципиальная неспособность ее полагаться на себя, потребность в подчинении — имеет, по Фромму, свои психологические корни в лютеранстве.

В каждую экономическую эпоху взаимодействуют экономический, психологический и идеологический факторы. Экономический фактор определяет психологическую структуру социальных групп, классов, их мысли, чувства, действия. Социальная группа или класс реагируют на ту или иную экономическую тенденцию прежде всего психологически. Через изменения в психологии экономический фактор влияет на идеологию, которая в свою очередь закрепляет, усиливает возникшие психологические черты.

Взаимосвязь этих трех факторов не исключает их определенной самостоятельности. Экономический фактор как ведущий обладает наибольшей самостоятельностью, ибо экономика развивается по собственным законам. Возникшие на ее основе психология и идеология имеют меньшую, чем экономическая сфера, автономность. Автономность идеологии связана с законами логики и традициями научного познания. Однако, будучи зависимыми от экономики, психология и идеология оказывают на нее активное воздействие<sup>29</sup>.

По Фромму, история человечества — это история растущей индивидуализации и свободы. Их границы определяются в первую очередь общественными условиями, которые ставят предел усилиям, возможностям индивидов, стремящихся к самореализации. Бытие становится социальным лишь тогда, когда человек начинает трудиться, изобретать орудия труда и посредством их овладевать природой, все больше обособ-

---

<sup>29</sup> См.: Фромм Э. Бегство от свободы, С. 230—247.

ляясь от нее. Первый шаг к свободе связан с освобождением от интенсивной предопределенности действий, но это *негативная* свобода, «свобода от чего-то». Как известно, миф об изгнании из рая отождествляет начало человеческой истории с актом выбора, но при этом подчеркивает греховность первого акта свободы и те страдания, которые явились его следствием<sup>30</sup>.

Для современного человека свобода имеет двоякий смысл: он свободен от первоначальных природных и социальных уз, стал индивидом, но в то же время оказался изолированным и бессильным, отчужденным от самого себя и других людей. *Позитивная* свобода («свобода чего-то») означает полную реализацию способностей индивида, движимого внутренней логикой своего развития. Такая свобода возможна лишь в обществе, в котором индивид, его развитие, счастье станут целью и смыслом, и никакая внешняя сила, будь то государство или экономическая машина, не будут им манипулировать, в котором сознание и идеалы будут его собственными, будут выражать стремления, вырастающие из его Я. Ни в одном из предыдущих периодов эти цели не могли быть достижимы вследствие отсутствия подлинной индивидуальности. Главное условие ее становления — *общество с плановой экономикой*, позволяющей овладеть социальными процессами так же рационально, как оно овладело природными процессами. Но планирование сверху должно сочетаться с активным участием снизу; если поток общественной жизни не будет постоянно восходить снизу вверх, плановая экономика приведет к новой форме манипулирования народом, препятствуя развитию свободы и индивидуальности, как это и происходило в России<sup>31</sup>.

История общественной жизни, как считает Фромм, однозначно свидетельствует о том, что общество способно либо грубо и насильственно искоренять в человеке человеческое (это свойство тоталитарных и авторитарных режимов), либо — тихо и незаметно, как это и происходит при так называемом демократическом строе. И то, и другое общество сходны в одном: их главный принцип — *иметь, обладать*. Этот принцип ориентирует на изобилие, ассоциируемое со свободой и счастьем, которое достигается через труд, но труд как средство к жизни, а не способ человеческого бытия. Однако открываемые им «неограниченные» возможности удовлетво-

---

<sup>30</sup> Фромм Э. Бегство от свободы. С. 37—40.

<sup>31</sup> Там же. С. 224—228.

рения естественных желаний и потребностей не приводят ни к счастью, ни к благополучию. Отчуждение в условиях изобилия остается таким же дегуманизирующим, как и отчуждение в условиях нищеты и бедности. Хотя вопрос о хлебе насущном в этом случае уже не стоит, индивиды постоянно сталкиваются с чрезмерными психологическими нагрузками, опустошением, бесцветным существованием. Общество лишь тогда становится свободным и гуманным, когда в нем утверждается принцип *быть*, ориентирующий индивидов на реализацию и развитие свойств *уметь* и *отвечать*, т. е. способности принимать самые сложные решения и не уклоняться от личной ответственности, ибо человеческой жизни присущ лишь один смысл — быть созданной самими людьми.

Развивая идею Фромма о влиянии на индивидов общества изобилия, В. Франкл отмечает, что оно способствует утрате смысла жизни, т. е. проявлению «экзистенциального вакуума», ибо превращает удовлетворение потребностей в главную цель. Поскольку человек по своей природе изначально направлен на *созидание*, а не на *потребление* и становится человеком благодаря делу, которое он делает своим, потребности, если они становятся целью жизни, порождают потребительство и иждивенчество. Общество потребления — это общество с пониженными требованиями, которые лишают людей напряжения и смысла жизни. Важнейшие параметры здорового общества суть направленность на смысл жизни и ориентация на дело. Только в служении делу, в осуществлении цели, которая придает смысл бытию, человек становится самим собой, реализует себя. Чрезмерная озабоченность самореализацией есть выражение «экзистенциального вакуума». Нормальный человек лишь в ходе осуществления смысла бытия реализует себя. Самоактуализация не выступает у него в качестве цели, а представляет собой побочный результат ее достижения, сопутствующее явление, или, иначе, является следствием осуществления смысла бытия. Главным стремлением человека как такового должен быть поиск смысла жизни, все остальные стремления — к счастью, наслаждению, власти и т. д., чтобы быть достижимыми, должны иметь производный характер<sup>32</sup>.

Человеческое бытие, по Франклу, протекает в борьбе между субъективным и объективным, сущим и должным. Человек не свободен от объективных условий (быть человеком — значит «быть в мире», находиться в отношении к объ-

---

<sup>32</sup> Франкл В. Человек в поисках смысла. М., 1990. С. 55—57.

ективному миру, который существенно богаче, чем проявления индивидуального бытия), но индивид свободен занять собственную позицию по отношению к ним. Даже экстремальные условия не обуславливают его полностью. «Индивид может подняться над ними, бросить вызов самым тяжелым условиям, которые можно только себе представить»<sup>33</sup>. Выбор всегда имеет причину в выбирающем. Если Фрейд считал, что с усилением, например, голода, индивиды полностью утрачивают свою индивидуальность, индивидуальные различия у них нацело стираются, то Франкл, пройдя через четыре концентрационных лагеря, воочию убедился в том, что в экстремальных ситуациях индивиды не утрачивают различий (хотя для всех одним и тем же экстремальным фактором был голод, люди оставались разными)<sup>34</sup>. Причем «творящий человек полагает свой продукт и произведение в действительности, которую он воспринимает положительно, приспособляющийся человек в своем стремлении к равновесию воспринимает действительность отрицательно». Человек, в особенности творец, — это «такое существо, которому свойственна постоянная свобода принятия решений, не взирая на любые жизненные обстоятельства»<sup>35</sup>.

Критикуя экзистенциализм, Франкл отмечает, что может реализоваться лишь то индивидуальное бытие, которое выходит за субъективные пределы и выражает объективные условия существования индивида. Отрицание объективности индивидуального бытия есть субъективизм, или «калейдоскопизм». В калейдоскоп можно увидеть только калейдоскоп, а в бинокль или подзорную трубу — объективный мир (звезды и пр.). Экзистенциалист проектирует такой мир, который каждый раз выражает лишь его собственное душевное состояние. В действительности же мир субъекта — это фрагмент объективного мира, а то, что он познает в объективном мире, всегда ограничено и его собственным углом зрения<sup>36</sup>. Хотя все человеческое обусловлено средой, «собственно человеческим оно становится лишь тогда, когда поднимается над этой обусловленностью, преодолевает ее»<sup>37</sup>. Если человек хочет прийти к самому себе, его путь лежит через мир. «Для настоящего человека существенным являются не какие-то состояния его души, а реальные предметы во внешнем мире;

<sup>33</sup> Франкл В. Человек в поисках смысла. С. 77.

<sup>34</sup> Там же. С. 78.

<sup>35</sup> Там же. С. 121, 125.

<sup>36</sup> Там же. С. 73.

<sup>37</sup> Там же. С. 111.

первично он направлен именно на них и лишь невротик интересуется своими состояниями... Только в той мере, в какой мы жертвуем себя миру, в какой нам есть дело до мира и предметов вне нас, мы осуществляем и реализуем себя»<sup>38</sup>.

Человеческая свобода, согласно Франклу, есть не «свобода от», а «свобода для» — свобода для того, чтобы «причинять ответственность». «Быть свободным — это только негативный аспект целостного феномена, позитивный аспект которого — *быть ответственным*»<sup>39</sup>. Ответственность, как и свобода, является первичным, ниоткуда не выводимым феноменом. Свобода, если ее реализация не сопряжена с ответственностью, вырождается в простой произвол.

Франкл считает, что человек — уникален как в сущности, так и в существовании. Поэтому нет универсального смысла жизни, смысл всегда уникален, но может разделяться многими людьми и в этом случае становится ценностью. Страх, вызванный тем, что цели и смысл могут быть навязаны индивидам, вылился в идиосинкразию по отношению к идеалам и ценностям (универсалиям смысла), которые по существу оказались изгнанными из общества. Это усилило «экзистенциальный вакуум», ибо идеалы суть основа выживания человечества<sup>40</sup>. В отличие от Сартра, который утверждал, что идеалы и ценности предусматриваются людьми, Франкл доказывает, что если познание — это отражение объективного мира, то в каждой ситуации есть только один истинный смысл, который нужно обнаружить. Поэтому основной задачей образования должно стать усвоение индивидами универсальных знаний, раскрывающих собственно человеческие проявления бытия и тем самым позволяющих им находить уникальные смыслы жизни. Судьбу изменить нельзя, но можно подняться над самим собой, внести смысл даже в потерянную прошлую жизнь, если образование будет давать индивидам средства для обнаружения смысла. Для этого ему нужно избавиться прежде всего от редуционизма, сводящего бытие человека к простому существованию предметов, т. е. заменяющего «человеческое измерение» (в котором существуют собственно человеческие проявления) «вещным». Этим «редуцированием» человеческой жизни редуционизм «льет воду на мельницу “экзистенциального вакуума”», усиливая его и порождая скуку, апатию и самоубийства<sup>41</sup>.

<sup>38</sup> Франкл В. Человек в поисках смысла. С. 120.

<sup>39</sup> Там же. С. 88.

<sup>40</sup> Там же. С. 65.

<sup>41</sup> Там же. С. 47, 302.

«Практический психоанализ» имеет своей целью более адекватное приспособление индивидов к наличным общественным условиям и отношениям посредством специальных социально-психологических технологий, ориентированных на учет индивидуальных телесных и духовных особенностей индивидов. Характерной чертой практического психоанализа является более тесная связь с реальностью и здравым смыслом. Психоаналитики исходят из того, что непосредственно индивид имеет дело не с миром, в котором он живет, а с созданной им его моделью, которой он и руководствуется в своем поведении. Эта индивидуальная модель мира, как правило, беднее самого мира и ограничена нейрофизиологическими факторами (спецификой органов чувств человека), социальными факторами (степенью развития человеческого опыта, языка и т. д.) и индивидуальными (собственным опытом, воспитанием, способом восприятия мира и т. д.). Существуют три способа восприятия мира, обуславливающие упрощение, обеднение действительности, т. е. ведущие к формированию выхолащенной в той или иной мере индивидуальной модели мира: генерализация (обобщение), опущение (ориентация на определенные звуки, цвета и т. д.), искажение (фантазия). В силу несовпадения индивидуальной модели мира с миром как таковым, отсутствия богатого, четкого образа его свобода выбора индивида оказывается значительно ограниченной, вследствие чего он утрачивает способность адекватно приспосабливаться к среде, а его бытие лишается смысла <sup>42</sup>.

Назначение социально-психологических технологий состоит в том, чтобы раскрыть внутренние ресурсы, потенции индивида, позволяющие ему «спонтанно изменяться совершенно определенным образом» и посредством «вторичной рефлексии» найти смысл жизни. «Вторичная рефлексия» — это переосмысление содержания собственного мышления, создание нового образа себя и тем самым новой индивидуальной модели мира, используемой в своем поведении.

Поскольку образ себя определяется многими факторами: наследственностью, воспитанием, самовоспитанием, — разрабатываются различные специальные технологии, направленные на создание наиболее оптимального индивидуального об-

---

<sup>42</sup> См.: Бэндлер Р., Грайндер Д. Структура магии. Кн. 1—2. Новосибирск, 1988.

раза, учитывающего естественную конституцию и психические особенности. Так, метод М. Фельденкрайза (основателя первой в Европе школы дзю-до) предполагает формирование образа себя посредством вовлечения в каждое действие четырех компонентов: движения, ощущения, чувствования и мышления. Суть этого метода состоит в том, чтобы научиться действовать думая, и думая действовать, и таким способом постепенно исключить из действий лишние усилия и волю. Сила воли не должна заменять способность правильно и эффективно действовать. В той мере, в какой способность возрастает, уменьшается необходимость сознательного усиления воли. Совершенствование способности позволяет превращать трудное действие в легкое, которое впоследствии становится частью привычной жизни и увеличивает ценность человека в его собственных глазах. Если же в жизни человека преобладают трудные действия, то это угрожает его физическому и психическому здоровью и исключает возможность социального продвижения и признания. С этой целью Фельденкрайз предложил серию упражнений, выполнение которых ведет к пониманию того, как «работает тело», и позволяет выработать собственный ритм жизни, основанный на минимуме усилий при максимуме эффективности действий. При этом индивид должен ставить перед собой стратегическую цель, ибо, осуществив ближайшую цель, он перестает дальше развиваться. В результате реализуется лишь незначительная часть его потенциала (не более 5%). Поэтому и образ себя оказывается намного беднее того потенциала, которым располагает данный индивид. Однако современное общество предпочитает целостным индивидам частично развитых индивидов. Более того, индивидам часто приходится нивелировать индивидуальность, отчуждаться от своих склонностей и способностей. По Маслоу, самодостаточные индивиды среди самоактуализирующихся составляют от 5 до 30%<sup>43</sup>. Иначе говоря, способность актуализировать все внутренние ресурсы, упорядочивать возникающие дискомфортные ситуации, спонтанно выбирать собственное направление в жизни, совершенствоваться в соответствии со своими склонностями и собственным образом себя присуща немногим индивидам. В большинстве случаев люди не могут самостоятельно выработать адекватный образ себя и, соответственно, адекватную реальному миру индивидуальную модель его.

Задача практического психоанализа состоит в том, что-

---

<sup>43</sup> См.: Маслоу А. Мотивация и личность. Новосибирск, 1992.



бы выявить через внешние проявления индивида глубинные структуры его индивидуальной модели мира, сделать эту модель в целом богаче и многообразнее и тем самым обеспечить ему больший свободный выбор с целью перестройки нарушенных сфер обыденной жизни. В этом отношении особый интерес представляет психотерапевтическая технология М. Эриксона, обогатившего практический психоанализ значительным количеством гипнотических методов (техник). Целью гипноза он считал изменение поведения индивида посредством расширения его опыта, выработки нового способа чувствования и мышления. Гипнотизер заставляет пациента «спонтанно изменять поведение совершенно определенным образом». Парадокс состоит в том, что индивид должен делать то, что сказал гипнотизер и в то же время не делать этого, вести себя спонтанно. Решение этого парадокса предполагает следующие шаги. Шаг первый: гипнотизер заставляет пациента сделать то, что он может делать произвольно. Шаг второй: гипнотизер заставляет пациента сделать то, что он не может делать произвольно. В итоге пациент следует инструкции, но поступает не как работ, а автономно. При этом директивные аспекты подхода скрыты и минимальны. Психоаналитик стремится, чтобы индивид изменялся спонтанно, утверждая себя в различных ситуациях без усилий. Ни одна из процедур не навязывается ему, но дается мотивировка тех преимуществ, которые он будет иметь вследствие копирования и того, что он потеряет, если не будет этому следовать. Попытку к сопротивлению психотерапевт расценивает как попытку к сотрудничеству, т. е. к новому поведению, позволяя индивиду фантазировать, изменять параметры и тем самым добиваться от него спонтанных реакций. В итоге индивид изменяется спонтанно (сам выбирает то или иное направление) и вместе с тем определенным психотерапевтом образом.

Эриксоновский нетрадиционный гипноз предполагает развитие навыков гипнотизера до такой степени, что он может ввести индивида в транс в ходе обычного разговора, лекции, обнаружив, на что он реагирует естественно, и используя себя в качестве механизма обратной связи. Вначале темп, ритм, частота дыхания и пр. у гипнотизера и пациента совпадают, ибо происходит подстройка первого под переживания второго, затем начинает работать обратная связь. Гипнотизер усиливает свой темп, ритм и т. д. и добивается изменения их у пациента. В итоге пациенту доставляется отсутствующая у него обратная связь, он начинает в большей ме-

ре управлять собой и освобождается от дискомфорта состояния. Гипноз, по Эриксону, есть процесс усиления (интенсификации) естественных реакций, позволяющий приводить сознание в измененное состояние (переводить бессознательное в сознательное) посредством биологической обратной связи.

Благодаря таким технологиям, укрепляющим позитивные способности индивидов и позволяющим им перестраивать нарушенные сферы жизни (семейной, профессиональной, сексуальной и т. п.), психоанализ стал одним из важнейших «вспомогательных» механизмов процесса социализации, состоящего в активном усвоении индивидами социокультурного опыта общества. При этом сутью социально-психологических технологий, возникших в последние три десятилетия, становится не просто «трансляция» этого опыта, а актуализация способности индивидов к самосовершенствованию, «поиск внутри своего Я факторов саморазвития».

Активность индивида и состоит прежде всего в его способности самоопределиться в соответствии с собственным Я, осознать себя более или менее адекватно и вписаться (интегрироваться) в человеческую общность, овладев такими общечеловеческими свойствами, как социальность (способность взаимодействовать с себе подобными), субъектность (способность быть источником собственной активности).

В книге «Мотивация и личность». А. Маслоу подчеркивает, что индивиды не свободны от объективных условий, находятся в определенном отношении к ним и по-разному их воспроизводят. Сложную и противоречивую реальность более точно и оптимистично воспринимают творческие, самоактуализирующиеся индивиды. Они имеют дело прежде всего с объектами, а не с субъективными желаниями, надеждой, переживаниями, лучше отличают конкретное и индивидуальное от абстрактного и общего и потому способны жить в реальном мире, а не в искусственной среде ожиданий, стереотипов. Неизвестное более притягательно для них, чем известное, ибо основной мотив их жизни — это собственный рост, развитие, самовыражение, решение реальных проблем, внешних по отношению к ним, зависимость в большей мере от собственного потенциала (самодостаточность), «чувство общности с человечеством» (Адлер), творческое и ответственное отношение к любой деятельности. Самоактуализирующиеся индивиды, как правило, обладают более высокими, чем приспособляющиеся индивиды, интеллектуальными способностями, жи-

вут в мире универсальных и долговременных ценностей, отчуждены от обычных условностей, способны к большей самоотдаче, сотрудничеству, индивидуализация, спонтанности в поведении, мыслях, чувствах.

Приспосабливающиеся, нивелирующие свою индивидуальность индивиды, напротив, чаще заблуждаются интеллектуально, их прогнозы на будущее оказываются менее точными, основной мотив их жизни — стремление к удовлетворению естественных потребностей, им свойственна сильная зависимость от природной и социальной среды, подражание, агрессия, тяга к авторитарности, низкая самоотдача, отсутствие или утрата смысла жизни.

Поэтому практический психоанализ стремится к целостному познанию индивидов, положения в обществе и посредством активизации, актуализации их внутреннего потенциала преодолеть дискомфортные ситуации, возникающие вследствие растущего отчуждения людей не только от сфер общественной жизни (политической, экономической и т. д.), но и от самих себя. В рамках решения этих проблем психоаналитиками подмечена активная позитивная роль психоаналитических факторов в жизнедеятельности человека и общества. Однако знание и учет их недостаточны для определения линии поведения, связанной с решением крупных социальных проблем. К тому же практический психоанализ непосредственно нацелен на «поиск нового смысла» и связанного с ним психологического комфорта, ограниченного рамками повседневной жизни. В этом отношении особенно показательны такие технологии, которые обучают познавать людей в профессиональной и обыденной жизни посредством правильного толкования «языка тела»<sup>44</sup>. Поскольку индивидуальность, «самость» выходят за пределы того, что сознательное Я, осознанное мышление может понять, для более глубокого понимания их необходимо единство интеллекта, чувств, движения. Каждое телесное движение связано с духовным проявлением и наоборот. Так, любое чувство имеет два компонента: «цвет» настроения и «силу» побуждения. Поэтому индивид, выявив у себя особые выразительные черты, признаки, может осознанно отнестись к собственному «языку тела» в профессиональной, семейной и других сферах и посредством их развить свою индивидуальность в определенном направлении, причем достаточно эффективно. Техника достижения этого включает

---

<sup>44</sup> См. например: Штангель А. Язык тела (познание людей в профессиональной и обыденной жизни). Дюссельдорф, 1977.

серию упражнений, выполняемых осознанно, и ряд правил, позволяющих вынести правильное суждение о той или иной особой телесной черте, нуждающейся в совершенствовании,

### 9.7. Неклассическая философия истории

Благодаря Гегелю история человечества предстала как процесс развития самого человечества, и поэтому необходимо было проследить постепенное восхождение по ступеням этого процесса, доказать внутреннюю его закономерность среди всех кажущихся случайностей. В отличие от классической социальной философии, стремившейся обосновать непрерывное и субстанциальное единство исторического процесса, в неклассической философии истории он разделяется на отдельные самостоятельные цивилизации. Непрерывности истории противопоставляется ее прерывность, а закономерности — спонтанность и свобода.

Согласно *О. Шпенглеру*, история — это «образ известной души», «итог однократного действительного переживания». В ней нет законов, а есть «идеи, символически открывающиеся в явлениях». Душа индивида переживает в себе весь исторический мир и тем самым творит в символах этот мир, делает его «выражением своего склада существования». В каждой душе, будь то душа отдельного человека или целого народа, живет стремление осуществить себя, создать свой мир путем самореализации. Поэтому существует столько миров, сколько людей и культур<sup>45</sup>. Свою заслугу Шпенглер видит в том, что ему впервые удалось заменить «птолемеевскую систему» истории «коперниковской». Если раньше исторический процесс мыслился как единый процесс развития человечества, притом как процесс восхождения от низших ступеней к высшим, то благодаря ему история распалась на ряд самостоятельных потоков, каждый из которых, подобно планетам, движется по собственной орбите. Многообразие миров, или культур, соответствует многообразию душ, их создающих.

Человечество как единый субъект мировой истории, по его мнению, есть досужий вымысел. Каждая культура имеет собственный субъект, которым является его душа. Поскольку души наглухо оторожены друг от друга, человек одной культуры никогда не сможет понять суть другой культуры. Более того, в пределах одной культуры у каждого человеческого типа существует свой «совершенно особый вид истории». Буду-

<sup>45</sup> Шпенглер О. Закат Европы. М., 1923. С. 159—166.

чи качественно различными и обособленными, все культуры, однако, как считает Шпенглер, проходят в своем развитии одни и те же узловые точки: рождение, юность, расцвет, старость, смерть. Переход от одной ступени к другой обусловлен силой, внутренне присущей самой культуре. Умирая, культура превращается в свою противоположность — цивилизацию. Это превращение есть переход от творчества к бесплодию, от становления к окостенению, от «героических деяний» к механической работе, или технизму.

Английский историк и социолог А. Тойнби, подобно Шпенглеру, отрицает объективное единство человеческой истории и рассматривает ее как внешне связанную прерывность отдельных замкнутых цивилизаций, которые он считает равноценными, независимо от того, когда они существовали. Каждая цивилизация (в первоначальном варианте их 21, в более позднем — 13) проходит пять стадий развития (рождение, рост, перелом, разложение и гибель). Их сущность специфична и индивидуальна, хотя происходящие в них события аналогичны, что и позволяет вывести некоторые «эмпирические законы».

Движущей силой развития цивилизаций является элита, «творческое меньшинство», активно реагирующее на «вызовы жизни» и создающее культурные формы своего бытия. Своеобразие «вызовов» и «ответов» определяет специфику цивилизации, ее индивидуальность. Таким образом, Тойнби представляет общественно-историческое развитие человечества в виде круговорота локальных цивилизаций. При этом он усматривает источник прогресса в религиозном совершенствовании, в эволюции верований от примитивных форм к единой синкретической религии будущего.

Теориям локальных цивилизаций присущи два основных недостатка. Во-первых, они приписывают каждой исторически определенной цивилизации субъективное видение мира, т. е. субъективно интерпретируют содержание духовной культуры. Так, согласно Шпенглеру, каждая цивилизация создает свою математику, естествознание, которые лишены познавательной ценности за пределами данной эпохи, ибо представляют собой преходящие формы духовной культуры. Время также есть нечто субъективное, не существующее безотносительно к той или иной форме культуры.

Во-вторых, они абсолютизируют тот период в развитии общества, когда народы существовали обособленно и их культурное наследие было незначительным (цивилизации этрусков, инков и др.). Однако история человечества и все-

мирная история — это не одно и то же. Последняя предполагает наличие развитой экономики, политики, культуры, преодоление обособленности государств и народов.

Не отличается оригинальностью и созданная американским социологом и экономистом *У. Ростоу* теория «стадий роста». Ее главное назначение — служить противовесом марксистской теории исторического процесса. Пяти общественно-экономическим формациям, как основным ступеням развития общества, противопоставлены пять стадий роста, критериями выделения которых являются уровень развития промышленности, техники, науки, хозяйства в целом и доля накопления капитала в национальном доходе. Ни труд, ни собственность, ни степень развития сущностных сил человека не выступают в качестве показателей (главных или частных) развития общества. Классовое деление общества подменяется профессиональным.

С позиций этой теории исторический процесс по существу разделяется на два этапа: докапиталистический (традиционное общество) и капиталистический, охватывающий четыре стадии: период «предпосылок», период «взлета», период «зрелости» и «эру высокого уровня массового потребления». *Ростоу* обосновывает вечность капитализма, но при условии осуществления им ряда социально-экономических преобразований, способствующих его улучшению, в частности, внедрения планирования, сочетающего централизм (государство) и плюрализм (капиталистические корпорации).

## ТЕМА 10. ЭКОНОМИЧЕСКАЯ МАРКСОЛОГИЯ XX в.

Отношение к марксизму всегда было сложным и неоднозначным. С одной стороны, он еще при жизни его основоположников нашел приверженцев далеко за пределами Германии и Европы, с другой стороны — его «сотни и тысячи раз объявляли... опровергнутым... в тысяча первый раз продолжают опровергать поныне»<sup>1</sup>. Между тем судьба марксизма зависит от глубины понимания его объективных оснований, реального содержания. Как известно, наиболее разработанная часть марксизма — научная политическая экономия капитализма. Можно без преувеличения сказать, что современный капитализм развивается в соответствии с логикой «Ка-

---

<sup>1</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 18. С. 13.

питала», подтверждая его основные идеи. Общей основой, на которой развивается экономика капитализма, по мнению *Гэлбрейта*, является обоснованный Марксом процесс концентрации и централизации производства и формирования гигантских корпораций. «Никто, кроме Маркса и марксистов, не предвидели, что экономика гигантских корпораций станет сутью экономической системы»<sup>2</sup>. Дж. Гэлбрейт представил современную западную экономику как совокупность *индустриальной* (планирующей) системы, где царят крупные корпорации, и *рыночной* системы, к которой относятся мелкие фирмы и индивидуальные предприниматели. Он первым признал, что в современном капиталистическом обществе на смену рыночным отношениям идет планирование и регулирование совокупного спроса, что, став индустриальным, это общество в значительной степени утратило собственно капиталистический характер. В целом же современное общество развивается в направлении не власти рынка, а *планирования*. «Современная капиталистическая организация и развивающаяся социалистическая организация не противостоят друг другу. В широком смысле слова они движутся в одном направлении... Капиталистическая экономика в существенной мере представляет собой плановую экономику»<sup>3</sup>.

Начавшаяся в последнее десятилетие революция в производительных силах концентрирует противоречия капитализма непосредственно на развитии общественного индивида. В условиях, когда поколения машин меняются значительно быстрее, чем поколения людей, рабочему приходится часто менять профессию. К тому же в ручном и машинном труде накопление и сохранение у преобладающей массы рабочих искусного труда осуществлялось преимущественно в процессе воспроизводства, для формирования способности к автоматизированному труду необходимо длительное обучение и непосредственные «капиталовложения» в индивида. Экономикой роста теперь во все большей степени предопределяет «человеческий капитал». Нарастает острая потребность в новом качестве рабочего класса, заинтересованного в творческом характере труда, развитии своих сущностных сил, росте содержательности жизни в целом, ибо источником увеличения производительности труда все больше становится способность к творчеству и универсальность. В предистории общества главная производительная сила общества — человек — либо

---

<sup>2</sup> Гэлбрейт Дж. Жизнь в наше время. Воспоминания. М., 1981. С. 385.

<sup>3</sup> Там же. С. 380.

низводился до состояния вещи и рабочего скота, либо превращался в «винтик» машины. Маркс отмечал, что «капитал, имея тенденцию безгранично повышать производительные силы, вместе с тем делает односторонней, лимитирует и т. д. главную производительную силу — самого человека»<sup>4</sup>.

В условиях НТР проявляется тенденция возвышения роли человека в производстве, превращения его из пассивного исполнителя в творческого субъекта, а отсюда — изменения его положения в системе экономических отношений. *Постиндустриальная* стадия, в которую высокоразвитые капиталистические страны вступили в конце 70-х гг., характеризуется демассифицированной формой производства, основанной на ресурсосберегающей технологии и все более ориентирующейся на целостную личность. В целом система производства с признаками *социализации* порождает тенденцию роста непосредственно общественного труда и соответствующих ему экономических отношений, основанных на «коллективной собственности».

Акционерно-коллективная собственность — это уже не частная собственность в ее классическом виде, а собственность, близкая к общественной, содержащая в себе ее элементы. При этом обобществление производства в высокоразвитых странах не ведет к формированию единой формы собственности. Складывается инфраструктура неоднородных, гетерогенных и противоречивых экономических отношений при сохранении в них ведущей роли частнокапиталистических. Так, в Швеции при наличии различных форм собственности — государственной, частномонополистической, кооперативной и коммунальной, составляющих смешанную экономику, преобладает частномонополистическая (85—90% производства составляют крупные концерны и транснациональные компании). О том, что Швеция капиталистическая страна, свидетельствуют экономические, политические и классовые структуры, но это модель капитализма с высоким уровнем и качеством жизни, правовой и социальной защищенностью, достигнутыми в результате упорной классовой борьбы. Основные социальные задачи решаются посредством дифференцированной системы налогов и льгот, направленных на выравнивание уровня жизни населения. Налоги — прямые и косвенные — самые высокие среди развитых стран Запада. На их долю приходится в среднем около 60%, в то время как в США или Японии менее 30%. Такая налоговая политика при-

---

<sup>4</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 46, ч. 1. С. 403.



вела к сокращению разрыва в доходах между различными категориями наемных рабочих.

Первоначально буржуазное экономическое мышление основывается на трудовой теории стоимости Смита и Рикардо, возникшей в мануфактурный период. Эта форма мышления по существу остается господствующей до конца 20-х гг. XX в., несмотря на создание Марксом научной политической экономии капитализма. Первые робкие шаги западной экономической науки в направлении к сближению, синтезу с марксизмом были сделаны *Й. Шумпетером* в его «Теории экономического развития» (1912).

В рецензии на книгу английского экономиста Гобсона «Эволюция современного капитализма» Ленин отметил, что «передовые английские писатели под давлением требований жизни, которая все больше и больше оправдывает “прогноз” Маркса, начинают чувствовать несостоятельность традиционной политической экономии и, освобождаясь от ее предрассудков, невольно приближаются к марксизму»<sup>5</sup>. То, что в начале века было свойственно лишь отдельным передовым ученым, в конце века становится присущим наиболее прогрессивным направлениям западной социологической и экономической мысли. Согласно утверждениям «марксологии» практически все наиболее крупные западные экономисты XX в. внесли определенную лепту в «реабилитацию» теории Маркса, ее «возрождение», а значительное число сделанных ими открытий прямо или косвенно связаны с оказанным на них влиянием его идей. Доказывается родство с марксовой теорией экономических учений А. Маршалла, Дж. фон Неймана, М. Вебера, но в особенности Дж. Кейнса и Дж. Гэлбрейта<sup>6</sup>.

Вслед за Марксом *Кейнс* обосновывает необходимость в условиях монополистического капитализма государственного регулирования экономики: активного воздействия государства на процесс воспроизводства и развития национальной экономики в целом, на соотношение между накоплением и потреблением, спросом и предложением. В классической экономической теории уровень занятости населения непосредственно зависит от уровня заработной платы: чем выше последний, тем ниже первый. По Кейнсу, занятость определяется эффективностью спроса, складывающегося из расходов на потребление и инвестиции. Классической концепции недопотребления, вызванного низкой стоимостью рабочей силы, он проти-

<sup>5</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 4. С. 156.

<sup>6</sup> См.: Гальчинский А. С. К. Маркс и развитие экономической мысли Запада. М., 1990.

вопоставил концепцию *эффективного спроса*, основанного на росте стоимости рабочей силы и повышении жизненного уровня наемного рабочего. Как известно, с увеличением дохода увеличивается и личное потребление. Поэтому возрастание занятости можно достичь путем изменения потребления в сторону его роста. Однако еще больший рост производства (и прибыли) достигается посредством инвестиций в него, в том числе и непосредственными производителями. Гибкая денежно-кредитная и бюджетная политика позволяет регулировать потребление и инвестиции и тем самым обеспечивать максимальные для каждого этапа занятость и уровень жизни и, соответственно, рост прибыли.

Кейнс выработал механизм поддержания эффективного спроса и «полной» занятости населения посредством проведения определенных социальных мероприятий. Он обратил внимание на тот факт, что с увеличением занятости рабочей силы возрастают и национальный доход, и объем потребления, но не в одинаковой степени: последний растет медленнее, чем первый. Это объясняется изъятием прибавочного продукта предпринимателями и, соответственно, обнищанием непосредственных производителей. Поскольку их потребление находится в прямой зависимости от стоимости рабочей силы, важнейшим фактором расширения и ускоренного развития производства становится повышение жизненного уровня. Оно приведет к ускорению оборота товаров, за счет которого увеличится потребление, а вместе с ним возрастет и прибыль. Кейнс, исходя из марксистского понимания соотношения производства и потребления, выработал своеобразный механизм кредитования первого вторым: прибавочный продукт не изымается прямо в пользу предпринимателя, вначале он вкладывается в производство, приносит дополнительную прибыль, а затем частично возвращается производителю посредством повышения стоимости его рабочей силы.

До Маркса считалось, что поскольку производство перестраивается в зависимости от спроса, то оно подчинено воле потребителя и выступает в соотношении с потреблением как исходный, но подчиненный ему момент. Маркс показал, что, будучи противоположностями, производство и потребление тождественны (идентичны) в трех смыслах, но в конечном счете производство господствует над потреблением. Однако потребление стимулирует производство, выступая в качестве его предпосылки и цели, и, будучи прежде всего потреблением рабочей силы, зависит от ее состояния, которое в свою очередь зависит от уровня потребления.

Опираясь на это, американский экономист Дж. Гэлбрейт доказывает, что производство не только определяет потребление, но и управляет им. «Конечно, потребителю может показаться, что его действия обусловлены исключительно тем, как он сам понимает удовлетворение. Но это поверхностное и наивное представление — результат иллюзий, возникших вследствие управления потребностями индивидуумов»<sup>7</sup>. Все многообразие потребностей человека он делит на физиологические потребности (в пище, одежде, жилище и др.) и психологические (потребности в успехе, равенстве, престижности и т. д.) и считает, что управление ими становится возможным с момента, когда первые в значительной степени уже удовлетворены. Необходимость управления потребностями возникает вследствие научно-технического прогресса, приведшего к усложнению техники и росту ее стоимости, к специализации рабочей силы и, соответственно, повышению ее стоимости.

Поскольку с развитием индустриального общества масштабы выпуска продукции достигнут огромных размеров, а удельный вес благ и услуг, удовлетворяющих физиологические потребности, в сравнении со всем объемом товаров, увеличится незначительно, основным рычагом управления должны стать психические свойства индивидов (тщеславие, зависть, стремление превзойти других и т. д.). Отсюда одним из важнейших факторов становится, по Гэлбрейту, создание таких соблазнительных благ и услуг, во имя приобретения которых индивид будет готов трудиться со все возрастающей энергией и тем самым создавать возможность фирмам неуклонно увеличивать прибыль. С этой целью необходимо формировать у индивидов мотивы трудовой деятельности, специфичные для каждой социальной группы или слоя, а также стереотипы поведения индивида в коллективе. Задачу общества Гэлбрейт видит в выработке психологии беспредельного роста потребления, во внедрении в подсознание людей, помимо их воли, идеи о том, что величайшей ценностью всех времен является потребление, понимаемое в широком смысле слова. Однако это не означает, что господствующим в обществе становится потребление. Не оно, а производство в конечном счете создает потребности. Причем, если в домонополистический период изобретатель сначала как бы «нащупывал» конкретную потребность людей, а затем разрабатывал

---

<sup>7</sup> Гэлбрейт Дж. Новое индустриальное общество. М., 1967. С. 263.

и предлагал товар, ее удовлетворяющий, то в индустриальном обществе производство создает потребность, которую никто прежде не осознавал. Поэтому предприятие вынуждено принимать конкретные меры по формированию соответствующей потребности с целью сбыта изготовленного им продукта. Производство, таким образом, не только планирует потребление, но и управляет им.

Оживление интереса к экономической теории Маркса, использование идей «Капитала» западной экономической мыслью вызваны, во-первых, кризисом философии позитивизма, на которую многие десятилетия опирались различные школы и направления на Западе. Позитивизм способствовал сведению экономической науки к анализу отдельных чисто экономических процессов. Такая, базирующаяся на позитивизме, экономическая теория, как считают многие западные ученые, оказалась неэффективной применительно к экономической системе в целом, которая постоянно эволюционирует. К тому же эта теория не учитывает, что рынок есть неравновесная система, его естественное состояние — динамическое неравновесие, что рыночные цены не являются пассивным отражением соотношения спроса и предложения, что участники рынка не осознают ситуацию полностью, их действия и предсказания основаны на ее частичном понимании. Поэтому прогресс политической экономии, по их мнению, невозможен без применения наиболее общих методов к решению вопросов, поставленных Марксом.

Во-вторых, оживленный интерес к научной политической экономии вызван объективно идущим процессом социализации капитализма. В силу собственной природы капитализм постоянно ставит себе пределы развития и преодолевает их, не разрешая при этом до конца свое основное противоречие, но значительно ослабляя его под давлением классовой борьбы. Развитие по внутренней логике капитализма включает рост непосредственно общественного характера труда, ориентацию на целостного человека, увеличение стоимости рабочей силы, благосостояния рабочих и другие моменты, охватываемые процессом социализации, подмеченным Марксом.

В-третьих, интерес к экономической теории Маркса вызван тем, что вклад его в политическую экономию слишком велик и его влияние столь значительно, что, как считает один из ведущих западных марксологов Дж. Робинсон, «в наше время найти среди историков и социологов действительно чистого немарксиста так же трудно, как среди географов за-

щитника теории, что земля плоская. В этом смысле все мы марксисты»<sup>8</sup>.

Становление нового экономического мышления связано с созданием Кейнсом в 40-х гг. XX в. общей теории занятости, процента, денег, основанной на марксистской политической экономии. Ее возникновение в условиях самого мощного экономического кризиса было вызвано необходимостью смягчения основного противоречия капитализма с целью его сохранения. Благодаря экономической теории Кейнса капитализм радикально перестроился, избежал смертельной опасности, выражением которой была Великая депрессия 1929—1933 гг.

Не случайно ряд ведущих экономистов Запада считает, что задача создания новой, более основательной, чем кейнсианская, экономической теории может стать осуществимой лишь в том случае, если при ее решении стоять на плечах таких гигантов экономической мысли, как Маркс. В этом отношении показательна «теория чистого капиталистического общества» японской Уно-школы марксистов, непосредственно основанная на использовании теории трудовой стоимости Маркса. По мнению ряда видных экономистов Запада, разрабатываемая Уно-школой теория «является лучшим из имеющихся комментариев экономической теории Маркса... Это единственная работа, которая правдиво раскрывает взаимосвязь между «Капиталом и гегелевской логикой»<sup>9</sup>. Экономисты Уно-школы стремятся переосмыслить некоторые фундаментальные положения экономического учения Маркса применительно к требованиям постиндустриального общества, которое все больше ориентируется на целостную личность.

Происходящий процесс сближения (конвергенции) научной и западной социальной философии, на наш взгляд, выражается, во-первых, в «переводе» фундаментальной марксистской теории общества в прикладные теории (социальной психологии и психоанализа, социальной экономики и экономической психологии), выступающие своего рода показателями ее «работы» в различных сферах общественной жизни. Это один из важнейших моментов «превращения» фундаментальной теории в «работающую» теорию.

Во-вторых, в западной социальной философии происходит своеобразное «переоткрытие» многих фундаментальных

---

<sup>8</sup> Цит по: Гальчинский А. С. К. Маркс и развитие экономической мысли Запада. С. 39.

положений марксистской теории человека и общества<sup>10</sup>, вплоть до переоткрытия материалистического понимания истории в целом. В этом отношении особенно показательна концепция эволюции человечества П. Кууси, которую он разделяет на три технологические эпохи: культуру общества, основанного на собирательстве и охоте; аграрную культуру и всемирную научно-техническую культуру. В каждой из них рассматриваются особенности обеспечения общества средствами существования, воспроизводства населения, социального поведения, социально-экономические противоречия и конфликты, а также достижения, позволившие перейти к более сложной ступени эволюции. По мнению Кууси, наиболее предпочтительным для человечества в целом является по-прежнему социалистический путь развития, исключающий неминуемый переход к социализму<sup>11</sup>.

В-третьих, в рамках современной западной социальной философии получили «доразвитие» те проблемы, которые по известным историческим причинам не были достаточно полно разработаны классиками марксизма. Как отмечал Энгельс, ему и Марксу приходилось, возражая противникам, «подчеркивать главный, материалистический, принцип, который они отвергали»<sup>12</sup>, и не всегда поэтому удавалось отдавать должное остальным (неэкономическим) факторам, участвующим во взаимодействии. Но это не означает, что они «отрицали всякое обратное влияние политических и т. д. отражений экономического движения на само это движение»<sup>13</sup>, и не раскрыли вообще ту особую роль, которую играет политическое, правовое, религиозное, философское и т. д. сознание в жизни общества. Чтобы убедиться в этом, достаточно изучить «Капитал», в особенности 24-ю главу первого тома, «Восемнадцатое Брюмера Луи Бонапарта» и другие работы Маркса.

Заслуга современной западной социальной философии состоит в том, что она развила идеи основоположников марксизма об индивидуальном бытии, индивидуальных потребностях и способностей, в особенности духовных, в развитии общества, раскрыла значение психологического фактора в экономике. Это

<sup>9</sup> Цит. по: Гальчинский А. С. К. Маркс и развитие экономической мысли Запада. С. 135.

<sup>10</sup> См. об этом: Корнфорт М. Открытая философия и открытое общество. М., 1972; Парсонс Г. Человек в современном мире. М., 1985; Печен А. Человеческие качества. М., 1986; Фромм Э. Бегство от свободы.

<sup>11</sup> Кууси П. Этот человеческий мир. М., 1988.

<sup>12</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 37. С. 395.

<sup>13</sup> Там же. С. 421.

вызвано возрастанием в эпоху революции в производительных силах роли индивида, его труда и мышления, а также ставшей перед человечеством во весь рост проблемой выживания.

Однако представляется, что более глубокое понимание логики общественной жизни, человеческой сущности исторического процесса связано прежде всего с дальнейшей разработкой марксистской концепции материального труда вообще. Как известно, главное теоретическое положение марксизма, лежащее в основе понимания перехода к подлинной истории общества, — основным источником общественного богатства становится не непосредственный труд, а «всеобщий научный труд».

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Переломный характер современной эпохи, угроза гибели человечества, ускорение общественного развития обусловили необходимость глубокого исследования наиболее общей природы исторического процесса, его глобальных перспектив. В современной западной социологии все большее значение приобретает понимание ее как науки, выясняющей перспективы исторического развития. Поэтому стержнем разногласий становится вопрос, к какому обществу идет современное человечество. Это вызвано переживаемым мировой цивилизацией кризисом, а также процессом социализации капитализма, т. е. идущим в рамках частнокапиталистической собственности процессом роста элементов коллективизма, отчуждения частной собственности от индивидуальных владельцев посредством обобществления производства. К тому же происходящие в обществе процессы все более свидетельствуют о том, что способность его к прогрессу заложена в природе человека, в его «сущностных силах».

Однако в общественной науке понимание исторического процесса имеет еще слишком абстрагированный от человека характер, хотя подход к нему как к процессу развития человеческой сущности разработан Марксом почти полтора столетия назад. Более того, ни одна из существующих концепций исторического процесса, за исключением гегелевской и марксистской, не охватывает его в целом, не вскрывает глубинные основы этого процесса. Нельзя не заметить также, что все попытки западной социальной философии создать целостную концепцию духовной культуры общества так и не увенчались успехом. Только в тех случаях, когда проблемы

духовной культуры разрабатывались ими на основе идей научной социологии, они достигали значительных результатов. Поэтому основой интеграции всех достижений человеческой мысли может быть научная теория общества в современной ее трактовке.

## ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение . . . . .	3
Тема 1. Социально-философская мысль в античную эпоху . . . . .	4
Тема 2. Социально-философские взгляды средневековья . . . . .	22
Тема 3. Социально-философские взгляды эпохи Возрождения . . . . .	31
Тема 4. Западно-европейская социальная философия XVII — первой половины XIX вв. . . . .	36
Тема 5. Немецкая классическая социальная философия . . . . .	60
Тема 6. Становление научной социальной философии . . . . .	104
Тема 7. Неклассическая западная социальная философия XIX в. . . . .	111
Тема 8. Социально-философская мысль в России XVIII—XX вв. . . . .	121
Тема 9. Западная социальная философия XX в. . . . .	148
9.1. Неопозитивистская социология . . . . .	149
9.2. Современная философская антропология . . . . .	151
9.3. Современный натурализм . . . . .	157
9.4. Экзистенциализм . . . . .	159
9.5. Герменевтика . . . . .	166
9.6. Фрейдизм и неофрейдизм . . . . .	174
9.7. Неклассическая философия истории . . . . .	191
Тема 10. Экономическая марксология XX в. . . . .	193
Заключение . . . . .	202



Учебное пособие

**Васильева Татьяна Степановна**  
**Орлов Владимир Вячеславович**

**СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ**  
**Часть I**  
**История социологических учений**

Редактор Л. П. Сидорова  
Технический редактор Л. Г. Подорова  
Корректор Е. Е. Покровская

ИБ № 31

Сдано в набор 26.04.93. Подписано в печать 08.07.93.  
Формат 60×84<sup>1</sup>/<sub>16</sub>. Бум. тип. № 2. Печать высокая.  
Гарнитура литературная. Усл. печ. л. 11,86. Уч.-изд.  
л. 12. Усл. кр.-отт. 12. Тираж 3000. Заказ 190. С. 12.

Редакционно-издательский отдел  
Пермского университета  
614600, Пермь, ул. Букирева, 15

Типография Пермского университета  
614600, Пермь, ул. Букирева, 15