OCR: Ихтик (г. Уфа)
ihtik.lib.ru, ihtik@ufacom.ru

УДК 101 (075.8)
ББК 87я73
К 89

Кузнецов В.Г., Кузнецова И.Д., Миронов В.В., Момджян К.Х. Философия: Учебник. - М.: ИНФРА-М, 2004. - 519 с.

ISBN 5-86225-919-8

Авторский коллектив:
Кузнецов В.Г. - введение (совместно с В.В. Мироновым и К.Х. Момджяном); раздел 1, гл. 1, § 2, 3, 6 (совместно с В.В. Мироновым), гл. 2, § 4; раздел 3; раздел 5, гл. 4 (совместно с В.В. Мироновым), гл. 5;
Кузнецова И. Д. - раздел 5, гл. 1-3;
Миронов В.В. - введение (совместно с В.Г. Кузнецовым и К.Х. Момджяном); раздел 1, гл. 1, § 1, 4, 5, § 2, 3, 6 (совместно с В.Г. Кузнецовым), гл. 2, § 1, 2, 3, 5, 6, гл. 3; раздел 2; раздел 5, гл. 4 (совместно с В.Г. Кузнецовым);
Момджян К.Х. - введение (совместно с В.Г. Кузнецовым и В.В. Мироновым); раздел 4.

В учебнике рассматриваются предмет и метод философской науки, философия как мировоззренческая система, прослеживается эволюция ее основных течений. Важное место отводится человеку в системе философского знания. Особое внимание уделяется проблемам общества и культуры как объектам философского анализа, а также основополагающим ценностям жизни людей.
Для студентов высших учебных заведений.

Содержание

ВВЕДЕНИЕ, ИЛИ ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ РАССУЖДЕНИЯ О ТОМ, ЧТО ТАКОЕ ФИЛОСОФИЯ..... 7

Раздел 1 ИСТОКИ, СМЫСЛ И ПРЕДНАЗНАЧЕНИЕ ФИЛОСОФИИ

ГЛАВА 1
ВОЗНИКНОВЕНИЕ И РАЗВИТИЕ ФИЛОСОФИИ.....11
§ 1. Миф, мудрость и начало философии. От мифа к логосу.....11
§ 2. Основные направления и проблемы античной философии.....18
§ 3. Средневековая философия.....28
§ 4. Философия эпохи Возрождения и периода научной революции. От Веры к Человеку, разуму и гармонии.....45
§ 5. Понятие классической философии. Разум и просвещение.....50
§ 6. Особенности развития русской философии.....57

ГЛАВА 2
ОСНОВНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ 63
§ 1. Кризис "классической философии" и современная философия.....63
§ 2. Сциентистские направления в современной философии.....67
§ 3. Антисциентистские интерпретации сущности философии.....77
§ 4. Между объективизмом и субъективизмом: герменевтические направления современной философии ...86 § 5. Проблема текста: постструктурализм, деконструктивизм, постмодернизм.....99
§ 6. Дискуссии о рациональности: нерациональность рациональности и рациональность нерациональности.....106

ГЛАВА 3
СМЫСЛ И ПРЕДНАЗНАЧЕНИЕ ФИЛОСОФИИ 120
§ 1. Философия как стремление к мудрости. Проблемное поле философии.....120
§ 2. Предметные уровни, дисциплины и метод философии.....124
§ 3. Философия как герменевтическая деятельность.....133

Раздел 2
СУЩНОСТЬ И ОСНОВНЫЕ ФОРМЫ БЫТИЯ

ГЛАВА 1
ФИЛОСОФСКИЕ РАЗМЫШЛЕНИЯ НАД ПРЕДЕЛЬНЫМИ ОСНОВАНИЯМИ БЫТИЯ..... 152
§ 1. Метафизика и онтология. Место онтологии в структуре философского знания 152
§ 2. Исторические судьбы философской онтологии 154
§ 3. Модели мира.....165
§ 4. Кризис онтологии и ее современные интерпретации 168

ГЛАВА 2
ОСНОВНЫЕ ФОРМЫ СУЩЕСТВОВАНИЯ И ДИАЛЕКТИКА БЫТИЯ..... 174
§ 1. Движение и развитие 174
§ 2. Пространство и время. Пространственно-временные уровни бытия.....188
§ 3. Системность бытия.....203

Раздел 3
ПОЗНАВАТЕЛЬНОЕ ОТНОШЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА К МИРУ

ГЛАВА 1
СОЗНАНИЕ.....215
§ 1. Основные свойства сознания 215
§ 2. Сознание, логика и действительность.....219
§ 3. Сознание и бессознательное в мыслительной деятельности 222

ГЛАВА 2
ЧТО ПОЗНАЕТ
ЧЕЛОВЕК?.....227
§ 1. Эмпирическая модель теории познания.....230
§ 2. Рационалистическая концепция теории познания.....235
§ 3. Эмпиризм или рационализм?.....239
§ 4. Теория познания Иммануила Канта.....240
§ 5. Синтетическая модель теории познания.....250

ГЛАВА 3
УЧЕНИЕ ОБ
ИСТИНЕ.....256
§ 1. Классическая концепция истины.....256
§ 2. Понятие объективной, абсолютной и относительной истины.....260

Раздел 4
ФИЛОСОФИЯ ОБЩЕСТВА

ГЛАВА 1
СОЦИУМ, ИЛИ "СОЦИАЛЬНОСТЬ ВООБЩЕ".....263
§ 1. Понятие социального 263
§ 2. Антропоморфизм и его альтернатива.....268
§ 3. Субстанция социального.....270
§ 4. Деятельность как целесообразный адаптивный процесс 277
§ 5. Информационная специфика социального действия ... 285
§ 6. Орудийная специфика деятельности.....291

ГЛАВА 2
КАК И ПОЧЕМУ ДЕЙСТВУЮТ ЛЮДИ?.....297
§ 1. Субъект и объект деятельности.....297
§ 2. Сознание как фактор социального поведения.....299
§ 3. "Идеализм" и "Материализм" в трактовке деятельности 301
§ 4. Потребности и интересы социального субъекта.....304

ГЛАВА 3
ЧТО ТАКОЕ ОБЩЕСТВО? 312
§ 1. Коллективность как условие общественной жизни.....312
§ 2. Номинализм и реализм в трактовке общества.....313
§ 3. Является ли общество интегративным субъектом?.....320
§ 4. Общество как реальная группа людей.....325
§ 5. Общество как самодостаточная социальная группа.....329

ГЛАВА 4
"АНАТОМИЯ" ОБЩЕСТВА.....338
§ 1. Принципы "социальной статики".....338
§ 2. Деятельностный подход к "социальной анатомии".....342
§ 3. Элементы общественной жизни.....347
§ 4. Типы совместной деятельности людей.....357
§ 5. Компоненты общественной жизни.....367

ГЛАВА 5
ФУНКЦИОНИРОВАНИЕ ОБЩЕСТВА.....381

§ 1. Философские принципы "социальной физиологии" 381
§ 2. Еще раз о полемике материализма и идеализма.....385
§ 3. Иерархия потребностей - альтернативные подходы ...397
§ 4. Субординация общественных отношений.....405

Раздел 5
ЦЕННОСТИ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО СУЩЕСТВОВАНИЯ

ГЛАВА 1
ЧЕЛОВЕК КАК ФИЛОСОФСКАЯ ПРОБЛЕМА.....422

ГЛАВА 2
ЭСТЕТИЧЕСКИЕ
ЦЕННОСТИ.....427
§ 1. Эволюция эстетических идей.....,.....427
§ 2. Эстетические категории.....428
§ 3. Эстетическая деятельность. Творчество.....430
§ 4. Разнообразие форм художественного творчества.....432

ГЛАВА 3
НРАВСТВЕННЫЕ
ЦЕННОСТИ.....445
§ 1. Развитие этических представлений.....445
§ 2. Современные этические концепции.....452

ГЛАВА 4
РЕЛИГИЯ И РАЗНООБРАЗИЕ РЕЛИГИОЗНЫХ ЦЕННОСТЕЙ.....462
§ 1. Предпосылки возникновения религии в человеческой культуре.....462
§ 2. Национально-государственные религии.....465
§ 3. Мировые
религии.....467

ГЛАВА 5
ФИЛОСОФИЯ И УЧЕНИЕ О ПРАВЕ.....477
§ 1. Происхождение права.....478
§ 2. Философские концепции права.....481
§ 3. Природа
права.....507

ВВЕДЕНИЕ, ИЛИ ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ РАССУЖДЕНИЯ О ТОМ, ЧТО ТАКОЕ ФИЛОСОФИЯ

Вопрос о том, что такое философия, относится к разряду "вечных" в общечеловеческой культуре. Споры о философии, ее значимости и ценности не утихают. О ней говорят либо с почтением, как об особой науке, либо с пренебрежением, как о ложном мышлении, и философы представляются либо как мудрецы, либо как умничающие глупцы [1]. Некоторые считают, что философией может заниматься каждый. Понятие философии используется весьма широко и в самых разных смыслах. Так, бизнесмен имеет свою "философию бизнеса", юрист рассуждает о "философии преступника", тренер футбольной команды - о "философии игры" его команды и т.д. Произнося слово "философия", которое у всех вертится на языке, человек проникается убеждением, что он знает сам предмет.

Этот предрассудок, бытующий в сознании людей, был замечен еще Гегелем, который относил его к типичным предрассудкам, возникающим вследствие рассуждений с позиции "здравого смысла". Всегда легко рассуждать о том, чего не знаешь. Человек как бы попадает под "магию слова". Внешне знакомый предмет кажется простым и легко понимаемым. "Относительно всех наук, - писал Гегель, - изящных и прикладных искусств, ремесел распространено убеждение, что для овладения ими необходимо затратить большие усилия на их изучение и на упражнение в них. Относительно же философии, напротив, в настоящее время, видимо, господствует предрассудок, что - хотя из того, что у каждого есть глаза и руки, не следует, что он сумеет сшить сапоги, если ему дадут кожу и инструменты, - тем не менее каждый непосредственно умеет философствовать и рассуждать о философии, потому что обладает для этого меркой в виде своего природного разума, как будто он не обладает точно такой же меркой для сапога в виде своей ноги. Будто и впрямь овладение философией предполагает недостаток знаний и изучения и будто она кончается там, где последние начинаются... Печально то, что незнание и даже бесцеремонное и лишенное вкуса невежество, неспособное сосредоточить свои мысли на каком-либо абстрактном предложении, а тем более на связи между несколькими предложениями, выдает себя то за свободу и терпимость мышления, а то и за гениальность" [2].

Следующий момент, вследствие которого обыденное сознание не воспринимает философию как науку, связан с проблемой истории

философии. Часто утверждают, что философия не может быть наукой, так как она не представляет собой единой системы знаний, а ее история - лишь набор мнений о тех или иных проблемах. Действительно, развитие философии не было однолинейным и прогрессивным и попытки изложения ее истории как истории мнений или как серии занимательных рассказов предпринимались неоднократно, превращая философию, по выражению Гегеля, в "предмет праздного любопытства или, если угодно, в предмет интереса ученых эрудитов. Ибо ученая эрудиция состоит именно в том, чтобы знать массу бесполезных вещей, т.е. таких вещей, которые сами по себе бессодержательны и лишены всякого интереса, а интересны для ученого-эрудита только лишь потому, что он их знает" [3].

Иногда, наоборот, утверждают, что философия есть, собственно говоря, история философии и, соответственно, изучение философии есть только изучение ее истории. Но дело в том, что любая история философии (как и любая история вообще) носит личностный, авторский характер. Ее пишет конкретный человек заново, переосмысливая проблемы согласно собственному пониманию.

Существует также мнение, что история философии есть история ошибок и заблуждений, и не стоит тратить время на ее изучение. Это мнение, как и предыдущие, порождено фактом многообразия систем в философии. Однако особенность понимания истины в философии такова, что только вся система философских воззрений позволяет нам ее постигать через развитие способов этого постижения. По сути разнообразные философские концепции суть лишь различные пути постижения философской истины. Важно понимать, как отмечал опять же Гегель, что "многообразие философских систем не только не наносит ущерба самой философии - возможности философии, - а что, напротив, такое многообразие было и есть безусловно необходимо для существования самой науки философии, что это является ее существенной чертой" [4].

Вышеизложенные заблуждения относительно философии в определенной степени отражают специфику философского знания, в том числе и его связь с обыденным познанием и здравым смыслом. Одна из задач философии - это обсуждение ценностей человеческого существования, которые важны для любого человека, и любой человек вправе обсуждать их, а значит, в каком-то смысле философствовать. Наивность, присутствующая в здравом смысле, иногда не только не противоречит теоретическим установкам философии, но, напротив, помогает проще и яснее уловить суть поставленной проблемы. Не случайно Карл Ясперс отмечал, что изначальной формой философствования являются вопросы детей: "Ребенок удивляется: "Я все время

пытаюсь думать, что я - иной, но я все равно всегда "Я"". Этот мальчик прикасается к одному из истоков всякой достоверности, осознанию бытия в самосознании. Он удивляется загадке Я-бытия... Он вопрошающе стоит перед этой границей.

Другое дитя слушает историю сотворения мира... и вскоре спрашивает: "А что было перед началом?" Этот ребенок познал бесконечность дальнейших вопросов, невозможность разума приостановить то, на что часто для него невозможен окончательный ответ" [5].

Таким образом, можно сделать вывод, что философия неизбежна для любого человека и каждый человек философствует, даже тот, кто отрицает ее необходимость и обоснованность, невольно оставаясь на позициях лишь неразвитой формы философствования.

Исходя из вышесказанного, данный учебник будет строиться по принципу взаимной дополнительности исторического и теоретического подходов, которые в философии разделить очень трудно. Читателю будет предложена общая модель философии, которая, на наш взгляд, позволяет уяснить специфику философского постижения мира, особенность положения философии в культуре. Внутри данной модели будут выявлены различные предметные, реализующиеся в философии уровни предельного взаимоотношения между Миром и Человеком.

Поэтому историко-философский материал не является в данном учебнике самоцелью, так как в истории философии можно обнаружить подтверждение самым различным концепциям и взглядам. (В частности, в ней подтверждается положение о том, что в истории человеческой культуры отсутствует единый универсальный шаблон философствования.) [6] Мы попытаемся подробнее проинтерпретировать современное состояние философии с позиции принятой нами модели философии, выделяя сциентистское и антисциентистское направления. Соответственно, разделы учебника необходимо будут опираться на конкретно-исторический материал, но не в хронологическом, а в теоретическом смысле. Авторы осознают, что их концепция понимания и изложения философии, как и любая модель, является идеальным образованием, основанным на абсолютизации отдельных сторон философии, которые представляются им наиболее важными.

Особое место наряду с достаточно традиционными разделами онтологии и гносеологии в учебнике занимают разделы по социальной философии и философии права. И это не случайно. Человек не может существовать вне социума, и, соответственно, знание о его социальной среде обитания выступает для него наиболее важным наряду с другими видами знания о мире. Это позволяет человеку не только объяснять особенности своего существования, но и строить прогнозы относительно общественного развития и по мере возможности управлять этим развитием. Заметим, что авторы посчитали необходимым уделить особое внимание философии права, исходя из понимания, что государство выступает как важнейший социальный институт на протяжении всей человеческой истории. Кроме того, данная тематика некоторым образом "выпала" из сферы профессиональных интересов философов в последние годы, хотя всегда была стержневой в русской философии и тем более актуальна сегодня, когда в нашей стране происходит становление правового государства.

Так как авторы данного учебника стремились представить полный курс философии, они не могли пройти мимо и философских учений о человеческих ценностях.

1 Аристофан. Облака// БВЛ. Т. 5. Античная драма. М., 1970. С. 355-356.
2 Гегель Г.-В.-Ф. Система наук. Часть первая. Феноменология духа// Соч. т. IV. М., 1959. С. 36-37.
3 Гегель Г.-В.-Ф. Лекции по истории философии. Кн. первая. СПб., 1993. С. 77-78.
4 Там же. С. 83-84.
5 Jaspers K. Einfiihrung in die Philosophie. R. Piper & Co. Verlag, Munchen, 1971. S. 10-11.

6 Подробнее об этом см.: Момджян К.Х. Введение в социальную философию. М., 1997. С. 29-34.

Раздел 1
ИСТОКИ, СМЫСЛ И ПРЕДНАЗНАЧЕНИЕ ФИЛОСОФИИ

Глава 1
ВОЗНИКНОВЕНИЕ И РАЗВИТИЕ ФИЛОСОФИИ

§ 1. МИФ, МУДРОСТЬ И НАЧАЛО ФИЛОСОФИИ. ОТ МИФА К ЛОГОСУ

Слово "философия" происходит от греческих "phileo" (люблю) и "sophia" (мудрость) и означает любовь к мудрости. Уже сама этимология данного понятия раскрывает специфику философского постижения бытия - это всегда некий незавершенный мыслительный процесс, процесс стремления к истине, которая в абсолютном смысле недостижима. Это связано с интегративной сущностью философии, которая стремится интерпретировать мир как нечто целостное [1].

Древнейшей формой восприятия мира в его целостности, нерасчлененности выступает миф. Для первобытного сознания характерным является не противопоставление самого себя природе, а скорее отождествление с нею, осознание собственной включенности в нее. Как справедливо отмечает В.В. Соколов, для первобытного человека характерно "огромное преобладание коллективного над индивидуальным. В эту эпоху почти еще нетронутой природы субъект минимален, а объект максимален" [2].

Важнейшие структурные компоненты мировоззрения - "Мы", "Оно" и "Я" - связаны при этом таким образом, что "Я" (осознаваемая индивидуальность), с одной стороны, сильно зависит от "Мы" (осознаваемая коллективность), а "Я" и "Мы" вместе неотторжимы от "Оно" (как осознаваемой внешней природы). Человек этого периода еще не ставит вопросы природе, он непроизвольно

воспринимает ее и тем самым, конечно, познает. Результатами такого познания-восприятия выступают не понятия, а образы, совокупности которых складываются в мифологические системы. В них "мир, видимый первобытным человеком, заново создается его субъективным сознанием как второе самостоятельное объективное бытие, которое отныне начинает противоречиво жить рядом с реальной, не замечаемой сознанием действительностью" [3].

Мифологические представления могли быть только образами. А ""образ", как бы мы ни мудрили, есть зрительный "внешний вид", зрительная "наружная" сторона предмета. Пространственные, ограниченные внешней зрительной данностью, однократные и неподвижные представления... при всей их суммарности не содержали ни доли обобщения. Мифотворческий образ - производное именно мифотворческого мышления со всеми законами мифотворческого восприятия пространства, времени и причины, с его слитностью субъекта и объекта" [4]. Поэтому метафоры мифа, хотя и носят очень конкретный характер, выступают бескачественными образованиями. "Отсутствие качественных признаков вытекает из отсутствия понятийной мысли, способной отвлекать признаки и строить "качество" предмета. Нужно осознать, что никакой эпитет, никакое описательное имя, семантически относящееся к эпохе

мифотворчества, не выражают никаких качественных признаков, ни дурных, ни хороших" [5]. Как процесс познания-восприятия миф, имеющий дело с особой сознательно сконструированной реальностью, обладает собственной внутренней логикой, не менее жесткой в следовании заданным правилам, чем современная формальная логика. "Логика мифа" определялась характером мышления: оно, как мы уже сказали, было не абстрактным, а конкретным, не расчленяло, а, напротив, стремилось буквально все объединить в целостном представлении.

Как форма целостного, синтетичного восприятия мира миф является формой сознания, адекватной первобытной эпохе, а следовательно, он не только объясняет мир, но и выполняет регулятивно-прагматические функции. Он поучает, так как "основан на истине, воспринимаемой как непреложный закон и священное слово, неверие в которое равно богохульству" [6], его предписания не требуют дополнительного обоснования.

Философия, хотя и строится на принципах доказательности и обоснования, преодолевая тем самым миф, тем не менее сохраняет с ним изначальное родство. Именно этим объясняется поэтичность античной философии, которая, как абстрактное мышление, вырастает из мышления образного. В философию переходит установка на целостное понимание мира. Она, как и миф, признает некие абсолютные истины, что придает философским принципам черты категоричности, свойственные мифологическим представлениям, а философ всегда, кроме профессиональных, выполняет и пропо-

веднические функции. В философии сохраняется также установка на сознательное конструирование особых реальностей, которые не всегда могут верифицироваться действительностью. Кроме того, родство с мифом проявляется в диалогичности античной философии. Первобытный человек буквальным образом слышал мир, а пророчествующие олицетворяли собой вещающий Логос. "Логос говорит деревьями, землей, птицами, животными, водой, людьми, вещами" [7]. Соответственно, античный философ, претендующий на то, что он понимает смысл мира, должен уметь вслушиваться и говорить, т.е. вещать, пророчествовать. Философия, следовательно, - это жанр общения, диалог, диалог человека с другим человеком или с Космосом. А любой диалог - это еще и борьба мнений, представлений, пониманий [8]. Для античной философии это абсолютно естественная вещь. Диалог (как, собственно говоря, и все в античности) был сопряжен с ритмом: мысли можно было и танцевать, и выкрикивать, и изображать в поэтическом диалоге. Ритмичность обеспечивает узнавание-предугадывание ответа [9].

Итак, миф как первая историческая форма целостного понимания мира на уровне первобытного сознания был одним из важнейших источников философского знания. Подвергшись определенной рациональной интерпретации, ряд особенностей мифологического сознания перешел в философию. В первую очередь - поэтическое, образное восприятие мира, которое очень важно для любого человека при его стремлении к целостному ощущению бытия. В то же время в противовес мифу с его неразделенностью субъектно-объектных отношений философия с самого начала выступает как форма максимально рационального постижения бытия [10].

Историческую точку отсчета начала философии вряд ли можно определить точно. Нельзя точно и однозначно установить момент рождения философии как особой формы сознания, но можно выделить некоторые особенности, характерные для зарождения философии во многих цивилизациях древности.

Философия везде возникает и существует довольно долго в форме предфилософии, все еще тесно связанной с мифологией и религией. Философия развивается как становление человеческого самосознания. В этом смысле "каждая система философии необходимо существовала и продолжает еще и теперь необходимо существовать: ни одна из них, следовательно, не исчезла, а все они сохранились в философии как моменты единого целого... новейшая философия есть результат всех предшествующих принципов; таким образом, ни одна система философии не опровергнута. Опровергнут не принцип данной философии, а опровергнуто лишь предположение, что данный принцип есть окончательное абсолютное определение" [11].

То же, что мы сегодня называем философией, во всех существующих цивилизациях исторически возникает почти одновременно - в период с VII по V в. до н.э. В Вавилоне из шумерской мифологии и

эпоса зарождаются философские представления о мире и месте в нем человека. В Древнем Египте, который оказал такое сильное воздействие на греческую философию, существовали элементы философского знания, связанные с процессами демифологизации. В Иране именно в этот период возникает зороастризм с его учением о зависимости устройства мира и торжества справедливости в нем от свободной воли человека. В Индии в VI в. до н.э. возникают классические ортодоксальные философские системы, такие, например, как веданта, йога. В тот же период появляются неортодоксальные философские системы джайнизм, буддизм, санкхья. В Китае в VI-V вв. до н.э. возникают конфуцианство (Конфуций, Сюн-цзы, Мэн-цзы), моизм (Мо-цзы), даосизм (Лао-цзы) и почти все известные нам варианты философского постижения мира от скептицизма до материализма и нигилизма. В Древней Греции в VIII в. до н.э. в творчестве Гомера и Гесиода обнаруживаются первые элементы философского подхода к миру, тогда же создаются космотеогонические системы орфиков и философия семи мудрецов.

По масштабам всемирного исторического процесса, насчитывающего тысячелетия, это действительно почти одновременные события. Не случайно немецкий философ К. Ясперс говорит об осевом времени всемирной истории, когда почти одновременно в рамках многих культур происходит резкий поворот истории и появляется "современный человек", человек философствующий. Он "осознает бытие в целом, самого себя и свои границы. Перед ним открывается ужас мира и собственная беспомощность. Стоя над пропастью, он ставит радикальные вопросы, требует освобождения и спасения... В эту эпоху были разработаны основные категории, которыми мы мыслим по сей день, заложены основы мировых религий, и сегодня определяющих жизнь людей" [12]. Таким образом, зарождение философии представляет собой своеобразный социокультурный взрыв, отражающий кардинальные изменения, происходящие в сознании и мышлении человека, во всей культуре.

Оговоримся сразу, что становление философии мы будем рассматривать сквозь призму прежде всего античной философии Древней Греции. Это принципиальная позиция, основанная на классической традиции, для которой философия в ее истинном значении реализовалась именно в Древней Греции.

Дело в том, что внешним условием развития философии как свободного мышления должна быть практическая (при всей ее относительности) свобода мыслящего человека. "Вследствие этой общей связи политической свободы со свободой мысли философия выступает в истории лишь там и постольку, где и поскольку образуется свободный государственный строй... философия поэтому начинается лишь в греческом мире" [13]. Правда, свобода греков - лишь ограниченная, но это значит, что развитие мировой философии осуществляется в соответствии с возрастанием степени свободы, получаемой человеком в государстве.

На Востоке развитие философской мысли осуществлялось в условиях деспотических государств и поэтому шло по иному пути, уходя от внешних проблем и погружаясь в проблематику, касающуюся индивида. Для Востока характерны религиозные формы философии и разработка главным образом этико-эстетической проблематики. Философское учение при этом преподносится как завершенное знание, не требующее дополнительного обоснования, и чаще всего - как система некоторых нравственно-религиозных кодексов и норм. Гегель писал по этому поводу, что восточный народ убегает в "пустую абстракцию как в бесконечное; это встречается преимущественно у индусов, которые истязают себя и углубляются в состояние наиглубочайшей абстракции; так, например, индусы смотрят в продолжении десятков лет на кончик своего носа, а окружающие их кормят, они, таким образом, живут без всякого духовного содержания, кроме как знания абстракции; содержание этого знания есть, таким образом, нечто совершенно конечное. Это, следовательно, не почва для свободы" [14].

Присмотримся же более внимательно, что лежало в основе свободы мышления древних греков. Греческие племена, достаточно поздно придя на ту землю, которую мы называем Грецией, быстро научились земледелию местных племен. От них же они перенимают практику освоения моря. Корабль и виноградная лоза надолго становятся любимыми объектами поэтического творчества греков. В Греции отсутствовало то, что Гегель называл "массивностью географических отношений". Страна представляла собой территорию, расчлененную на множество отдельных земель. Горы были не слишком велики, чтобы отгораживать друг от друга селившиеся здесь племена. Люди жили между гор и имели выход к общему для них морю. "Такой рельеф создавал благоприятные условия для той политической организации, которую греки назвали полисом" [15], и способствовал реализации принципа разнообразия, сформировавшего подвижность и гибкость духа людей, здесь обитающих.

Вследствие относительной культурно-географической неоднородности государств-полисов они жили в постоянном соперничестве. Войны не прекращались, так что в Греции заключали не мир, а были лишь перемирия, которые, как правило, нарушались. Это сформировало особый характер грека, который иногда обозначают термином "атональность" (соревновательность) [16]. Греки как индивидуально, так и на уровне городов-полисов соревновались между собой буквально во всем - не только в военном искусстве, но и в экономической, политической, культурной сферах. Самым ярким выражением духа соревновательности становятся Олимпийские игры, в которых участвуют не только спортсмены, но и поэты, драматурги, певцы, плясуны и даже проводятся конкурсы красоты. При

этом в большей степени ценится не материальная награда, которая, впрочем, была незначительной, но слава победителя. Отличительными чертами характера древних греков становится страх вызвать неодобрение со стороны равных себе и стремление проявить себя перед лицом соплеменников с наилучшей стороны. Причем желание снискать славу и почести любыми путями приобретает часто психически болезненную форму [17].

Наконец, важнейшей предпосылкой возникновения и формирования греческой философии как проявления свободного духа является выработанная ими форма политического правления - демократия, которую Гегель называл художественным произведением в политике. Конечно, это была демократия не для всех. В V в. до н.э. в Афинах жили 130 тыс. граждан, включая их жен и детей, около 70 тыс. иностранцев и 200 тыс. рабов. При этом правом голоса обладали лишь мужчины из числа граждан, т.е. около 30 тыс. Это была эгалитарная демократия - демократия для меньшинства, и рабство было ее условием. Как подметил А.Ф. Лосев, раб и рабовладелец не были цельными людьми. Раб представлял собой некую вещь, способную производить работу. В философском смысле раб представлял собой некоторую потенцию, смысл и действие которой придавало движущее начало в лице рабовладельца как особой "формообразующей идеи". Поэтому они не могли существовать друг без друга и образовывали некоторое единое целое [18].

И тем не менее активная политическая и культурная жизнь, демократия и публичность в принятии решений, частые открытые споры и дискуссии - все это формирует характер греческой философии. Ее пронизывает атональность, она принимает форму диалога, столкновения разных точек зрения. Это, с одной стороны, дает начало доказательному типу мышления, основанному на разработке разнообразных приемов и типов доказательств, что позже становится предметом такой философской дисциплины, как логика. А с другой - дополняет логическое доказательство психоэмоциональными приемами воздействия на сознание человека, что приводит к возникновению такой дисциплины, как риторика. Заметим, что риторика занимала важное место в политической борьбе. Цель политической риторики - привлечь на свою сторону как можно большее число людей. Стремясь к этому, политик желает не столько логически обосновать свои взгляды, сколько возвысить самого себя или иного человека или, напротив, очернить противника и опирается при этом именно на систему риторических приемов, позволяющих эмоционально воздействовать на слушателей. Самопрославление или очернение противника было

нормой греческой культуры, причем чисто риторические ситуации могли иметь и трагические последствия [19].

Культура античности была также проникнута идеей гармонии, которая распространялась на все сферы жизни человека. Здесь не

было господства ни культа грубой силы, ни физически бессильной интеллектуальности. Не случайно Диоген Лаэртский иронизирует по поводу Платона (от греч. платюс - широкий), настоящее имя которого было Аристокл, что еще неизвестно, получил ли он данное прозвище за ширину плеч как победитель Олимпийских игр или за ширину лба как философ.

Таким образом, рационалистическое преодоление мифологического сознания приводит к тому, что проблемы добра и зла, блага, ответственности и другие начинают ставиться в рациональной форме с обоснованиями и доказательствами выдвигаемых утверждений; делается значимым субъект мыслительной деятельности, личность; оказываются важными не только знания, но и сфера эмоциональных переживаний человека.

Рационалистическая традиция, зародившаяся в античности, имела огромное цивилизационное значение. Ведь как заметил Андре Бон-нар, "...греческий народ был совершенно таким же народом, как и всякий другой... Его цивилизация распускалась и взращивалась на том же черноземе суеверий и мерзостей, на котором выросли все народы мира... Именно этот примитивный, легковерный и жестокий народ изобрел... цивилизацию - нашу с вами цивилизацию" [20]. Греческая культура, в которой центральное место принадлежало философии, своими рационалистическими традициями предопределила рационально-технологический путь развития современной цивилизации (связанный как с огромными достижениями, так и просчетами, вплоть до угрозы самому существованию человечества), по которому, нравится нам или нет, идет и сегодняшний мир.

Таким образом, миф как бы распадается и та его часть, которая была связана с попытками описания мира, моделированием его закономерностей, т.е. его рациональная часть, реализуется в философии. Философия требует доказательства, тогда как религия - веры. Философия делает ясным то, что было смутным в мифе (Гегель), она начинает свое существование в качестве понятийного мышления, когда на первое место выступает культивирование рациональных знаний, а мыслитель начинает оперировать абстракциями (И. Кант).

В то же время становящаяся греческая философия не абсолютизирует рационалистическую установку и в ней большое место отводится и образному восприятию мира. Перед нами своеобразное гармоничное представление о мире и о месте человека в мире. Причем гармония мира представляется почти абсолютной. Главенствует разум, с помощью которого можно все объяснить и обосновать, а мир трактуется не только как нечто внешнее, но и как особое творение человека. Подобно тому, как музыкант улавливает в этом мире гармонию звуков, художник - гармонию цвета, скульптор - гармонию форм, поэт - гармонию ритма, философ улавливает

гармонию разумности бытия, раскрывающуюся для нас в виде системы понятий и категорий, в виде разумной логики бытия.

Греки преодолевают мифологическое сознание и создают философию как некую систему абстрактных понятий, осуществив тем самым переход от мифа к логосу. В центре греческой философии стоит диалектика как способ мыслительного связывания в единое гармоничное целое внешне несовместимых сторон предмета или явления, противоречий, содержащихся в них. Мир трактуется как диалектическое единство идеи и материи, души и ума, он является чувственно-материальным и управляется космическим Умом. Философия античности - это натурфилософия, что соответствовало установке на целостное понимание мира при нехватке конкретного материала.

§ 2. ОСНОВНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ И ПРОБЛЕМЫ АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

Традиционно развитие греческой философии рассматривается как единый цикл от ее зарождения (VI в. до н.э.), через расцвет и зрелость (V-IV вв. до н.э.), к упадку. Зарождение древнегреческой философии уже было рассмотрено нами при описании процесса становления философии и выделения ее из мифа. Остановимся вкратце на последующих этапах. Это зрелость и расцвет, или период классики; закат, или философия эпохи эллинизма и латинская философия периода Римской республики (III-I вв. до н.э.), упадок (I-V вв. н.э.).

Период классики в античной философии опирается на представление о цельном чувственно-материальном Космосе как объекте философских размышлений. Этап ранней классики (Фалес, Анаксимандр, Гераклит, Пифагор, Парменид, Анаксагор, Демокрит) характеризуется интуитивным рассмотрением чувственно-материального космоса. Это своеобразная интуитивная натурфилософия.

Поиски первоэлементов мира ведутся здесь в материальных, реальных, осязаемых органами чувств вещах, явлениях и стихиях, окружающих человека. Человек живет на земле, это его основа, поэтому безусловно верным было бы предположить, что это и ос-нова Космоса. Однако земля неподвижна, а мир движется, значит, должны быть основы этой текучести мира, и их находят в воде и воздухе. Но и земля, и вода, и воздух как бы всегда присутствуют, всегда есть, а в мире существует еще смерть и уничтожение, и в качестве стихии, отражающей данные процессы, выбирается огонь, подвижный и тонкий элемент материи. Кроме того, требовалось еще и некоторое менее конкретно-чувственное представление, отражающее вечность мира и материи. В качестве такового выступает эфир как особая разновидность огня-света.

Философы понимали, что любое явление, любой исследуемый объект многообразен и обладает свойствами, которые не всегда могут быть обнаружены чувствами. Поэтому ионийской традиции Фалеса, Анаксимандра и Анаксимена, разрабатывающей учение о физической материи как первичной по отношению к форме, противостоит пифагорейская традиция, в которой важное место занимает форма, с помощью которой материя, обладающая потенциальными свойствами, становилась конкретным предметом (оформлялась). Реализацией этого представления стало пифагорейское учение о числах.

Представители элейской школы (Ксенофан, Парменид, Зенон и другие) утверждали, что форма первична. Напротив, философы атомистического направления (Левкипп, Демокрит) на первое место ставили материю. В ходе дискуссий возникает синтетическое направление, в рамках которого предпринимается попытка связать материю и форму, множественность и единство и рассмотреть их как взаимопереходящие друг в друга. Эмпедокл рассматривал такой переход как результат осуществляющихся с определенной периодичностью космических переворотов. Диоген Аполонийский, напротив, - как постепенный переход одного в другое.

В результате философских споров сформировалось то, что мы сейчас называем основным достижением античности, а именно диалектика как такой метод рассмотрения объектов, при котором видится единство противоположных сторон и представляется возможность синтетического, объединяющего рассуждения о многообразии окружающего нас мира, о разнородности процессов в нем.

Одно из центральных мест в античной философии занимает учение о Логосе. В обыденном значении "логос" - не что иное, как просто речь, а также беседа, суждение, решение или даже общий математический смысл, порядок. Кроме того, в греческой традиции логос рассматривался как жанр прозы, отличной от поэзии, а люди, работающие в данном прозаическом жанре, назывались логографами. В античной драме логос обозначал диалог действующих лиц в отличие от хорового выступления. Однако в современную культуру входит иное понимание данного термина в античности, прежде всего его философская интерпретация. И здесь логос означает процесс рационального (логического) проникновения мыслящего человека в смысл явлений, противостоящий нерациональному мышлению.

Так, Гераклит (550-480) считал, что речь сама по себе уже упорядочивает, придает смысл отдельным звукам, хотя и необходимо говорить или изрекать свой логос с умом [21]. Логос - это не речь обычного человека, а особое свойство чувственного космоса. Он как нечто объективное, субстратное является выражением деятельности Космоса по упорядочиванию мира, это все, что противостоит хаотичному и бесформенному. Выслушать Речь (Логос) - это как бы понять мировой порядок, мировое устройство. Так же как и Космос, Логос вечен, согласно ему все происходило и происходит.

На этапе средней классики активно разрабатываются проблемы герменевтики и диалектики. Развитие герменевтики было связано прежде всего с деятельностью софистов - первых греческих филологов. В этот период потребовались новая интерпретация и истолкование древних текстов Гомера и других греческих поэтов. Дело в том, что со времени жизни Гомера произошли значительные изменение в языке, а произведения поэта были уже в то время литературными памятниками. Одновременно произведения Гомера и некоторых древних поэтов были источником классической письменной речи, по которым люди изучали грамоту. Поэтому интерпретация и перевод их на новый греческий язык были весьма актуальными практическими задачами. Интеллектуальная работа в этой области приводит к созданию ряда герменевтических программ. Но поскольку перевода в современном смысле этого слова древние греки не знали, зарождается и получает распространение особый прием истолкования текста - парафраза, который совмещает в себе элементы комментаторства и перевода и является первым применением контекстного анализа.

Диалектика на данном этапе рассматривается софистами (Протагор, Горгий и др.) как определенный прием обоснования доказываемых положений, часто вовсе безотносительно к их истинности в современном значении этого слова, что позволяет использовать диалектику и для обоснования прямо противоположных утверждений. В последнем случае она часто обозначается как "негативная диалектика". "Позитивная диалектика", с которой многие исследователи и связывают начало философии как таковой, разрабатывается в сократовской философии (Сократ, Ксенофонт). В истории философии предшествующий этому период называется досократовским, а философы, его представляющие, - досократиками.

Этап зрелой классики характеризуется широким использованием диалектики, которая уже применяется ко всему чувственно-материальному космосу. Свое полное выражение это находит в философии Платона. С одной стороны, следуя сократовской традиции, Платон видит в диалектике особый способ поиска истины. С другой - на основе диалектики он создает собственное понимание чувственно-материального космоса как синтеза ума и необходимости, идеи и материи. Материя трактуется как нечто неопределенное и бесформенное, а идея, напротив, как нечто оформленное и ограниченное.

На этапе поздней классики (Аристотель) разрабатывается мысль о всеобщем становлении, а идея выступает в качестве оформляющей силы. Порождаемый идеей облик вещи называется эйдосом (некая причинно-целевая конструкция). Весь космос трактуется как огромный эйдос, причинно-целевая конструкция всего мира, "эй-

дос эйдосов", "идея идей" - "ум-перводвигатель". Он является причиной самого себя, он мыслящий, но и мыслим. Это некое самомыслящее существо. У Аристотеля, таким образом, "вечная идея не просто является чем-то неподвижным и недеятельным, но все время находится в действии, в становлении, в творчестве, в жизненном искании, в преследовании тех или иных, но всегда определенных целей" [22]. Не существует вещи самой по себе и идеи самой по себе, такое противопоставление чисто мысленное, реально они взаимно переходят друг в друга.

Период, который часто обозначается как закат античной философии, характеризуется тем, что чувственно-материальный космос рассматривается не как объект, а как субъект, у которого есть воля и чувства, который осознает сам себя и может быть творцом истории. В раннем эллинизме выделяются три школы - эпикуреизм, стоицизм и скептицизм.

Эпикуреизм получил название по имени своего основателя Эпикура (342-271 гг. до н.э.). Представителями направления были Лукреций и Гораций. Школа располагалась в предместье Афин, в деревенской глуши, постройка находилась в саду. Отсюда название - "философы Сада". Основные положения манифеста эпикурейцев: "1) реальность вполне проницаема для человеческого разума и поддается осмыслению; 2) в пространстве реального есть место для счастья; 3) счастье - это вытеснение страдания и беспокойства; 4) для достижения счастья и покоя человек не нуждается ни в чем, кроме самого себя; 5) для этого также излишни государства, институты, знатность, богатство, и даже Боги" [23]. Школа была основана на демократических принципах, ее двери были открыты для всех, но она не была образовательным учреждением, а являлась замкнутым сотовариществом единомышленников [24].

Представители эпикуреизма исходят из того, что любому ощущению, чувству должна предшествовать "ощутимость" как некое первосвойство. Это атомы. Атомы были такими мыслительными конструкциями, которые воплощали ощутимость бытия, могли менять свое направление, и источник их движения находился в них самих. И наконец, такой же ощутимостью были и боги, которые уже поэтому ни от чего не могли зависеть: "ни они не воздействуют на мир, ни мир не может воздействовать на них" [21]. Отсюда вытекает знаменитый принцип свободы эпикурейства, который на самом деле выступает не просто как некоторая внутренняя активная позиция, а как выражение самого устройства мира. Соответственно и принцип наслаждения выступал естественной характеристикой человеческой природы. Это определялось не субъективной волей человека, но объективным положением дел.

Теория познания Эпикура является эмпирической. Самым подлинным источником познания, который никогда нас не обманывает, представляются Эпикуру чувства. Разум нельзя себе даже вооб-

разить как самостоятельный и не зависимый от чувств источник знания. Объективно существующие вещи "источают" потоки атомов, благодаря чему образы вещей запечатлеваются в воспринимающей их душе. Результаты этого воздействия, ощущения истинны, если соответствуют вещам, и ложны, если передают только видимость соответствия вещам (например, из-за плохого освещения или удаленности). Понятие "образ" в данном случае - посредник между вещью и ощущением. Ощущения являются основой для формирования представлений, которые сохраняются в памяти. Их совокупность может быть названа прошлым опытом. Имена человеческого языка фиксируют представления. Значением имен служат представления, соотнесенные через образ (поток атомов) с вещью. Кроме обычных пяти чувств у Эпикура к ним относятся наслаждение и страдание, которые являются оценочными, позволяющими различать не только истину и ложь, но также добро и зло. То, что способствует наслаждению, является добром, а то, что приносит страдание, является злом. Теория познания служит Эпикуру принципиальным основанием его этики.

Философия предназначена для познания путей к наслаждению и счастью. Знание освобождает человека от страха перед природой, богами и смертью. Человек должен иметь убеждения, ценить любовь и дружбу, всячески избегать отрицательных страстей и ненависти, которые способны разрушить общественный договор. Последний

представляет собой основу совместного существования людей, имеющего целью взаимную пользу. Законы общественной жизни, выражающие представления о высшей справедливости, являются следствием общественного договора.

Стоицизм (III в. до н.э. - III в. н.э.) во многом существенно отличается от эпикуреизма. Например, в школе Эпикура как в его время, так и после него царил культ учителя, авторитет которого считался непререкаемым, ученики не только изучали его теорию, но и непреклонно ей следовали. В школе стоиков, напротив, отвергалась всякая догматика, критика была движущей силой их учения. Стоики не принимали механистического атомизма эпикурейцев, согласно которому человек являлся таким же сцеплением атомов, как курица и червяк. Атомизм принципиально не мог объяснить нравственную и интеллектуальную сущность человека. Не принимали стоики также и эпикурейской этики наслаждения ради наслаждения.

Стоицизм просуществовал много веков, не оставаясь однородным течением, его философская проблематика претерпевала серьезные изменения. Она была обширна, но основные моменты были связаны с исследованием логики, физики и этики. Стоики образно представляли свою философию в виде фруктового сада, в котором логика - его ограда, физика - деревья, а этика - плоды. Таким образом, целью и высшим предназначением философии, согласно

стоикам, должно стать обоснование нравственных представлений. Философия и философствование являются искусством практической жизни и руководством к таковой.

Школа стоиков была основана Зеноном Китионским (336-264 гг. до н.э.) в Афинах. Он был семитского происхождения, родом с острова Крит, и по законам того времени как неафинянин не мог арендовать дома в Афинах. Поэтому собрания школы проходили в Портике, по-гречески - "Стоя", откуда и произошло название "стоики". Ранний стоицизм представляют также ученик Зенона Клеанф из Асса в Троаде (род. в 232 г. до н.э.) и Хрисипп из Сол в Киликии (281-208 гг. до н.э.). Все они разрабатывают проблемы логики, которая рассматривается широко, включая проблемы языка и теорию познания.

Огромное значение стоики придают проблеме смысловой значимости слова. Смысл слова изначален. Это особое состояние (лектон), присущее только слову, некое осмысление существующего. Звук голоса превращается в осмысленный язык только благодаря участию разума.

Основой познания, согласно стоикам, является восприятие, получаемое от воздействия предмета на органы чувств; оно меняет состояние нашей материальной души (Хрисипп) или даже "вдавливается" в нее, как в воск (Зенон). Возникший в результате отпечаток-впечатление составляет основу представления и соотносится с представлениями других людей. Представления считаются истинными, если они одинаковы у многих людей, совместное переживание представлений является критерием их истинности и с очевидностью свидетельствует об их соответствии реальности. Иными словами, понятия возникают как общее различных восприятий, как некое предвосхищение внутреннего логоса.

Согласно учению стоиков о природе, существуют два тесно связанных друг с другом основания бытия: пассивное - материя и деятельное - форма, понимаемая как Логос, божественный разум. Логос стоиков ни в коем случае нельзя представлять как персонифицированного Бога или как его ипостась. Логос стоиков имманентен природе, это мировой разум, который одухотворяет лишенную свойств материю и тем самым вызывает ее планомерное развитие. Логос неразрывно связан с материей, пронизывает ее. Именно поэтому все в мире происходит так, как задумано божественным Логосом. В мире нет случайности, все происходит с необходимостью. И все же стоики считают свободу человека возможной. Но возможна она только для тех, кто проникнет своей мыслью в божественный план. А такое подвластно лишь мудрецам. Так возникает знаменитая формула: "Свобода есть познанная необходимость". Действие или поступок, совершаемые в соответствии с познанными законами природы, общества, внутреннего мира человека, являются свободными.

Этика стоиков основана на признании счастья главной целью жизни человека, и в этом она сходна с этикой эпикурейцев. Но на этом сходство заканчивается. Счастье, согласно стоикам, есть следование природе, внутренне разумное спокойствие, рациональное приспособление к окружающим условиям ради самосохранения. Благо - то, что направлено на сохранение человеческого существа, зло - то, что направлено на его уничтожение. Но не всякое благо в одинаковой степени ценно. Благо, направленное на сохранении физической жизни, по своей сути является нейтральным, а благо, направленное на сохранение и развитие логоса, разума, является подлинной добродетелью и может быть оценено как моральное качество - добро (противоположное ему - порок). Все то, что способствует самосохранению двуединой сущности человека, является ценным. В соответствии с этим у стоиков возникает важнейшее понятие - долг, под которым они понимают морально совершенное поведение, опирающееся на рациональное следование природе, понимание ее устройства, знание ее законов. Мы все равны перед природой, поэтому требование самосохранения распространяется на всех. Стремление же к собственному сохранению каждым есть условие ненанесения вреда другому. Равенство перед природой толкает людей к наслаждению друг другом, ко всеобщей любви, но она возможна только в рационально устроенном обществе. Как видим, и здесь имеет место резкое расхождение с индивидуалистической этикой наслаждения эпикурейцев. Этика стоиков имела и политическое значение: утверждая основы естественного права, она ставила под сомнение основы рабства и оказывалась несовместимой с представлениями об элитарности греческого народа.

Средний стоицизм представлен такими фигурами, как Панеций (180-110 гг. до н.э.) и Посидоний (135-51 гг. до н.э.), которые "переносят" стоическое мышление на римскую почву, смягчая его изначальную этическую жесткость. Они активно разрабатывают проблемы теологии. Бог, согласно их трактовке, - это Логос, являющийся первопричиной всего и носящий в себе разумные зародыши всех вещей. Именно этим объясняется целенаправленность хода вещей и событий. В среднем стоицизме получает дальнейшее развитие платоновская мысль о мире идей, и Космос перестает трактоваться только как нечто вещественное, а понимается как отражение мира идей (Посидоний), как организм вещественно-смысловой, в котором большое значение имеют внеразумные факторы, например судьба.

Поздний стоицизм связан с именами Сенеки (4-65), Эпиктета (50-138) и Марка Аврелия (121 - 180). В центре философских исследований здесь стоят моральные вопросы и проблема жизненной ориентации человека. Изменяется представление о личности. До этого человек рассматривался как высшее произведение природы. Жестокая эпоха данного периода, связанная, в частности, с усилением гонений на возникшее христианство, порождает трактовку челове-

ка как существа ничтожного и одновременно беспомощного. Многие идеи позднего стоицизма были восприняты потом христианскими мыслителями и даже писателями эпохи Возрождения.

У стоиков получает философское осмысление изменение в обществе отношения к рабству. Сенека различает телесное и духовное рабство, рабство перед страстями, пороками, вещами. Эпиктет, развивая взгляды Сенеки, утверждает, что свобода человека состоит в обладании свободой разума и воли, которые у него нельзя отнять. С этой точки зрения и раб свободен, господину принадлежит лишь тело раба, его он может продать или использовать как орудие производства, даже лишить жизни. Но душа человеческая свободна. Она живет в оковах тела, которое несовершенно, и человек даже волен освободить бессмертную душу из оков грешного тела, совершив самоубийство (случаи добровольного лишения себя жизни в то время были довольно частыми). Заметим, правда, что Сенека не считал самоубийство лучшим путем личного спасения. Допуская такой уход из жизни ради освобождения души, он полагал, что для этого нужно иметь веские причины. Цель Сенеки скорее состояла в освобождении человека от страха смерти путем уравнения позиций жизни

и смерти: обе с необходимостью присущи человеку, одного без другого не бывает. Страх смерти снимается оптимистическим мотивом: кто не жил, тому и не умирать.

Но надо достойно прожить отпущенный природой промежуток времени, который принято называть жизнью. Для этого следует освободиться от стремления к порокам, тем более не совершать порочных действий. Жить следует в соответствии с истиной, которая есть соответствие знания пользе. Используя знание, поступай так, чтобы не навредить себе и окружающим. Философия в связи с этим понимается как средство формирования устойчивого к невзгодам жизни характера, лишь она приводит к избавлению души от бренного тела, обретению человеком истинной свободы. Вся философия сводится к прикладной (или практической) философии; метафизика, теория познания, логика мало волнуют стоиков. Их основная этическая установка - жить в согласии с природой. Но это был пустой, бессодержательный принцип морализирования. Как замечает А.Н. Чанышев, "стоики не знали естественного, природы, они не знали ни одного закона природы. Они... превращали природу в метафизическую реальность, которой приписывали не свойственные ей черты: разумность и божественность" [26].

Абстрактной была и концепция равенства Сенеки: люди равны друг другу как существа природные. Ее также восприняло христианство. В христианском учении равенство обеспечивается одинаковым отношением людей к Богу. Обе концепции, хотя и не были последовательными, в эпоху господства рабовладельческих отношений играли прогрессивную роль, с разных позиций выражая протест против чудовищного угнетения людей, против рабства в первую очередь.

25

Последний римский стоик Марк Аврелий доводит мрачную картину человеческого ничтожества до последних пределов: полный упадок, скепсис, разочарование, апатия, отсутствие каких-либо положительных идеалов - главный мотив его сочинений. Однако при этом он считает, что есть средство возвысить человека над бренностью случайного бытия. Это благоразумие и общеполезная деятельность. Философ-император вводит категорию "гражданственность" и создает "положительный идеал человека" (разумеется, он мог относиться только к римлянину): "Это существо "мужественное, зрелое, преданное интересам государства", оно облечено властью, чувствует себя на посту и "с легким сердцем ждет вызова оставить жизнь"; оно видит "мудрость исключительно в справедливой деятельности"" [27]. Изменить жизнь, нельзя, как нельзя изменить того, что дано свыше, но жить, совершая и подвиги, и все бренные дела в этом мире, следует так, как будто сегодняшний день - последний.

Третье направление раннего эллинизма - скептицизм. Наиболее крупными его представителями были Пиррон из Элиса (365-275 гг. до н.э.) и Секст Эмпирик (200-250). Скептики сознательно проводят общий принцип раннего эллинизма - принцип относительности всего нас окружающего, наших мыслей и действий - и приходят к выводу о невозможности познания космоса. Согласно скептикам, не следует стремиться познать мир, надо просто жить, не высказывая никаких претендующих на истину суждений и сохраняя внутреннее спокойствие [28]. Предшествующая философская мысль не имеет никакой ценности. На вопросы типа "Что есть истина?" или "Что, откуда и как происходит?" не только нет достоверных ответов, но они сами по себе неправомерны. Их ставят из тщеславия и праздности, из стремления прославиться.

Исторически скептицизм представляет собой сложный феномен. А.Н. Чанышев по этому поводу писал: "Агностицизм скептиков не может быть поставлен им в заслугу. Однако скептицизм имел и положительное значение благодаря тому, что он остро поставил проблему знания и истины, обратил внимание на философский плюрализм, который, правда, обратил против философии и философов. Достоинством скептицизма является его антидогматизм. О скептицизме можно сказать, что он двояк. Непосредственно он ведет к агностицизму, учит о непознаваемости мира. Опосредствовано же он толкает философскую мысль на поиск критерия истины, вообще возбуждает интерес к проблеме философского знания, его сходства с научным знанием и его отличия от него" [29].

Несовершенство органов чувств человека, его ничтожность перед величием природы, историческая ограниченность и относительность знания были абсолютизированы, и философии был вынесен приговор: "Философия не способна дать адекватное знание". Скептицизм как философское направление (не путать с сомнением, критицизмом и скепсисом как методическими приемами, которые очень полезны для любого исследователя) - признак угасания творческой мысли греческих мыслителей, хотя, по мнению Канта, скептики небезосновательно поставили под сомнение первые опыты построения философии: "Попытки создать такую науку были даже, без сомнения, первою причиной возникшего столь рано скептицизма, в котором разум действует сам против себя так насильственно, что подобный образ мыслей мог появиться только при совершенном отчаянии достигнуть удовлетворительного разрешения важнейших задач разума" [30].

Период упадка античной философии (I-V вв.) включает в себя не только греческую, но и римскую философию. В основном его представляют Плотин (205-270), Порфирий (233-303); сирийский неоплатонизм в лице Ямвлиха (сер. III в. - ок. 330), Салюстия (сер. IV в.) и Юлиана; афинский неоплатонизм в лице Плутарха, Гиерокла, Сириана, Прокла.

Плотин развивает учение о функционировании Логоса как некоей мировой предначертанности. Логос - это мировая душа, а точнее, ее деятельная часть. Логос суров и проявляется как необходимый закон. Но Логос совершенен лишь в чистом виде, его проявления в мире несовершенны.

Начиная с Плотина, Логос становится понятием теологии и переосмысляется как Слово Бога. Текст Библии: "В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог" (Иоанн. 1) - получает философскую интерпретацию. Бог окликает вещи, вызывая их из небытия. Иисус есть воплощение Бога в мире через Логос.

В этот же период происходит дальнейшее развитие представления о Космосе как о субъекте. Это некоторое возвращение к мифу, но уже на новой ступени, обогащенное предшествующими философскими идеями: "Античная философия... началась с мифа и кончилась мифом. И когда был исчерпан миф, оказалась исчерпанной и сама античная философия" [31].

Многочисленные направления философии первых веков нашей эры подвергаются сомнению и перерабатываются с учетом потребностей христианства. Переход от античности к ранней средневековой патристике характеризуется синкретизмом. "Так красиво, но бесславно и так естественно и трагически погибла тысячелетняя античная философия, которая часто и глубоко влияла на многие явления последующих культур, но которая как живое и цельное мироощущение погибла раз и навсегда" [32].

§ 3. СРЕДНЕВЕКОВАЯ ФИЛОСОФИЯ

Специфика философии средневековья была обусловлена возникновением и развитием христианства. Конец античной философии - это конец языческой цивилизации. Однако античная философия дала начало развитию того, что мы называем европейской

традицией в философии и что органически вошло в философскую мысль новой цивилизации, связанной с возникновением христианства.

На всех этапах своего развития - примерно первые 14 веков - средневековая философия органически была связана с интерпретацией идей Платона, Аристотеля и неоплатоников. I-III вв. можно считать переходным периодом от античности к средневековой философии. В это время складывается пестрый и сложный конгломерат старых и новых идей.

Можно выделить следующие этапы средневековой философии.

1. Патристика. Начало обоснования и защиты христианского учения на основе использования и переработки греческой философии. Филон Александрийский, Юстин, Тациан, Александрийская школа (Климент, Ориген), Тертулиан. Разработка основных богословских проблем в патристике (III-IV вв.). Становление догматики христианства после официального его признания и прекращения гонений (в 313 г.). Евсевий Кесарийский, Арий, отцы Церкви (Василий Великий, Григорий Назианзин, Григорий Нисский); Августин. Конец патристики (V-VI вв. - отрицательное богословие, христологическая проблема): Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник.

2. Переходный период от патристики к схоластике (Северин Боэций).

3. Схоластика
Ранняя схоластика
Средняя схоластика
Поздняя схоластика

Преддверие патристики. У предшественника патристики Филона Александрийского (ок. 20 г. до н.э. - ок. 40 г. н.э.) от классической античности сохраняется гераклитовское представление о логосе как об упорядочивающем начале чувственно-одушевленного космоса. При этом Логос понимается либо как свойство Бога, его Разум или совокупность его совершенств, либо как особая подструктура божества, его "нижняя" часть, "второй бог", задачей которого является осмысление мира. Это посредник между абсолютным существом и миром, бестелесная реальность, способная активно влиять на материальный мир. Бог с помощью Логоса и посредством его творит мир и вносит в него разумность [33]. Сначала Бог творит из ничего бесформенную, мертвую материю, затем из нее по идеальным моделям из области Логоса создает вещи, облекая их в форму. Так платоновские идеи становятся у Филона мыслями Бога.

Филону принадлежит заслуга разработки основ христианской этики. По его представлению, у человека имеются три измерения жизни: физическое (стремление к удовлетворению животных потребностей), разумное (стремление к удовлетворению душевных и интеллектуальных потребностей) и духовное. Античные философы, как известно, признавали человеческую сущность двуединой. Такая точка зрения не удовлетворяла Филона. Душа человеческая, по его мнению, так же как и тело, смертна. Путь к спасению - это жизнь в вере. Поступать в соответствии с волей Бога - это совершать добродетельные поступки. Согласно формуле Августина: "Бог с нами, и Бог в нас" [34].

С ним согласны Юстин-мученик и его ученик Тациан. Так, по Юстину, душа должна умереть, от души должен освободиться дух жизни и вернуться туда, откуда он пришел. Тациан считал, что вместе с душой может воскреснуть и тело. Так проповедуется идея воскресения, которая была совершенно чужда греческой философии и греческому мировоззрению. "Когда я был еще учеником Платона, - писал Юстин, - внимал обвинениям против христиан, но видя их неустрашимость перед лицом смерти и тем более, что большинство людей повергает в трепет, понял я, что безгрешны эти мученики" [35]. И далее: "Я христианин и, гордясь, признаю себя таковым. Теория Платона несовместима с христианской, и никогда более не цвесть им вместе, как не совместима она ни с какой другой, ни стоической, ни поэтической, ни прозаической" [36].

Климент Александрийский, в отличие от Юстина и Тациана, защищает христианство, используя, насколько это возможно, философию, отстаивая союз веры и знания на приоритете веры. Философия и знание укрепляют позиции разума, основанного на вере, философия играет подчиненную роль по отношению к вере. У Климента мы находим попытку обоснования логоса как трехфункционального начала истока творения, мудрости и спасения.

Это же направление в апологетическом христианстве отстаивает и развивает Ориген. Он рассматривает проблемы природы Бога и понимания Троицы. Бог у Оригена - бестелесный - непознаваемый источник всего. Бог-Сын рожден Отцом предвечно при помощи вечной и непрерывной эманации, которая никогда не кончается, поэтому, несмотря на то что Бог-Отец иерархически выше Сына, они одинаковы по природе. Три иерархически соотнесенные божественные ипостаси имеют разную степень воздействия на мир. Действие Бога-Отца распространяется на весь мир, Бог-Сын действует на рационально устроенные существа (не противоречащие вере), Дух святой нисходит только в души святых. Постепенно, поэтапно сотворенный мир, закончив цикл своего существования, должен вернуться в исходное состояние вечного блаженства.

У Оригена мы уже находим также некоторые идеи христианской герменевтики - теории толкования священных текстов. Ориген различает три уровня Писания: тела, души и духа, которым соответствуют три типа истолкования. Буквальный (грамматический, исторический), моральный (душевный, психологический) и духовный. Первые два достаточно просты, они требуют образованности (знание языка, истории, географии, арифметики) и практического опыта общения с другими людьми (психология). Духовное толкование более сложное и требует специальных навыков аллегорической интерпретации, знания религиозной символики, умения прочитать скрытый сокровенный смысл текста.

Полное отрицание какого бы то ни было союза античной философии и христианской веры мы находим у христианского богослова Квинта Септимия Флоренса Тертулиана. Для обоснования веры философия не имеет никакого значения. Чем проще человеческая душа, чем меньше в ней знаний, тем короче путь к Богу. Философские учения способны только загрязнить первоначальную чистоту христианской веры. Факты священной истории могут показаться разуму невероятными, сказочными, и это действительно так, потому что они не его область и ему не следует даже пытаться понять их. Знаменитая формула Тертулиана: "Верую, потому что абсурдно". Тертулиан писал: "Сын Божий был распят, нет во мне стыда, ибо это постыдно. Божий Сын мертв: это правдоподобно, ибо нелепо. И был он погребен и восстал из гроба: это определенно, ибо невероятно" [37].

Рассмотренный период был эпохой становления христианства как самостоятельного религиозного течения, а также массовых гонений на христиан, их избиений и казней. Христиан преследовали не столько за их учение, сколько за его политические последствия, несоответствие культовых особенностей практике осуществления императорской власти и изменение экономического положения христианских общин. А.Н. Чанышев по этому поводу писал: "Христиан преследовали не за неповиновение властям. Ведь уже у Павла в "Послании к римлянам" было провозглашено, что "нет власти не от Бога" (13, 1). Христиан преследовали и не за проповедь социального равенства. Во II в. в христианские общины "повернул середняк", а затем туда пошли и богатые и знатные люди. Первоначальная бедная апостольская церковь превращается в богатую епископскую церковь. Равенство христиан перед Богом подменили жесткой иерархией церковного аппарата. Клирики (дьяконы, пресвитеры, епископы) присвоили себе исключительное право на общение со сверхъестественными силами, Богом. Между рядовыми верующими (мирянами) и религиозным "небесным миром" встала как посредница церковь" [38]. Гонениям на христиан положил конец император Константин Миланским эдиктом в 313 г. Положение христианской церкви в государстве меняется: единая, вселенская церковь становится опорой императора.

Начинается золотой век патристики и период определения христианской догматики в ходе споров на церковных соборах. Разногласия по некоторым доктринальным вопросам привели к возникновению ереси и расколам (см. более подробно: раздел V, гл. III). К этому периоду относится деятельность каппадокийских Отцов церкви (все они выходцы из римской провинции Каппадокия, сопредельной Армении): Василия Великого (был епископом у себя на родине в Кесарии), Григория Нисского (младший брат Василия, епископ Нисы), Григория Назианзина (друг Григория Нисского, он же Григорий Богослов, был даже константинопольским патриархом). Все они использовали наиболее значимые для христианской теологии элементы греческой философии (теорию эманации идей неоплатоников, платоновскую диалектику). Восточное богословие изначально положительно относилось к философии, стремясь подкрепить постулаты веры разумными аргументами. Не случайно три только что упомянутые мыслителя прославились как писатели и ораторы, заложившие основы понимания христианской теологии и ее рационального обоснования, в первую очередь понимания Троицы и христологической проблемы.

Старшим современником каппадокийцев был Аврелий Августин. Время его жизни и творчества - это уже распад Римской империи и падение Рима в результате нашествия. Знаменательно, что христианский Рим был разгромлен христианами-еретиками: вестготы были арианами. "В падении Рима и вообще в ослаблении империи многие стали обвинять христиан с их худосочной моралью любви и всепрощения, моралью слабых, униженных и оскорбленных, с их презрением к "миру сему" во имя "не от мира сего", с их ненавистью к империи как царству Антихриста, к Риму как "вавилонской блуднице". На эти обвинения ответил Августин своей философией истории" [39]. Согласно философу, существуют два источника зла: первый - греховность самого человека, свободная воля которого преступила божественный закон, второй - стремление государства стать выше церкви. История человечества есть история борьбы царства света (божественное, духовное царство) с царством тьмы, дьявола (государство). Царство света - это град божий. Царство тьмы основано на любви к самому себе и ненависти к другому. Падение Рима есть закономерный результат распада империи дьявола. Подобный конец совершенно не зависит от христианства. Таков ответ Августина. Следует заметить, что Августин не считал современные ему события концом истории. История продолжается и окончится полным торжеством христианства, после второго пришествия и страшного суда для праведников наступит вечное блаженство.

Особо можно отметить, что Августин создал фундаментальный труд, на который он потратил более 30 лет - "Христианская наука, или Основания священной герменевтики и искусства церковного красноречия", - по сути первый обобщающий труд по герменевтике.

До него (в частности, у Оригена) анализировались лишь некоторые практические приемы толкования фрагментов Священного писания. В своей работе Августин высказывает первые семиотические идеи: дает четкое определение знака - знак есть материальный воспринимаемый органами чувств объект для обозначения предмета речи; разделяет искусственные и естественные знаки; впервые дает определение фундаментальной герменевтической категории "понимание", говоря, что "понимание есть переход от знака к значению", переход, во время которого осуществляется познание значения путем запечатления в душе представления о воздействующем на нее знаке. Выдвигает он здесь и многие логические идеи.

Значением знака Августин считал представление. Люди понимают друг друга, поскольку имеют родственные души, соприкосновение которых с одним и тем же знаком вызывает одинаковое впечатление, приводящее к пониманию знаков. Августин формулирует также принцип контекстуального подхода, согласно которому мы понимаем знаки не изолированно друг от друга, а в определенном контексте. Правда, он приноравливает этот принцип для конкретных целей герменевтики. Наконец, он выдвигает принцип, ставший одним из важнейших во всей дальнейшей герменевтической традиции - принцип конгениальности, т.е. соразмерности творческих потенциалов создателя какого-либо текста и его толкователя. Уловить

смысл определенного места Священного писания может лишь тот, чья "боговдохновенность" будет равна "боговдохновенности" автора. Эти идеи Августина вплоть до Реформации не претерпели сколь-либо серьезных изменений.

Конец патристики. В поздней патристике наиболее яркой фигурой является Дионисий Ареопагит (псевдо-Дионисий). Он создает теорию иерархически структурированных небесной и ей соответствующей церковной реальностей. Большое влияние на последующих мыслителей оказали мистические построения Дионисия. Центральное место у него занимает отрицательная теология, о которой можно прочитать в разделе V, гл. III.

Заметной личностью того времени был и Максим Исповедник. Он обсуждает проблему соотношения веры и действия: необходимо ли последнее для достижения спасения или путь к нему - смиренная покорность, бездействие и отшельничество. Максим Исповедник считает, что спасения может достигнуть только тот, кто подкрепляет веру праведными делами, одной только веры для спасения недостаточно.

Отстаивание двуединой сущности Христа - телесной и божественной - стоило Максиму жизни. Ему отрезали язык, отрубили правую руку и потом погнали в ссылку в имперскую окраину Пицунду, где он вскоре и умер. Через некоторое время "на VI Константинопольском соборе его тезис о "Христе как истинном человеке и истинном Боге" был утвержден официально. Поэтому и зовут его Исповедником, т.е. "Свидетелем" подлинной веры в Христа" [40].

2. Переход от патристики к схоластике. Северин Боэций (ок. 480-524) - "последний из римлян и первый из схоластов" своими переводами Аристотеля ("Категории", Первая и Вторая, "Аналитики", "Об истолковании", "О софистических опровержениях", "Топика") и Порфирия ("Введение в "Категории" Аристотеля") на латинский язык, которые вплоть до XIII в. остаются почти единственными источниками изучения Аристотеля, перекидывает мост к схоластике. Он обнаружил у Порфирия вопросы, получившие впоследствии название проблемы универсалий, которая красной нитью пройдет через всю схоластику: "Существуют ли виды и роды (такие, как собака и животное) в действительности или же они реальны только в понятиях и, если они представляют собой действительно существующие реальности, существуют ли они отдельно от материальных вещей или только в последних?" [41] Порфирий не дает ответа на свои вопросы. Предложенное Боэцием решение было впоследствии расценено как умеренный реализм: универсалии бестелесны и существуют только в общем (родах и видах реальности), но не в индивидах. Универсалии - это понятия, выделяющие и обобщающие характеристики рода и вида.

Достижением Боэция следует признать систематизацию различных видов отношений между категорическими суждениями с помощью логического квадрата, который применяется в логике до сих пор. Боэций сводит также в систему правильные модусы различных условных силлогизмов. В целом он много сделал для наведения порядка в логическом знании и приспособления его для удобства преподавания.

Замечательно, что свою книгу "Утешение философией" Боэций написал в тюрьме в ожидании казни. Он приводит примеры мучеников-философов, которые были несправедливо осуждены и убиты. Их участь, считает автор, свидетельствует о силе философии и о том, что сильные мира сего ее боятся. Справедливость восторжествует, миром будут править законы разума, а не случайные мнения тиранов. Но это - в будущем. А сейчас? Сейчас остается только верить в то, что философия выполнит свою миссию. Но это не единственное утешение для человека. Его можно найти и в вере в высшее благо - Бога, именно в ней человек обретает подлинное счастье. Таким образом, этика Боэция определяется в целом христианской традицией.

3. Схоластика.

Ранний период. В начале VI в. императором Юстинианом закрываются языческие школы. Открываются школы монастырские, епископальные (при кафедральных соборах), придворные, которые еще чем-то похожи на античные, но это прежде всего образовательные учреждения и центры пропаганды и распространения христианского учения.

Основные представители ранней схоластики:

Иоанн Скот Эриугена (ок. 810 - ок. 877) считается основоположником схоластики. В духе пантеизма он объединяет Бога и природу. В то же время он закладывает принципы апофатического богословия (Богу нельзя приписывать свойства несовершенного тварного мира) и гармонично соединяет их с принципами катафатического богословия (утвердительные суждения о Боге следует понимать скорее как дань восхищения по отношению к наивысшему существу); земной порядок вещей соответствует божественному, и светское политическое и государственное устройство органично встроено в общее целое разумно устроенного по божественному установлению мира; истинная власть и истинная философия не должны противоречить друг другу, потому что истинная философия есть религия, философствование вне веры невозможно.

Ансельм Кентерберийский (1033-1109) представляет доказательства бытия Бога, особенно важное из них - опирающееся на онтологический аргумент). "В формулировке самого Ансельма это доказательство выглядит следующим образом. Под "богом" мы понимаем наибольший, какой только возможен, объект мысли. Но если объект мысли не существует, то он меньше другого, точно такого же действительно существующего объекта мысли. Поэтому наибольший из всех объектов мысли должен существовать, ибо иначе был бы возможен другой еще больший объект мысли. Поэтому бог существует" [42]. Слово понимается им, как имеющее внутреннюю реальность (ментальность, интеллектуальную сущность) и как обладающее одновременно признаками внешнего знака. Введенный им принцип соответствия понятия вещи призван стабилизировать человеческое познание внешнего мира, но вместе с тем лишь подтверждать наличие высшей сущности - Логоса. Для познания необходима вера.

Один из выдающихся мыслителей XII в. Пьер Абеляр (1079- 1142) отстаивает номиналистическую позицию в споре об универсалиях: реально существуют отдельные вещи, универсалии возможны лишь как абстрактные понятия и существуют в разуме. Разум обладает относительной автономией. Священное писание не подлежит рациональному истолкованию, а вот церковная догматика и авторитеты церкви могут подвергаться критике. Такая позиция послужила причиной осуждения произведений Абеляра церковью.

Средняя схоластика. С XI в. начинается бурный рост университетов (более 50 в Европе, из них подавляющее большинство в Италии, Франции и Англии), которые традиционно имели четыре основных факультета: философский, теологический, юридический и медицинский. Философское образование было обязательным для студентов всех факультетов. Университеты появляются как в старых,

так и во вновь образующихся городах (до XI в. городов в Европе было очень мало) и способствуют развитию городского хозяйства и формированию особого типа культуры, связанной с наукой, образованием, книжным делом.

С самого начала университеты представляли собой не учебные заведения в современном понимании, а объединения (корпорации) студентов для защиты своих прав от произвола местных, прежде всего городских, властей. Студенты сами определяли устав корпорации, сами выбирали преподавателей, могли освободиться от любого неугодного им преподавателя, могли вместе с преподавателем переехать в другой город. Преподаватель полностью экономически зависел от студента, поскольку обучение было платным. В более позднее время профессора для защиты от

произвола студентов создают советы университетов, которые принимают новые уставы, назначают на должности профессоров, проводят защиты диссертаций, выносят решения о присвоении ученых званий магистров. Так в Западной Европе начинается профессиональное обучение. Заслуга средневековых преподавателей состояла в том, что они сохранили для последующих поколений античное знание и, кроме того, заложили основы современной науки, культуры, профессионального преподавания.

К периоду средней схоластики относится творчество таких философов, как Фома Аквинский (1225 или 1226-1274), Роджер Бэкон (1215-1292), Бонавентура (1221 - 1274), Альберт Великий (1206-1280), Иоанн Дунс Скот (1265-1308) и др.

Бонавентура считает, что теология начинается там, где кончается философия. Высшую причину всего - Бога - нельзя исследовать философскими методами, рациональными приемами. У теологии иные предпосылки - вера и откровение. Более того, любое рациональное доказательство имеет основанием внутренне присущее человеческому разуму знание о существовании Бога. Это знание является следствием веры, которая выше всякого знания. Вовне это проявляется как стремление человеческого существа к счастью, которое осуществимо лишь посредством осознания душой ее направленности к Богу. Жизнь в вере есть путь к счастью и одновременно доказательство существования Бога. Такое доказательство бытия Бога является чисто теологическим и опирается на внутреннее познание Бога душой. Бонавентура принимает и философское доказательство, которое основывается на факте наличия совершенных предметов (результатов творения) в реальности, что подталкивает человеческую мысль к выводу о существовании высшей сверхсовершенной причины (Бога). Разумеется, это доказательство предполагает, что человек в своей душе способен сформировать понятие "сверхсовершенная причина", отождествить которое с понятием "бог" уже не так трудно, как и не трудно представить сколь угодно большое количество аргументов в пользу этого понятия. Правда, остается

неясным переход от реальных признаков совершенства сотворенного мира к существованию сверхсовершенного существа (а не к его понятию). "Его подход, - пишет Фредерик Коплстон, - придется по вкусу не всякому. Некоторым этот подход покажется субъективистским и лишенным духа "научной" философии. Однако в истории философии этот подход имеет тенденцию воспроизводиться в той или иной форме" [43].

Человеческое познание, согласно Бонавентуре, направлено на сотворенный Богом мир, поэтому всякое познание есть познание Бога. Но методы, используемые при этом, - разные. Внешний мир познается чувственным созерцанием, результаты которого обрабатываются разумом. Знание, приобретаемое таким образом, является весьма полезным для обычной жизни человека. Познание образа Бога в человеческой душе возможно при помощи внутренней психологической рефлексии, вживания в самого себя. Божественная сущность постижима в моменты мистического озарения, когда Бог сам нисходит к человеку. Это самая высокая ступень знания.

Роджер Бэкон, принадлежавший к францисканскому ордену, занимался не только теологией, но и астрологией, алхимией, математикой, физикой, астрономией и заложил основы опытного естествознания. Известны его работы в области оптики, он предсказал изобретение телескопа, мечтал о создании судов без гребцов и многих других удивительных для того времени аппаратов. Знание, по мнению Бэкона, должно приносить людям пользу, облегчать их жизнь. Не доверяя разуму, который может ошибаться, Бэкон считает, что только опытная проверка делает знание достоверным. Рациональное, внеопытное знание Бэкон ценит чрезвычайно низко. Даже геометрические теоремы следует проверять опытным путем. Правда, математике Бэкон отводит особую роль. "Многократно подчеркивая, что математика - "врата и ключ" ("porta et clavis") всех наук, Бэкон выступает с прозрениями и мечтами о математическом естествознании" [44].

Обсуждая проблему соотношения философии и теологии, Роджер Бэкон стремился смягчить обычное для того времени резкое противопоставление их друг другу. Да, постижение духовных предметов по природе своей мистично, но опыт, знание и философия не могут противоречить вере, потому что они являются следствиями

божественного откровения [45]. Своими удивительными результатами они подтверждают наличие сверхмудрого существа, усиливают веру и дают новые аргументы в борьбе с неверующими. Если, как мы выяснили, самой главной среди всех наук у Бэкона была математика, то выше всех наук он мыслил моральную философию. Это цель и венец всего научного знания: научные достижения должны быть направлены на создание таких условий жизни, в которых царствовало бы добро.

Альберт Великий был энциклопедически образованным человеком. Он презрительно относился к тем, кто критикует философию, ибо они, "как грубые животные, поносящие то, чего не знают" [46]. Он считал, что возможен синтез античной философии и христианства. Но этот синтез мыслился Альбертом Великим под знаком подчинения догматике христианского учения. Так, в частности, все основные понятия философии Аристотеля (которой он в основном и занимался) были интерпретированы им как соответствующие понятия христианской теологии ("душа как форма тела" есть "душа как субстанция", "перводвигатель" - "бесконечное бытие" и пр.). Его рассуждения явно свидетельствуют о высокой оценке эмпирических наблюдений и опыта, которые должны подтверждать или опровергать рассматриваемые знания.

Самым знаменитым представителем схоластики стал ученик Альберта Великого Фома Аквинский. Он завершил начатую его учителем переработку наследия Аристотеля в духе христианского учения, так как считал, "что философия Аристотеля в основном истинна и, будучи таковой, является мощным инструментом в построении общего христианского мировоззрения" [47]. Фома Аквинский не был грубым компилятором, и его целью не было использование авторитета Аристотеля для утверждения христианской веры. Христианство, уже 900 лет официально признанное, не нуждалось в подобной поддержке. Фома действительно считал, что опора на истинное философское знание - залог подлинного расцвета теологии. Все самое лучшее в философии (и не только в аристотелевской, но и в неоплатонизме, патристике, арабской, исламской, еврейской философиях) он пропускает через систему ценностей своего времени, по-иному осмысливает и систематизирует их.

По-новому Фома ставит и проблему соотношения философии и теологии. В философии все решает разум, именно он обеспечивает правильность и надежность философских доказательств. Если в теологии главным аргументом является ссылка на авторитет священных текстов или предания, то для философии "обращение к авторитету является слабейшим из аргументов" [48]. Признавая, что философия и теология имеют разные предметы и что их методы исследования различны, Аквинат все-таки считает, что сотрудничество между ними возможно. Философия способна предоставить полезное знание о божественной сущности, использование которого поможет праведному человеку в достижении непосредственного созерцания Бога. С другой стороны, построение, например, подлинной этики не может опираться только на философское учение о нравственности (тем более античного периода, так как христианская этика уже вошла в плоть и кровь современного Аквинату человека), оно должно быть обогащено христианскими нравственными представлениями и подчинено им. В конечном итоге Фома Аквинский отводит философии в системе духовного и научного постижения мира место

более низкое по отношению к теологии. Но такое понимание все же не совсем устраивает Аквината, и он "дополняет старую формулу Домиани о философии как служанке (ancilla) теологии формулой, согласно которой ее деятельность по доказательству догматов образует преддверие христианской веры (praeambula fidei)" [49].

Фома Аквинский различал три рода истин: истины разумные (а потому доказуемые при помощи естественного разума), неразумные (иррациональные) и сверхразумные. Многие положения христианского учения нельзя доказать естественным путем. Разуму человека, например, будут непонятны догматы Троицы (Бог един в трех лицах), творения мира из ничего, воскресения из мертвых и др. Но отсюда не следует, что их нужно отвергнуть, они относятся к истинам сверхразумным и могут предстать

божественному разуму совершенно иным способом. По мнению В.В. Соколова, такой прием разведения философских и религиозных истин предоставил Аквинату "основание объявить ее (теологию) наукой (scientia), которая стоит выше философии и науки в обычном, человеческом понимании этих слов" [50].

Проблема различения сущности и существования сводится Аквинатом к утверждению о том, что мы можем понимать что-либо, иметь понятие о нем, но ничего не знать о его существовании в реальности: "В ранней работе он замечает: "Я могу понимать, что такое человек или сфинкс, и все же не знать, существуют ли они в природе". Если различие между сущностью и существованием выражено таким образом, оно может показаться достаточно ясным. Ребенок способен усвоить значения терминов "кит" и "динозавр", не зная, что киты существуют, а динозавры, насколько нам известно, не существуют" [51]. Но приписывание какой-либо сущности предиката существования и обнаружение предмета, обладающего одновременно этими двумя характеристиками, является случайным обстоятельством. Высказывание "Предмет, соответствующий его понятию, существует" может оказаться истинным, но эта истина случайна. С необходимостью совпадение сущности и существования имеет место в Боге. Отношение между ними можно обнаружить в любых конечных вещах, которые потому и конечны, что имеют обязательно реализующуюся возможность прекратить свое существование. В небесных же явлениях совпадение сущности и существования вечно и неизменно.

Особое отношение к философии наиболее ярко видно при решении Фомой Аквинским проблемы бытия Бога. Какими бы ни были доказательства бытия Бога, они остаются доказательствами рациональными, нацеленными на убеждение через ум. Как ранее отмечалось, самыми "сильными" считались онтологические доказательства. Но они содержали момент, не принятый Аквинатом, а именно момент перехода от человеческого понятия (мысленного содержания) о сверхсовершенном и бесконечном существе к его реальному

содержанию. Аквинат утверждает, что никакое конечное существо не может представить и выразить бесконечное содержание божественных атрибутов, поэтому онтологический аргумент является ложным. Нужно идти такими путями, которые естественны для человеческого разума.

Сам Фома выдвигает пять способов доказательств бытия Бога. Все они опираются на идею творения.

Первый способ основан на мысленном переходе от наличия существования движущихся конечных вещей к представлению о наличии общего источника ("толчка") их движения, "неподвижного перводвигателя".

Второй исходит из убеждения в невозможности существования бесконечной иерархии действующих причин и предполагает существование одной побуждающей причины, творчески производящей весь конечный мир следствий.

Третий довод заключается в утверждении, что случайный характер изменений конечных вещей и процессов действительности должен иметь необходимую причину.

Четвертый аргумент от наблюдения степеней совершенства существующего мира ведет к убеждению, что существует высшая степень совершенства.

Пятый путь доказательства отсылает к целесообразности устройства мира: такое устройство подводит человеческий ум к выводу о существовании высшей целесообразной причины, которая упорядочивает всю наблюдаемую человеком природу.

Смысл всех пяти доказательств заключается в том, что "мир открывается размышляющему уму как зависящий от предельной реальности, которую он называет Богом" [52]. Убеждение Аквината в необходимости рациональных доказательств бытия Бога еще раз подчеркивает признание им значения и ценности разума и философии в делах веры и теологии.

Иоанн Дунс Скот в отличие от Фомы Аквинского не был склонен к философской систематизации. Его вклад в философию был особенно весом в области логики и теории познания. Философ рационалистического направления и крупнейший теолог своего времени с позиции разделения веры и разума оставляет за пределами своего внимания все рациональные способы обращения к вопросам вероучения, считая их невозможными, и сосредоточивает свои усилия на проблемах логики и эпистемологии. "Критический дух "тонкого доктора" ("Doctor Subtilis" - прозвище Дунса Скота, выражающее изысканность его ума. - Авт.) по отношению к ряду смутных положений теолого-метафизической мысли получал у него выражение в работе над более точной логико-гносеологической терминологией. И здесь он имеет определенные заслуги перед историей философии" [53].

Теоретическое, абстрактное знание требует в качестве основы четких истин, которые могут быть усмотрены разумом как очевидные и ясные. Такие очевидные положения, как аксиоматические, могут быть положены в основание знания, из которого дедуктивно следуют все его выводы. Эмпирическое знание исходит из "смутных" представлений о единичных вещах. Но они могут быть прояснены при помощи индукции, которая дает возможность достичь "ясного" знания [54]. Оба метода полезны и взаимно дополняют друг друга.

Дунс Скот впервые проводит разделение понятий на абстрактные и конкретные. Абстрактные понятия образуются путем отвлечения признаков от предметов и конструирования из них самостоятельных понятий (например, от признака "быть белым" - понятие "белизна"). Образование конкретных понятий опирается на непосредственное созерцание.

Дунс Скот принимает участие в споре об универсалиях и находит в нем новый аспект: "Вне спора оставалась реальность индивидов и бога. Реальность индивидов средневековый реализм не оспаривал. Так же номинализм не оспаривал бытия бога. Дунс базировался на признании индивидуальных вещей. Роды и виды ни сами по себе, ни для нас не даны через индивидуальное, но сами индивиды даны через роды и виды. Если бы индивиды были даны в природе чисто нумерически (по числу) и квантитативно (количественно), то природа представляла бы собой хаос. Мы бы не отличали индивидов друг от друга" [55]. Виды и роды, или общие категории, определяют критерии выбора, делают возможным общение, обсуждение и понимание, вообще осмысленную деятельность человека. Эти категории составляют логический мир - мир понятий и рассуждений, мысленного содержания.

Особый интерес имеет учение Скота об интенции. Интенция - это установка человеческого сознания, его направленность на объект мысли. Если этим объектом являются реальные предметы, то интенция называется первичной, если же это мысленные объекты, то - вторичной. Совершенно очевидно, что здесь Скот предвосхищает основное понятие современной феноменологии. У него мы находим и учение о суппозиции. Суппозиция - это возможность замещения переменного термина конкретным постоянным термином, взятым из множества, именующего однородные предметы. Понятие суппозиции ведет к различению двух видов абстракции: изолирующей и генерализирующей, а это в свою очередь - к различению двух видов кванторов (количественных показателей суждений типа "все" и "некоторые"): "любой" (произвольно выбранный из множества) и "всякий" (относящийся к упорядоченному множеству).

Поздняя схоластика. Самый значительный философ этого периода - Уильям Оккам (между 1280 и 1290-1349). Кроме того, Авиценна (980-1037) и Аверроэс (1126-1198) представляют арабскую

средневековую философию, Маймонид (1135-1204) - еврейскую и Майстер Экхарт (1260-1328) развивает мистическое учение.

Уильям Оккам примыкал к оппозиционному религиозному течению внутри ордена францисканцев (спиритуалов), которое обвинило папу в ереси и пропагандировало

возврат к христианским общинам апостольского периода. Движение потерпело поражение. Оккам был отлучен от церкви, вынужден был бежать и нашел убежище у Людвига Баварского. Известны политические трактаты и памфлеты Оккама, направленные против папства. Видимо, Оккам выполнял данное Людвигу слово: "Защищай меня мечом, а я буду защищать тебя пером".

Оккам - представитель критического номинализма. Бога он рассматривает как свободное и всемогущее, а также не противоречивое по своей сущности существо. Мир, наоборот, противоречив, случаен, грешен. Существуют две формы знания: интуитивное и абстрагированное, на уровне которого появляются универсальные понятия. "Похоже, Оккам первым стал понимать абстрагированное знание как некое знание, посредством которого нельзя познать, существует ли объект" [56].

Универсалии, с его точки зрения, не имеют реальной субстанциональной основы и не могут существовать вне ума. Они не содержатся и в единичных вещах в качестве особой субстанции. Если бы они существовали, то это повлекло бы за собой нежелательное умножение сущностей ("бритва" Оккама) [57]. Универсалии существуют только мысленно, при этом "общее есть единичная интенция, предназначенная для высказывания о многих предметах" [58]. Общее относится и к выражающему его слову, и к образу запечатленных в душе предметов, и к знакам (маркировкам), позволяющим памяти находить соответствующий предмету образ.

Оккам вносит большой вклад в логику. Она у него не относится к теоретическим дисциплинам, а является словесной наукой, т.е. наукой, предметом которой является язык. Но в логике есть теоретическая часть - это учение о понятии. Интересно в связи с этим учение Оккама о суппозиции. Теорию суппозиций Оккам связывает с пониманием способа представления мыслей в языке. Когда употребляется в речи слово, выражающее общее понятие, то, чтобы точно понимать смысл речи, мы должны мысленно представлять конкретного индивида, а не общее понятие. Например, когда мы говорим "Человек бежит", то мыслим при этом не общее понятие "человек", а конкретного человека. В данном случае общее понятие не может мыслиться собирательно, а используется в первичной интенции, т.е. относительно конкретного объекта, к нему относящегося. Если же понятие представляет все мыслимое множество в целом, то оно используется во вторичной интенции. Например, "человек есть разумное животное". В данном случае речь идет о всем роде в целом и подстановка, подобная предыдущей, невозможна.

По-новому решается Оккамом проблема соотношения сущности и существования. С его точки зрения, нет никакого смысла различать эти понятия. Казалось бы, такое неожиданное и нестандартное решение этой проблемы не очень оправдано. Тем не менее аргументация Оккама кажется неопровержимой. Если какая-либо вещь действительно имеет место, то увеличится ли наше знание (содержание понятия) о ней после приписывания вещи свойства существования? Нет. Фактически Оккам отождествлял существование с квантором существования, т.е. со способом нашего мышления о реальных предметах. Это было в дальнейшем подхвачено И. Кантом, Г. Фреге и вошло в содержание современной классической логики.

Таким образом, решения проблемы сущности и существования в средневековой философии были крайне противоречивыми. С одной стороны, утверждалось, что совпадение сущности и существования (бытия) возможно лишь в Боге и что сущность может получить признак существования только от Бога, как может быть сотворенной только его волей. Противоположное этому решение принадлежит Оккаму.

Средневековье как этап развития человечества характеризуется переходом от политеистической языческой религии к религиям монотеистичным. Соответствующий характер принимает и мировоззрение: если в центре философских изысканий античности был чувственно-материальный космос, то в средние века предметом философских изысканий часто выступает единый Бог, который считается творцом природы и человека (креационизм - лат. "creatio", творение, создание). Все определяется единственным божественным началом, а такие свойства бытия, как вечность, неуничтожимость и т.д., становятся атрибутами божества. Бог непознаваем, но может открываться человеку в результате откровения.

Через всю средневековую философию красной нитью проходит спор об универсалиях. Онтологический аспект проблемы универсалий формулируется в вопросе: "Существует ли общее в реальности?" В частности, существуют ли "человечность", "красота" и т.д. в действительности? Спор этот, как мы уже отмечали, был инициирован Боэцием, философом переходного периода от патристики к схоластике.

В дальнейшем умеренный реализм (Боэций) приходит к концепции ультрареализма: каждому имени соответствует реальная сущность. Последовательное проведение данной точки зрения приводило к утверждению, что даже слову "ничто" соответствует нечто, "некий недифференцированный материал".

Ультрареализму противостоит ультраноминализм: общее существует только в разуме, в действительности существуют только единичные вещи. Разум для удобства именования и использования слов языка образует общую идею, которой соотносит определенное слово. Таким образом, универсалии являются только лишь словами, и проблема соотношения разума, языка и действительности даже не ставится. Мы не можем себе представить сущее, которое соответствовало бы общему понятию. Воспринимать мы можем только единичные вещи, поэтому только они и могут существовать.

Обычно средневековый номинализм характеризуют как "тенденцию к материализму". Это, конечно, неверно, хотя данное учение и не было принято церковью. Однако главные мотивы здесь были иные. Если универсалии считать лишь словами, именующими множества единичных вещей, то, в частности, и в понятии "троица" мыслится не единство сущности Бога, а отдельные его лица, ипостаси, "что означало ересь тринитаризма и тритеизма (троебожия, политеизма), ведь соединяющая воедино ипостаси Бога, а на самом деле отдельные личности, сущность - всего лишь название, слово" [59].

Августин и Ансельм Кентерберийский формулируют очень гибкую точку зрения, которая в различных вариациях доживает до современности, - слова естественного языка употребляются в контекстах. Так, по Ансельму, для субъекта и предиката как структурных элементов простых высказываний контекстом являются сами эти высказывания. Если есть некоторое высказывание, то его субъект обозначает то, о чем идет речь, а предикат является именем определенного качества, приписываемого субъекту при помощи утверждения в данном контексте (предикат становится "именем качества для данного субъекта"). Все высказывание в результате становится осмысленным (наделенным смыслом) выражением, а его структурные части - имена - соотносятся с определенными сущностями. У Ансельма мы видим подход к различению грамматической и логической форм, и даже тенденцию к различению теории именования и теории смысла, т.е. фактически истоки современной логической семантики. Представленное решение проблемы соотношения языка, мышления и реальности легло в основу его знаменитого онтологического доказательства бытия Бога.

Позиции крайнего номинализма придерживается Абеляр. Универсальность, с его точки зрения, может быть приписана только словам. В процессе рассуждения мы говорим только о словах, а не о вещах. Но слово имеет двуединую сущность: материальный знак, воспринимаемый органами чувств, и идеальное (логическое, мысленное) содержание. В универсалии мыслятся свойства, приписываемые идеальному содержанию. Поэтому универсальных сущностей в реальности не существует, в ней

существуют только индивидуальные сущности (единичные вещи). Универсальные понятия являются результатом абстрагирующей деятельности разума.

43

Универсалии не имеют онтологических оснований, они являются абстрактными копиями многих вещей. Универсальный термин не является именем собственным, но именует класс (множество) единичных предметов, который уже является абстракцией, не существующей в действительности, в действительности, еще раз повторим, существуют только единичные предметы. "Тем не менее, - как указывает Б. Рассел, - Абеляр не отвергает в целом платоновские идеи: они существуют в божественном уме как образцы для творения; фактически - они "концепты" Бога" [60].

Умеренного реализма придерживается крупнейший философ и теолог Фома Аквинский. "Сущее", согласно его концепции, является категорией для обозначения двух родов бытия: логического и реального. Логическое сущее выражается с помощью логической связки "есть" или "суть", которая функционально предназначена для соединения двух понятий в новой логической форме - суждении. Если в результате соединения образуется истинное суждение, то этот факт не свидетельствует в пользу реального существования общего, выраженного в этих понятиях, а говорит о существовании предметов и приписываемых им свойств в действительности. Не понятия существуют в реальности, а предметы, им соответствующие, причем имеются в виду только случаи, если понятия образуют истинные суждения. "Существуют глаза, потерявшие нормальную функцию видеть, но слепоты как таковой нет. Слово "слепота" использует человеческий интеллект, чтобы дать краткое имя факту, что не все глаза видят. А посему не будем гипостазировать понятия и наивно верить, что каждому из них соответствует нечто в реальности" [61].

Реальное сущее есть все существующее. Но способ (вид) существования для Бога и мира, им сотворенного, разный. Бог есть абсолютное бытие, в котором сущность и существование с необходимостью совпадают. Сотворенный мир обладает возможностью бытия, и если она осуществлена в действительности, то только лишь как отблеск божественной сущности. Мир (и человек как существо в мире) сотворен по образу и подобию Бога. В сотворенном мире сущность и различные возможности ее осуществления приводят к разнообразию вещей - реально сущего, которое может быть, а может и не быть более или менее совершенным, благостным, справедливым, мудрым. В реальном мире возможно несовпадение сущности и существования. Бытие едино (непротиворечиво, целостно, неразделимо), пронизано божественной благодатью.

Две категории сущего - логического и реального - приводят Фому Аквинского к признанию двух концепций истины: логической и онтологической. Логическая концепция истины есть не что иное, как идущее еще от Аристотеля классическое понимание истины как свойства человеческого мышления, опирающееся на принцип соответствия (или адекватности) мысли действительности. Он-

44

тологическая концепция истины вводится Фомой Аквинским по чисто теологическим причинам. С этой точки зрения вещь истинна, если она соответствует божественной мысли, которая является прообразом, моделью, концептом ее.

Итак, для Фомы Аквинского универсалии существуют в человеческом (но не божественном) разуме, и разум способен познавать их. Но так как универсалии являются общими понятиями, которые относятся к вещам, то человек через универсалии способен к познанию вещей.

Следующий спор, который непрерывно велся в средневековой философии, - это соотношение божественной воли и человеческого разума.

Фома Аквинский опирался при решении данной проблемы на античную традицию, в частности на Аристотеля. Поскольку разум самосущ, а сущности могут обладать самостоятельным бытием, он выступает как особая высшая форма, существующая независимо от материи. Это высшая человеческая способность, с помощью которой, в

частности, можно различать добро и зло. Воля же - это результат направленного действия разума, практический разум, и она подчиняется разуму, как теория практике.

В противовес этому номинализм выдвигает концепцию, согласно которой воля первична по отношению к разуму (У. Оккам, И. Буридан).

§ 4. ФИЛОСОФИЯ ЭПОХИ ВОЗРОЖДЕНИЯ И ПЕРИОДА НАУЧНОЙ РЕВОЛЮЦИИ. ОТ ВЕРЫ К ЧЕЛОВЕКУ, РАЗУМУ И ГАРМОНИИ

Термин "возрождение" появляется как отражение ценностной установки мыслителей новой эпохи: это, с одной стороны, сознательное противопоставление себя мрачному средневековью, где господствовали теология и схоластическая философия, а с другой - возвращение к ценностям античной культуры с ее культом Разума и Гармонии. Огромное количество изобретений и научно-технических достижений, а также изменения в ценностях культуры буквально во всех сферах жизни людей в Западной Европе - все это свидетельствовало о наступлении новой эпохи - эпохи Возрождения. Новая ориентация в культуре ищет собственного теоретического выражения в философии.

Данный исторический период можно разделить на следующие культурно-исторические пласты.

1. Европейский гуманизм, связанный с такими именами как Леон Баттиста Альберти, Лоренцо Валла, Эразм Роттердамский, Монтень, Томас Мор и др. Это время отвержения догматической схоластики и критики средневекового мышления как погрязшего в теологических и логических увертках и обоснования идеи возрождения человека из духа античности.

2. Наука эпохи Возрождения (Леонардо да Винчи, Коперник, Галилей, Кеплер и др.). В эпоху Возрождения формируются основы современного естествознания, современный образ науки. "Тезису Фомы Аквинского "малое знание о высочайших вещах лучше, чем самое подробное знание о вещах низких и мелких" Галилей противопоставляет такой принцип: "Я предпочитаю найти одну истину, хотя бы и о незначительных вещах, нежели долго спорить о величайших вопросах, не достигая никакой истины"" [62]. Для Кеплера и Галилея наука занимается отношениями, которые можно выразить числом, в математической форме, а традиционно считавшиеся научными вопросы о сущности мира, о смысле жизни и т.д. отодвигаются на второй план как не поддающиеся научному анализу.

3. Реформация (Лютер, Кальвин, Мюнцер), повлекшая за собой переворот не только в светской, но и духовной культуре. На уровне обыденной жизни протестантизм становится религией, проникающей в прямом смысле в каждый дом, что приводит к росту всеобщей образованности. В политике протестантизм становится формой выражения перехода к правовому государству.

4. Эти тенденции реализуются в становлении философии государства и права (Макиавелли, Гоббс, Локк), в которой развивается учение о естественном праве и происходит разделение морали и политики.

5. Итальянская философия (Телезио, Бруно, Кампанелла, Пьеро Помпонацци, Патрицци и др.) выражает в этот период особую, гуманистическую тенденцию, базирующуюся на идеалах античной культуры. Происходит "переоткрытие" Платона и развитие идей Аристотеля и его последователей. Философы специально исследуют проблему человеческих чувств и взаимоотношений, рассматривая человека как целостное существо, которому присущи и разумность, и аффекты ("страсти души").

Культура эпохи Возрождения характеризуется глобальной сменой общемировоззренческих позиций. В центре возрожденческого мировосприятия оказывается уже не Космос античности и не Бог средневековья, а Человек.

Этому в немалой степени способствовала, как мы уже указали, Реформация. Духовный переворот в культуре пронизывает христианскую церковь. Слишком светское отношение к миру высших представителей церкви (епископат) и их чрезмерные требования власти, недостаточная образованность низшего слоя священников, церковные недостатки и всеобщий упадок нравов требовали обновления церкви. Священное писание стало противоречить созданной католической церковью системе догматики, которая была недоступна большинству верующих и низшему слою духовенства. Возникает странная ситуация, когда Библия становится источником еретичес-

ких учений. В рамках религии усиливается, с одной стороны, рационалистическая тенденция с элементами античного восприятия мира и роли в нем Человека. С другой стороны, тенденция возврата к новозаветному учению, строящемуся на простых и понятных принципах и близкому к мирской жизни каждого человека. Протестантизм в социальной сфере приводит к возникновению новой этики, которая оправдывает труд в любой его форме, предпринимательство становится нравственно обязательным. Практические задачи Реформации привели к изменению внутри самой теологии и философии.

Задачи критики католицизма и обоснования нового религиозного движения выдвигаются в трудах Флациуса Иллирийского (XVI в.) [63]. Флациус ввел в герменевтику понятие контекстуальной интерпретации как причины изменения смысла слова. Была преодолена проблема количества смыслов слова, стоявшая со времен античности. "Сокровенный" смысл стал единственным, но различные контексты конкретизировали его различные смысловые вариации. Соответственно, важнейшей задачей философии становится изучение контекста на основе ряда принципов, которые позже были обобщены в понятии "герменевтический круг". Это принципы истолкования целого, исходя из смысла входящих в него частей; учет цели и замысла автора текста (в герменевтических методиках до Флациуса целеполагание, как правило, если и учитывалось, то неявным образом, но явно в герменевтический инструментарий не включалось); различие понимания и интерпретации (понимание есть цель герменевтического искусства, а интерпретация - метод).

Гуманистическая струя, ярко характеризующая всю эпоху Возрождения, представлена такими философами и поэтами, как Данте Алигьери (1265-1321) и Франческо Петрарка (1304-1374). Как в своих поэтических произведениях, так и в философских трактатах мыслители проводят идею ценности земной жизни, критического отношения к официальной религии и ее представителям и, главное, постулируют новое отношение к Человеку, его чувствам, его месту в мире. По всей Италии возникают кружки гуманистов, в которых обсуждаются и развиваются эти взгляды и которые становятся в оппозицию к религии и университетам, придерживающимся схоластических традиций.

Человек у гуманистов ставится в центр вселенной и выступает как творец самого себя. Это не просто природное существо, но господин природы. Соответственно меняются и морально-этические представления. Главным становится принцип равенства всех людей, а доблесть человека оказывается важнее происхождения.

Утверждаются антиаскетические ценности и проповедуется необходимость чувственности и наслаждения, возрождается эпикуреизм. Возрождается и пантеизм: Бог как бы сливается с природой, а природа представляется единым целым, в котором все взаимосвязано. Возникает также иное отношение к искусству, которое рассматривается как выражение творческих потенций человека - в нем человек уподобляется Богу.

47

Для характеристики тех изменений, которые происходят в философии, рассмотрим творчество одного из наиболее последовательных и глубоких мыслителей эпохи Возрождения Николая Кузанского (1401-1464), с именем которого связывают переход от средневекового к ренессансному стилю мышления [64].

Кузанский синтезирует идеи неоплатонизма и пифагореизма, интерпретируя их в духе витающих в воздухе идей Возрождения. Разрабатывая важнейший методологический принцип диалектики - совпадение противоположностей в едином предмете, он приходит к антитеологической трактовке Бога: Бог - единое, которое становится всем. Далее следует совершенно оригинальный вывод, что единое не имеет противоположностей, а значит, тождественно беспредельному и бесконечному. Понятие бесконечного становится мерой всего сущего. Мир у Кузанского не бесконечен, так как в центре его находится Бог, который одновременно его и ограничивает. Но этот мир нельзя мыслить конечно, так как он не имеет пределов, не замкнут. Оригинально трактует Кузанский и проблему пространства и времени.

Человек рассматривается Кузанским как особый микрокосмос. Человек воспроизводит в себе окружающий его мир, подобен ему. Главными способностями человеческого ума являются чувство, рассудок и разум. Чувство и ощущение обеспечивают волевую установку - инициативность. Рассудок является посредником между ощущением и разумом. Разум (интеллект) - главное, что отличает человека от животных.

Идеи бесконечности мира были подхвачены Коперником (1473- 1543), который создает новую астрономическую картину, ставшую в явную оппозицию к теологии. Джордано Бруно (1548-1600), продолжая линию, развивает учение о бесконечном космосе, о творческой активности природы, а не Бога, утверждает материалистическое понимание мира. Учение Бруно было признано инквизицией еретическим, и мыслитель был сожжен.

Период позднего Возрождения генетически связан с начавшейся впоследствии эпохой научной революции. Творчество Коперника, Бруно и других ученых перевернуло направления научных исследований не только в астрономии, но и во всей науке в целом. Не случайно понятие "коперниканский переворот" до сих пор означает революционные изменения в науке.

Выразителями данного этапа становятся Ф. Бэкон (1561 - 1626), требовавший коренного преобразования наук и видевший в этом основную задачу философии; Р. Декарт (1596-1650), ставший основателем новейшего рационализма в философии; И. Ньютон (1643- 1727), который подвел итоги научной революции, создав обобщающую физическую теорию, которая долгие годы выступала как адекватная картина физического устройства мира.

48

Фрэнсис Бэкон - английский философ, родоначальник эмпиризма - ставил своей основной задачей создание новой науки, исходя из того, что именно философия может переосмыслить предмет и задачи науки и выработать новый метод в ней. Наука не должна быть самоцелью, она должна работать на людей, увеличивая их господство над природой. "Знание - сила", крылатый афоризм Бэкона стал символом практической направленности науки.

Бэкон создает классификацию наук, которая базируется на различении главных способностей человеческой души. Так, памяти соответствует история, воображению - поэзия, разуму - философия, предметами которой являются Бог, природа и человек.

Природу исследует натуральная, или естественная, философия, которая подразделяется на физику и метафизику. В противовес схоластической традиции философия, по Бэкону, должна открывать истины, а не рассуждать о них.

Бэкон "расчищает" дорогу и новой методологии, критически расправляясь с пережитками, которые, по его мнению, были присущи предшествующей науке и которые он образно называет идолами, или призраками. Призраки рода связаны с попытками истолкования всего по аналогии с человеком и с обобщениями, которые не имеют фактического подкрепления. Призраки пещеры базируются на эмоциональных переживаниях человека, которые воздействуют на истину и которые можно преодолеть лишь с помощью коллективного разума. Призраки площади основаны на абсолютизации способов речевого, риторического воздействия на людей, что приводит к искажению логики рассуждения, а следовательно, и истины. Призраки театра опираются на веру в авторитеты и на использование таковых для обоснования истинности утверждений.

Бэкон критикует догматизм и скептицизм, искажающие понимание истины, и силлогизм как единственно достоверный метод логического обоснования. Силлогизм может быть ошибочным, если исходные суждения являются результатом слишком поспешных, недостаточно эмпирически подкрепленных обобщений. В противовес этому он предлагает метод индукции как постепенного, восходящего обобщения, когда происходит переход от частных фактов к более общим положениям и далее уже к еще более общим "генеральным аксиомам". Базовые элементы научного исследования получаются в результате экспериментов, которые доказывают факты более фундаментально, чем простое наблюдение за ними.

Наиболее полно новые взгляды на природу были выражены в картезианско-ньютоновской физике и в становящейся классической философии.

§ 5. ПОНЯТИЕ КЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ. РАЗУМ И ПРОСВЕЩЕНИЕ

Начиная с Декарта, в европейской философии происходит становление классической формы философии. Если попытаться обозначить ее сущность одной формулой, то ею, безусловно, должна стать следующая: "рационализм и просвещение". На протяжении XVII-XIX столетий при всем разнообразии философских концепций господствует модель философского подхода к миру, отличающаяся относительно общим пониманием предмета, смысла и задач философии [65]. Рассмотрим некоторые особенности классической философии в рамках сформулированного в ней понимания сущности философии и ее места в культуре.

Для данной философской традиции характерным является представление о философии как о форме рационально-теоретического сознания, с помощью которой можно объяснить самые разнообразные явления духа и действительности. В основе данной модели лежит систематическое и целостное объяснение мира, которое основывается "на глубоком чувстве естественной упорядоченности мироустройства, наличия в нем гармоний и порядков (доступных рациональному постижению)" [66]. В мире господствует естественный порядок, обусловленный детерминационными цепочками, познанием которых и должен заниматься человек. Соответственно, история философии выражается в бесконечной цепи основанных друг на друге представлений, которая ведет нас к истинному пониманию сущности и задач философии. Весь историко-философский процесс есть определенная целостность. Это позволяет критически переосмысливать предшествующие философские концепции, рассматривая современную философию в качестве этапа общего процесса развития философии. Как писал по этому поводу Гегель, "история философии показывает... что кажущиеся различными

философские учения представляют собой лишь одну философию на различных ступенях ее развития..." [67].

Естественная (заданная бытием) упорядоченность мира выступала предметом и целью познания и одновременно предопределяла методы постижения истины. С точки зрения классической философии человек несоизмеримо выше мира, Вселенной, бытия, ибо способен основывать свое познание на рациональных принципах. К удивлению многих, мир в самом деле оказывался таковым, каковым его создавала человеческая мысль по предзаданному плану (в чем человек уподоблен Богу). Это позволяло утверждать, что философские выводы в отношении устройства мира обладают такой же степенью точности, как выводы геометрии или математики. Не случайно возникло стремление ввести в философское познание простой, ясный, почти математический метод, что нашло отражение в терминологии: "геометрический метод" Спинозы, методы точ-

ных наук Локка, математический метод Декарта, математическое естествознание и априорные схемы Канта, интеллектуальная интуиция Фихте и пр. "Классики буквально одержимы идеей простоты, рационального устройства мира, вытекающего из некоторых очевидностей ума, вовлеченного в деятельность созидания предметов и порядков" [68].

Роль разума (разума познающего субъекта) в классической философии столь высока, что реальность (как нечто независимое от человека) и ее конструирование умом совпадают. Случаи непонимания действительного положения дел объясняются как результат обмана или невежества. Познавательное пространство философского размышления ничем не ограничено. В классическую эпоху "был разработан специфический аппарат и техника философского мышления, особые способы аргументации и доказательства, отличные от конкретно-научного и характеризующие именно философский подход к опыту. Сама разработка техники философии именно как философии самосознания оказалась источником сакрального мира философии как "первофилософии", как единственной аподиктической, самое себя обосновывающей дисциплины" [69].

Утверждается представление, что мир философии - рациональные философские системы, стремящиеся к всеобъемлемости. В наивысшей степени это проявилось в философской системе Гегеля, в которой представлена наиболее полная картина становления человеческого духа.

Существенная особенность классической философии - ее просветительский пафос. Каждый мыслитель, выдвигая ту или иную систему рациональных, этических или эстетических норм, выступал не от себя лично, а как бы от имени разума как такового, в тайны которого ему удалось проникнуть. "Их автор чувствовал себя монопольным обладателем истинных очевидностей, которые он должен был донести до неразвитой, ограниченной массы, погруженной в мирские тревоги и заботы" [70].

Иными словами, люди воспринимались как некая инертная масса, полная всяческих предрассудков, от которых философ должен их избавлять. Отсюда и менторский тон философии, и ее отрыв в конечном счете от реальных проблем.

Конкретно-историческими пластами классической философской традиции выступают следующие направления:

I. Философия Просвещения (нач. XVII - кон. XVIII в.)
1. Рационализм: Р. Декарт (1596-1650); Б. Спиноза (1632-1677); Г.В. Лейбниц (1646-1716).
2. Эмпиризм: Т. Гоббс (1588-1679); Дж. Локк (1632-1704); Дж. Беркли (1685-1753); Д. Юм (1711-1776).
3. Французское Просвещение: Б. Паскаль (1623-1662); Ф.М. Вольтер (1694-1778); Ш. Монтескье (1689-1755); Ж.Ж. Руссо (1712-1778); Ж.О. Ламетри (1709-1751); П. Гольбах (1723-1789); К. Гельвеций (1715-1771); Д. Дидро (1713-1784).

II. Немецкий идеализм (нач. XVIII - сер. XIX в.): И.М. Хладениус (1710-1759); В. Гумбольдт (1767-1835), И. Кант (1724-1804); И.-Г. Фихте (1762-1814); Ф.Д.Е. Шлейермахер (1768-1834); Ф.В. Шеллинг (1775-1854); Г.-В.-Ф. Гегель (1770-1831).

Рационализм философии Просвещения наиболее ярко был выражен Р. Декартом, который открыто порывает со старыми традициями в фияософии и науке. Критерием истины у Декарта выступает познающий разум, методологическая установка - "никогда не принимать за истинное ничего, что я не познал бы таковым с очевидностью..." [71].

Его утверждение "Мыслю, следовательно, существую" [72] стало афоризмом. Из верховенства разумного, умопостигаемого способа познания мира над чувственным вытекает трактовка истины как особого субъективного и самоосознаваемого процесса мышления. При этом Декарт строит теорию истины, базируясь на субъектно-объектной трактовке процесса познания, в которой объекту противостоит не просто человек, личность, но гносеологический субъект, как особая, субъективная достоверность. Гносеологическое "Я" поднимается до уровня бытия. Процесс познания, базирующийся на достоверной аксиоматике, приведет к построению всего здания науки. "Единым научным методом" должна быть, по определению Декарта, "универсальная математика".

Б. Спиноза находится в рамках этой же рационалистической традиции. Он уверен в познаваемости мира и различает идеи, возникающие в связи с воображением, т.е. опирающиеся на чувства, и идеи, опирающиеся на ум. Первые всегда смутны и неясны, вторые всегда ясны и их образцом выступает математика. Рассудочное познание, оперирующее общими понятиями, лишено, по мнению Спинозы, всякого субъективизма, а потому полностью истинно. Понятия рационально связаны между собой, что позволяет осуществлять процесс дедуктивного построения науки путем логически закономерного выведения результатов из предшествующих очевидно истинных положений - аксиом. И наконец, существует знание третьего рода - интуиция, которое также противопоставляется чувственному знанию. Причем интуиция у Спинозы - это интеллектуальная, рассудочная деятельность, она дает возможность уму непосредственно "схватывать" общие понятия, содержание которых выражает подлинные свойства вещей, их сущность. Свой метод, или способ построения знания, основанный на абсолютизации элементарного математического знания, Спиноза называл "геометрическим".

Что касается эмпиризма, то он базируется на тех принципах, которые выдвигал еще Ф. Бэкон, причем эта установка становится традиционной для всей английской философской школы. Так Т. Гоббс, выступая с позиций материализма, пытается "развести" философию и теологию. Теология - это богооткровенное знание, которое не поддается рациональному анализу. Поэтому "пилюли религиозной веры, составляющие предмет богословия, материалист настойчиво предлагал проглатывать, не разжевывая" [73]. В качестве важнейшего объекта философии выступает у Гоббса человек как существо не только природное и физическое, но и моральное, духовное. Человек - творец "искусственных тел", в том числе и таких, как культура и государственность. Государственность сменяет естественную стадию человеческого существования, и, значит, законы государства должны быть основаны на природности, естественности. Естественное состояние человечества базируется на чувственности, а это может привести к самоистреблению людей, государственное же состояние базируется на разуме, который играет важнейшую роль в учреждении государства путем общественного договора, в обсуждении и принятии которого должны участвовать все индивиды. Государство и гражданское общество - высшие ценности человеческого общежития, способные вывести человечество из варварского состояния войны всех против всех.

Как номиналист, принимающий существование только конкретных единичных предметов, Гоббс исходит из того, что любое знание опирается на эмпирические факты. Но в науке такого знания фактов недостаточно, так как здесь достоверность опирается на всеобщее, а значит, недоступное опыту. Признавая в духе времени высшей наукой математику, он пытался увязать ее истины с сенсуализмом и с природой человеческого языка, развивая знаковую концепцию языка. Если для Декарта

исходной основой знания является непосредственная интуиция, то для Гоббса - дефиниция (определение), т.е. слово, очищенное от неопределенности и многозначности.

Дж. Локк развивает эмпирическое направление, но в большей степени смещает предмет и задачи философии в область гносеологии (учения о познании). Занимая некоторое срединное положение между материализмом и идеализмом, он критикует теорию врожденных идей Декарта и платоников и доводит свою критику до отрицания всех всеобщих положений в науке, нравственности и логике. Однако Локк не мог отрицать наличие у человека внутреннего опыта, который, как оказалось, трудно объяснить чисто материалистически. Это приводит к созданию наиболее известного учения Локка о первичных и вторичных качествах.

С одной стороны, человек обладает знанием некоторых первичных качеств, которые являются свойствами самого предмета исследования, его внутренними сущностными характеристиками и никогда не изменяются. Это протяженность (величина), форма, число, движение и т.д. С другой стороны, имеются вторичные качества, т.е.

качества, возникающие в результате нашего взаимодействия с объектом исследования. Они порождаются в нашем переживании и чувствовании, их мы воспринимаем с помощью соответствующих органов чувств и называем цветом, вкусом, запахом и пр.

Таким образом, занимая различные позиции и используя разные познавательные приемы и разные методы обоснования истинности, рационализм и эмпиризм исходят из принципиальной познаваемости мира. И лишь Дж. Беркли и Д. Юм подвергают такую предпосылку сначала сомнению, а потом и резкой критике с позиций субъективного идеализма.

Беркли, полемизируя с Локком, утверждает, что разделение на первичные и вторичные качества ошибочно, так как фактически все качества вторичны и их существование выражается в том, что они могут быть восприняты. Соответственно и понятие "материя" в смысле ее существования как чего-то объективного, субстанционального не имеет смысла, так как вне нашего сознания ничего нет. Существует лишь духовное бытие, в котором Беркли выделяет идеи как некие воспринимаемые нами качества. Они пассивны, существуют в человеке в виде страстей и ощущений и не являются копией предметов внешнего мира. Кроме того, в духовном бытии имеются "души", которые выступают в качестве активного начала, в качестве причины. Сходную позицию в области гносеологии занимает Д. Юм, который усиливает агностицизм Беркли.

Французские философы вносят в классическую философию просветительскую тенденцию, которая основывается на идее об особой роли знаний в социальном развитии. Мир представлялся этим философам Просвещения неким единым целым, связанное разумными законами - прежде всего законами механики. Разумное поведение человека и общества как организма - это следование законам природы, познание которых объявляется одной из самых высоких задач человеческого общества. В трактовке истории их взгляды опираются на идею о том, что все негативные моменты в ней - это ошибки непросвещенного разума, их могло бы и не быть и их можно ликвидировать путем привнесения знаний в человеческое общество и прежде всего в умы правителей. Критика социальных пороков феодализма привела их к тезису - "законы природы суть законы разума". И общество как часть природы также должно строиться по разумным законам. В рамках теории познания французские материалисты выступали с метафизических позиций, основанных на абсолютизации роли ощущений и созерцания.

Своеобразной вершиной "классической философии" выступает немецкий идеализм. Мы наметим здесь лишь основные его проблемы и обратимся прежде всего к философии Канта и Гегеля.

Иммануил Кант - родоначальник немецкого идеализма осуществляет своеобразный переворот в философии. Пытаясь обосновать новую теорию познания, он выступает с критикой предшествующих эмпирических теорий познания XVII-XVIII вв. Кант переводит проблему в иную плоскость и фактически задает гносеологическое направление в философии, которое рассматривает процесс познания как субъектно-объектное отношение. Он говорит о познающем субъекте как носителе особых способностей, которые помогают ему упорядочивать окружающий мир с помощью априорных форм чувственности и разума. В субъекте он различает область социально-психологическую, связанную с особенностью человека как личности, и область надличностную (трансцендентную), которая и обеспечивает его функционирование как познающего субъекта. Познающий субъект - это не конкретный индивид, а общее понятие, специально созданное для построения теории познания, способной объяснить реальный ход познавательной деятельности и достигнуть главной цели - объективной истины. Кант считает, что для понимания того, что такое истина, истинное знание, необходимо различить субъективные и объективные аспекты процесса познания, а не противопоставлять их, как это было прежде, когда субъективное рассматривалось как нечто мешающее процессу познания, искажающее истину. Таким образом, схема познания у Канта выглядит следующим образом. Некая вещь (неизвестное) воздействует на человека через его чувственность. Это порождает многообразие ощущений, которые упорядочиваются с помощью априорных форм созерцания. Но на этом этапе такое знание остается субъективным. Далее в дело вступает рассудок, который облекает имеющиеся знания в форму понятий, т.е. выявляет в них нечто общее. В конечном счете лишь познающий субъект, объединяющий восприятия и рассудок, создает единство, которое можно считать знанием.

Решая вопрос об источниках и границах знания, Кант предпринимает анализ трех основных способностей познания: чувственности, рассудка и разума. Он формулирует три знаменитых вопроса: "Возможна ли математика как наука?"; "Возможно ли естествознание как наука?"; "Возможна ли метафизика как наука?".

Математика опирается на априорные (т.е. внеопытные) формы чувственности, такие, как пространство и время. Пространство представляет собой априорную форму внешнего чувства, а время - априорную форму внутреннего чувства. Человек интерпретирует мир в соответствии с этими категориями: их априорность и делает возможным существование математических истин, а значит, и математики. Естественные науки (в частности, физика) также опираются на априорные понятия, такие, как множество, единство, реальность и т.д. Само естествознание осуществляется уже как синтез этих априорных понятий с категориями рассудка.

В метафизике до сих пор, отмечает мыслитель, разум исследовался с позиций рациональной психологии, рациональной космологии и рациональной теологии, которые на самом деле являются

науками мнимыми. Кант подвергает данный подход уничтожающей критике и ставит под сомнение саму возможность существования философии как науки. Он признает, что философия существует как склонность человека к метафизическим рассуждениям. Но как особая наука она не может быть сведена только к такому чистому знанию. Философия должна исследовать фундаментальные цели человеческого разума, и в этом смысле она имеет абсолютную ценность и придает ценность другим знаниям. Вершиной философии, по Канту, является этика, базирующаяся на понимании человека как высшей ценности. "Во всем сотворенном мире все что угодно и для чего угодно может быть употреблено всего лишь как средство; только человек, а вместе с ним каждое разумное существо есть цель сама по себе" [74].

Георг Вильгельм Фридрих Гегель начинал свою философскую деятельность как последователь кантовской философии и идей Фихте. Постепенно он переходит с позиций субъективного (трансцендентального) идеализма к идеализму абсолютному. Исходя из идеи всеобщего развития, которое протекает, по Гегелю, согласно триаде: тезис (полагание) - антитезис (отрицание) - синтез (снятие противоположностей в новом единстве), он формулирует общие принципы диалектического подхода к исследованию любого развивающегося феномена.

В результате ему удается создать грандиозную философскую систему всей духовной культуры человечества, рассматривая отдельные этапы последней как процесс становления духа. Это своеобразная лестница, по ступеням которой шло человечество и по которой может идти каждый человек, приобщаясь к общемировой культуре и проходя при этом все стадии развития мирового духа. На вершине этой лестницы достигается абсолютное тождество мышления и бытия, после чего начинается чистое мышление, т.е. сфера логики. Здесь уже можно наблюдать движение понятий, а субъект полностью устраняется. Понятия, будучи односторонними обобщениями, преодолевают в себе противоположности, пока не достигается высший синтез, т.е. абсолютная истина. Гегель сформулировал основные принципы и законы диалектики как учения о развитии. Это закон единства и борьбы противоположностей, закон отрицания отрицания, закон перехода количества в качество.

В классической традиции широта охвата философской проблематики и глубина проникновения в нее были столь значительны, что здесь оказались затронуты, пожалуй, все важные (и для современной философии) философские вопросы. Иногда упрекают классическую философию за слишком жесткую установку на рационализм, за утверждение принципа тождественности субъектно-объектных взаимосвязей, что привело к "герменевтическим просчетам" [75]. Однако нам представляется, что это неверное утверждение. Именно

в этот период было сделано очень много в области языкознания в целом и философии языка (проблема интерпретации, философская герменевтика и т.д.) в частности.

§ 6. ОСОБЕННОСТИ РАЗВИТИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

Своеобразие развития философии в России связано прежде всего с тем, что здесь меньшее место было уделено проблемам гносеологии, познанию в целом и пр., а на первый план выходит социально-антропологическая и нравственно-религиозная проблематика. "За исключением небольшой группы правоверных кантианцев, русские философы очень склонны к так называемому онтологизму при разрешении вопросов теории познания, т.е. к признанию, что познание не является первичным и определяющим началом в человеке" [76]. Это позволяет объяснить факт тесного переплетения в России литературы, публицистики и философии. Это же придает импульс развитию социально-антропологической философии, в центре которой стоит учение о смысле жизни, месте человека в обществе и истории, о путях развития истории.

Временем появления философии в России в ее современном значении, как отмечают многие исследователи (назовем хотя бы такие имена, как В.В. Зеньковский (1881 - 1962), А.И. Введенский (1856-1925), Э.Л. Радлов (1854-1928), Г.Г. Шпет (1879-1937), А.Ф. Лосев (1893-1988)), можно считать 1755 г. - год основания

Московского университета, т.е. эпоху Просвещения. Однако это не означает, что до этого периода философия в России отсутствовала. В развитии русской философии можно выделить следующие этапы.

"Подготовительный период", или "пролог", - XIV-XVIII вв. Зеньковский указывает на сборник "Диоптра" (1305), в котором уже выдвигаются и обсуждаются философские вопросы. До эпохи Петра Великого в русской философии решение проблем было проникнуто духом мистического реализма и интуитивными озарениями. Философствующий человек этого периода реализует свои мысли в собственных деяниях и поведении. Он знает истину, он постиг ее. Это отличает его от обычных людей, вызывая у последних самые разные чувства - от восхищения до гнева. Наиболее крупной фигурой до XIX в. является Г.С. Сковорода (1722-1794), который в рамках христианской философии ставит общефилософские проблемы гносеологии, антропологии, метафизики и этики, намечая в то же время пути свободной, отделенной от религии философии.

Период до 70-х гг. XVIII в. характеризуется развитием светской культуры в России под влиянием идей европейского Просвещения и связан с разработкой социальных учений. В это время живут и

действуют такие мыслители, как Татищев, Щербатов, Новиков, Радищев, в трудах которых превалировала социальная и нравственная проблематика.

В этот период выступает и М.В. Ломоносов (1711 - 1765), с одной стороны, как крупнейший ученый и натурфилософ, а с другой - как поэт и религиозный мыслитель. Это был типичный представитель эпохи Просвещения, получивший строгое научное образование и познакомившийся не только с трудами, но и с самими мыслителями Европы данного периода, такими, как Г. Лейбниц, Х. Вольф.

Период конца XVIII-XIX в., который А.И. Введенский называет временем "господства немецкого идеализма", характерен наиболее бурным развитием философии в России. В это время под влиянием духовных академий получает дальнейшее развитие христианская философия, а под влиянием Московского университета - светская. После войны 1812 года в Москве возникают философские кружки и работают такие мыслители, как В.Ф. Одоевский и П.Я. Чаадаев. Обсуждение перспектив развития России выливается в философскую дискуссию между западниками и славянофилами (А.С. Хомяков, И.В. Киреевский, К.С. и И.С. Аксаковы). Так, Киреевский, в частности, противопоставляет гегелевской философии, которую он считает вершиной развития рационалистического католического духа, философию отцов церкви периода ранней патристики и апостольской церкви. Эта философия и должна стать основой самобытной русской философии, главными моментами которой являются религиозно-нравственные изыскания. Разработкой и интерпретацией философии Гегеля применительно к российским условиям занимаются возникшие гегелевские философские кружки, разрабатывающие социальные аспекты немецкого идеализма (Н.В. Станкевич, М.А. Бакунин, В.Г. Белинский).

В этот период творит А.И. Герцен. Анализ европейской культуры привел его к постановке проблем перспектив развития общества в связи с научно-техническим прогрессом, соотношения философии и науки, их места в обществе и культуре. Революции, прошедшие по всей Европе, и общественные проблемы в самой России порождают консервативное, либеральное и радикальное направления в социально-политической мысли. Под влиянием позитивизма и марксизма работают такие философы, как Н.Г. Чернышевский, П.Л. Лавров, Н.К. Михайловский.

Период начала XX в. характеризуют как "вторичное рождение" или "период систем". Он действительно представляет собой этап классического развития философии, отличающийся созданием больших систем, которые охватывают все стороны бытия и человеческого существования. Здесь прежде всего следует отметить творчество Вл. Соловьева, разрабатывающего вопросы метафизики: учение об идеях и Абсолюте; гносеологию, антропологию и эстетику;

космологию - понятие "Софии". Софийность, соборность, всеединство на долгие годы становятся главными идеями русской философии. Н.Ф. Федоров развивает экзистенциально-антропологическую тенденцию в русской философии. Он обсуждает такие проблемы, как проблема смерти человека и пути воскрешения, бессмертность человека и Космос.

В начале века получают дальнейшее развитие такие направления, как религиозная философия и экзистенциализм (Д.С. Мережковский, Н.А. Бердяев, Л. Шестов), антропологическое направление (князья С. и Е. Трубецкие), трансцендентальная метафизика (П.Б. Струве, П.И. Новгородцев). Философия права, соотношение права, морали и нравственности, роль насилия в общественной жизни, своеобразная критическая переработка гегелевского наследия - проблемы, стоявшие в центре внимания оригинального русского мыслителя И.А. Ильина. И наконец, разрабатываются проблемы феноменологической философии в работах Г.Г. Шпета и А.Ф. Лосева. Особое место занимает в данный период такое направление в русской философии, как метафизика всеединства (Л.П. Карсавин - С.Л. Франк, П.А. Флоренский - С.Н. Булгаков).

В этот период в рамках развития идей Лейбница строит свою метафизику Н.О. Лосский, давая собственное представление о роли интуиции в человеческом познании. Русское неокантианство реализуется в работах И.И. Лапшина, А.И. Введенского, которые разрабатывают гносеологические аспекты данного течения. Позитивизм в России проявляется в трудах В.И. Вернадского и И.И. Мечникова. При этом Вернадский создает свое учение о биосфере, смысл и значение которого становятся понятными лишь в наше время.

Философия XX в. в России проходит под знаком господства идей марксизма (Г.В. Плеханов, А.А. Богданов, В.И. Ленин), в этот период происходит становление философии диалектического и исторического материализма.

После революции в России наступил догматический период бесконечной интерпретации трудов классиков марксизма, а позже марксизма-ленинизма и сталинизма. Все же необходимо отметить, что и в этих условиях философские изыскания в нашей стране не стояли вдали от магистральных линий развития мировой философии, в них обнаруживаются те же течения и тенденции. Попыткой своеобразного ухода от идеологии явилось развитие прежде всего историко-философской проблематики, а также вопросов эпистемологии, логики и философии науки.

1 Далее мы более подробно остановимся на проблеме соотношения философии и мудрости, так как это является составной частью предлагаемой нами модели понимания философии и ее особенностей.
2 Соколов В.В. Предмет философии в исторической перспективе//Вопросы философии. 1986. № 11. С. 6.
3 Фрейденберг О.М. Миф и литература древности. М., 1978. С. 21-22.
4 Там же. С. 21.
5 Там же. С. 54.
6 Тахо-Годи А.А. Миф у Платона как действительное и воображаемое// Платон и его эпоха. М., 1979. С. 61.
7 Фрейденберг О.М. Указ. соч. С. 57.
8 "Единично-множественные тотемы схватываются друг с другом в словесно-действенном поединке. Как показывает "Иллиада", перед каждой схваткой двух "героев" происходит их словесное единоборство...Один "герой" олицетворяет аспект "преисподней", другой - "неба". В иной метафористике это не битва, а спор, "прение" (препирательство) жизни и смерти в форме перебрасывания камнями или словами (вопросами и ответами, "да" и "нет")". Там же. С. 57.
9 Это свидетельствует о том, что поэтическое чувство ритма и рифмы является прирожденным свойства человеческого сознания. Поэтому прав был К. Ясперс, говоря о прирожденной философичности внешне наивных детских вопросов и ответов. Ритмичность ответа позволяет ребенку сократить рефлектирующий путь рассуждения. Взрослому человеку осуществить это уже сложнее.

10 Имеется в виду само стремление философии к рациональности. В этом смысле любая самая иррационалистическая философская система по существу рациональна, так как, в отличие от веры, апеллирует к разуму, обосновывая и доказывая свои утверждения.
11 Гегель Г.-В.-Ф. Лекции по истории философии. Кн. первая. С. 98.
12 Ясперс К. Истоки истории и ее цель// Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 32-33.
13 Гегель Г.-В.-Ф. Указ. соч. С. 143-144.
14 Там же. С. 145. В том же духе высказывается Г.Г. Шпет: "Именно Восток есть родина мудрости, всяческих сказок, сказаний и мифов. Восток их переживает, ими питается и в них выражается. Он не знает, что такое рефлексия; умственная жизнь для него - нечто чуждое; он с трудом отличает ее от тяжелого физического труда, он отдыхает, когда от него не требуют умственного напряжения; умственная лень - его природа и добродетель" (Шпет Г.Г. Философские этюды. М.,1994. С. 228-229).
15 Боннар А. Греческая цивилизация. Т. 1. От Илиады до Парфенона. М., 1992. С. 32.
16 Агон (греч.) - борьба, состязание. Подробнее см.: Зайцев А.И. Культурный переворот в Древней Греции. VIII-V вв. до н.э. Л., 1985. Глава II.
17 "Об Эмпедокле рассказывали, что он, желая уверить окружающих, будто он взят богами на небо, покончил жизнь самоубийством, тайно прыгнув в жерло Этны... Авантюрист II в. н.э. Перегрин, как рассказывает Лукиан, всю жизнь стремился заставить о себе говорить любыми способами и, наконец, торжественно сжег себя, желая уподобиться взошедшему на костер Гераклу... Об Алквиаде Плутарх сообщает, что он изуродовал дорогую и красивую собаку, отрубив ей хвост, чтобы афиняне говорили именно об этом его поступке..." (Зайцев А.И. Указ. соч. С. 78-79).
18 См.: Лосев А.Ф. История античной философии. М., 1989. С.13.
19 А.И. Зайцев приводит следующие факты из древних источников: "Насмешки Архилоха довели до самоубийства дочерей Ликамба... Полигар повесился, не выдержав насмешек в комедии... О Пифагоре сообщают, что он перестал делать своим ученикам внушения иначе как наедине, после того как один из них, которому он сделал выговор в присутствии других, повесился" (Зайцев А.И. Указ. соч. С. 80-81).
20 Боннар А. Указ. соч. С. 19-20.
21 Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. М., 1989. С. 197.

22 Лосев А.Ф. Указ. соч. С. 75.
23 Реале Д., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Т. 1. Античность. СПб., 1997. С. 179.
24 См.: Чанышев А.Н. Курс лекций по древней и средневековой философии. М., 1991. С. 77.
25 Лосев А.Ф. Указ. соч. С. 95.
26 Чанышев А.Н. Указ. соч. С. 295.
27 Там же. С. 318.
28 "Диоген передает рассказ Посидония о Пирроне, который при виде свиньи, спокойно питавшейся во время морской бури, когда весь корабль был охвачен страхом, заметил: и философу следовало бы пребывать в такой безмятежности" (Шпет Г.Г. Философские этюды. М., 1994. С. 182).
29 Чанышев А.Н. Указ. соч. С. 150.
30 Иммануила Канта пролегомены ко всякой будущей метафизике, могущей возникнуть в смысле науки. Перевод Вл. Соловьева. М., 1993. С. 31.
31 Лосев А.Ф. История античной философии в конспективном изложении. М., 1998. Поздний эллинизм. С. 37.
32 Там же. С. 187.
33 См.: Лосев А.Ф. История античной философии в конспективном изложении. Поздний эллинизм. С. 87-89.
34 См.: Реале Д., Антисери Д. Указ. соч. С. 29.
35 Цит. по: Реале Д., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. 2. Средневековье. С. 32.
36 Там же.
37 Цит. по: Реале Д., Антисери Д. Указ. соч. С. 48.
38 Чанышев А.Н. Указ. соч. С. 374-375.
39 Указ. соч. С. 432.

40 Цит. по: Реале Д., Антисери Д. Указ. соч. С. 45.
41 Цит. по: Коплстон Ф.Ч. История средневековой философии. М., 1997. С. 85.
42 Рассел Б. История западной философии. М., 1959. С. 434.
43 Коплстон Ф.Ч. Указ. соч. С. 203-204.
44 Соколов В.В. Средневековая философия. М., 1979. С. 329.
45 Там же. С. 334.
46 Цит. по: Коплстон Ф.Ч. Указ. соч. С. 211.
47 Там же. С. 214.
48 Цит. по: Коплстон Ф.Ч. Указ. соч. С. 219.
49 Соколов В.В. Указ. соч. С. 349.
50 Там же. С. 346.
51 Коплстон Ф.Ч. Указ. соч. С. 222.
52 Там же. С. 232.
53 Соколов В.В. Указ. соч. С. 397.
54 См.: Попов П.С, Стяжкин Н.И. Развитие логических идей от античности до эпохи Возрождения. М., 1974. С. 168.
55 Там же. С. 169.
56 Коплстон Ф.Ч. Указ. соч. С. 287.
57 Знаменитая "бритва" Оккама имеет более широкое и более значимое с философской точки зрения толкование. Принцип, требующий отказа умножения без надобности сущностей и соответствующих им понятий, направлен прежде всего

против пустого схоластического теоретизирования, против бесплодной игры в понятия, за которыми могут скрываться пустота и бессмыслица.
58 Попов П.С, Стяжкин Н.И. Указ. соч. С. 178.
59 Чанышев А.Н. Указ. соч. С. 492.
60 Рассел Б. Указ. соч. С. 455.
61 Реале Д., Антисери Д. Указ. соч. С. 137.
62 Швырев В.С. Проблема отношения науки и метафизики в современной англоамериканской философии науки // Проблемы и противоречия буржуазной философии 60-70-х годов XX века. М., 1983. С. 30-31.
63 Немецкий ученый, служил профессором еврейского языка в Витенбергском университете до тех пор, пока его не разыскал Ф. Меланхтон, который, как известно, был ближайшим соратником Мартина Лютера и после смерти Лютера возглавил Реформацию. Фактически Флациус стал теоретическим вдохновителем движения. Главный труд - "Ключ к истолкованию Священного писания".
64 См.: Соколов В.В. Европейская философия XV-XVII веков. М., 1984. С. 41-64.
65 В нашей литературе данная модель была предложена М.К. Мамардашвили, Э.Ю. Соловьевым, В.С. Швыревым в статье "Классика и современность: две эпохи в развитии буржуазной философии" (Философия и наука. М., 1972). Модель интересна и эффективна для сравнительного анализа современной и классической философии, этих двух эпох мышления, и широко используется в нашей литературе (см., например: Введение в философию. Ч. 1. М., 1989. С. 282-285; История современной зарубежной философии. Компаративистский подход. СПб., 1997. С. 51-55). Мы также уже использовали эту модель в предыдущем учебнике, правда, несколько модернизировав ее (см.: Кузнецов В.Г., Миронов В.В., Момджян К.Х. Философия. М., 1996).
66 Мамардашвили М.К,, Соловьев Э.Ю., Швырев В.С. Классика и современность: две эпохи в развитии буржуазной философии//Философия и наука. М., 1972. С. 30-31.
67 Гегель. Энциклопедия философских наук. Т. 1. М., 1974. С. 99.
68 Мамардашвили М.К., Соловьев Э.Ю., Швырев В.С. Указ. соч. С. 40.
69 Там же. С. 46.
70 Там же. С. 57.
71 Декарт Р. Избр. произв. М., 1950. С. 272.
72 Там же. С. 428.
73 Соколов В.В. Указ. соч. С. 281.
74 Кант И. Соч. Т. 4. Ч. 1. М., 1965. С. 414.
75 См., например: История современной зарубежной философии. Компаративистский подход. СПб., 1997. С. 53.
76 Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 1.4. 1. Л., 1991. С. 15.

ГЛАВА 2
ОСНОВНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

§ 1. КРИЗИС "КЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ" И СОВРЕМЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ

Для классической философии, несмотря на различие философских систем, характерна общность понимания целей и задач философии. В современной философии, напротив, на первый план выходят различия, общефилософский стержень разрушается, происходит выделение и локализация отдельных философских проблем, которые оформляются в самостоятельные направления. Не случайно с конца XIX и в начале XX в. возникает множество философских направлений с приставкой "нео-", которая, с одной стороны, обозначала генетическое родство с исходными философскими системами, а с другой, напротив, - подчеркивала свое отличие от классических философских схем.

Развитие философии в этот период во многом определяется социокультурными процессами, особенно резким возрастанием роли науки, постепенно занимающей в системе общечеловеческой культуры лидирующую позицию, которую до этого момента занимала религия [1]. Культура "раскалывается" на тех, кто выступает за научно-технический прогресс, и тех, кто против него.

В одном случае научное знание объявляется наивысшей культурной ценностью, с которой должны соизмерять свое содержание все иные формы духовного освоения бытия. Данную мировоззренческую позицию мы обозначаем как сциентизм. Идеалом для сциентизма выступают наиболее развитые естественные и математические науки.

Этой позиции противостоит антисциентизм, подвергающий науку широкой критике и как социальный институт, и как форму постижения мира, рассматривающий ее как "демона, выпущенного из бутылки" и угрожающего существованию самой человеческой цивилизации. В качестве альтернативы науке, научному познанию, в некоторых случаях даже вообще рациональному взгляду на мир, здесь выдвигаются различного рода вненаучные или внерациональные (иррациональные) способы постижения бытия. Наука объявляется несостоятельной не только в постижении Истины в самом высоком смысле, но и в решении проблем сущности человека, его взаимоотношений с другими людьми и с миром в целом.

Явная взаимосвязь указанных ценностных ориентаций, базирующаяся на одинаковом представлении о сущности науки, переводит проблему в несколько иную плоскость. Сциентизм и антисци-

ентизм оказываются противоположными, но одновременно неразрывными сторонами современной культуры, пронизывающими все ее уровни от обыденного сознания до форм различного рода теоретических рефлексий. Дилемма "сциентизм-антисциентизм" - не только важнейший признак современной культуры, но и ключ к пониманию тех новых проблем, которые в ней возникли. Это своеобразная модель некоторых

предельных ситуаций, связанных с предчувствием тенденций развития науки, либо способствующих развитию общества и человека, либо ведущих к их гибели.

Согласно классическому идеалу научности, познавательная деятельность рассматривалась как особый общекультурный феномен, целью которого был поиск истины, причем подразумевалось, что эта истина может быть познана окончательно. Это была фактически философская позиция, базирующаяся на оптимистической вере в силу рационально-теоретического постижения мира.

Философия здесь еще не вступает в глобальное противоречие с наукой. Познание мира осуществляется единым фронтом, и наука воспринимается как один из путей познания. Даже математика, эталон науки, не противостоит философии. Напротив, философию пытаются моделировать по математическому образцу. Хотя именно здесь закладывается традиция негативного отношения ученых к спекулятивным конструкциям и формируется внутринаучная установка на то, что создаваемая теория не нуждается ни в субъекте, ни в описании путей достижения научного результата, важен лишь результат [2].

В постклассический период сильная дифференциация наук приводит к уничтожению образа науки как целостного образования. И если науку вообще (в ее классическом варианте) можно было относить к культуре, то разнородные научные дисциплины в общекультурную парадигму уже не вписывались. В науках начинает господствовать принцип относительности, который выступает не только как внутринаучное явление, но имеет более широкое мировоззренческое значение.

Перечисленные изменения внутри самой науки изменяют ее образ в общественном сознании. Становится ясным факт относительности научных идеалов. Наука перестает восприниматься как нечто, имеющее общую цель с другими способами духовного постижения мира. А соединение науки с техникой и ее ориентация на практическое овладение миром приводят к мысли, что наука вообще лежит за пределами культуры.

Агрессивное проникновение науки во все сферы жизни общества и человека, реализующееся в своеобразном "научном империализме", формирует в общественном сознании ее своеобразный демонический образ. Если духовная культура постигает мир, не разрушая, а интегрируясь в него, то наука, вмешиваясь в природу, во взаимоотношения людей, напротив, направлена на конечное овладение миром и его изменение, угрожая в некоторых случаях его существованию.

Процесс институализации современной науки также влияет на образ ее восприятия в человеческом сознании.

Раньше наука вписывалась в парадигму любой творческой деятельности, где центральным звеном был человек, индивид. Научное творчество носило глубоко индивидуальный характер и в некоторых случаях не отделялось, например, от художественного творчества. В современный период необходимость решения конкретных практических задач потребовала создания особых искусственных условий для реализации научного творчества. Выбор предмета исследования, вообще интересов ученого стал в большей степени детерминироваться общественными запросами, чем его внутренними индивидуальными устремлениями. Вместо гения-одиночки - институт, вместо личных озарений - кропотливая работа группы людей, вместо зачастую случайной тематики - целенаправленное исследование и т.д.

В этих условиях меняется характер научного труда: важным становится не столько сам творческий процесс, сколько организация его как таковая, обеспечение работы данного коллектива, что требует распределения функций. Коллектив гениев вряд ли совершит открытие в современной науке. Более того, сама научная задача может быть расчленена на отдельные компоненты, исполнители которых могут и не знать об общем плане и цели научного исследования.

От ученого уже не зависит характер реализации результатов его открытий, и он в меньшей степени чувствует ответственность за их практическое использование. Современная наука стремительно удаляется от системы традиционных ценностей, в

которой гуманитарное знание рассматривалось как часть научного познания. "Духовный мир западной интеллигенции все явственнее поляризуется, все явственнее раскалывается на две противоположные части... На одном полюсе - художественная интеллигенция, которая случайно, пользуясь тем, что никто этого вовремя, не заметил, стала называть себя просто интеллигенцией, как будто никакой другой интеллигенции вообще не существует... на другом - ученые... Их разделяет стена непонимания, а иногда... даже антипатии и вражды... У обеих групп странное, извращенное представление друг о друге" [3].

Представители гуманитарных и естественных наук живут как бы в разных социальных измерениях, с разными ценностными ориентирами, мотивами и ожиданиями. В этой ситуации прежде всего антисциентистски настроенные мыслители выдвигают тезис о "кризисе" или даже "гибели" культуры. Действительно, приращение культурных ценностей должно опираться на традиции, а в современное время эти традиции изменяются столь стремительно, что это часто происходит за период жизни одного человека. Причем в наиболь-

шей степени это касается системы коммуникации между людьми, т.е. системы общения, где культурные традиции как бы реально "живут". На протяжении только одного столетия человечество переходит от письма и устного творчества к компьютерному общению, от устных разговоров и бесед - к общению с помощью различных телекоммуникационных средств. Причем темпы этих изменений все время нарастают. А поскольку в основе таких изменений лежат научные открытия, то это и дает повод для обвинений в адрес науки. На самом деле понятие "кризис" культуры фиксирует лишь резкое увеличение скорости разрушения старых ценностей, сжатие временных рамок этого процесса, что не позволяет новым явлениям и открытиям адаптироваться к традиционной системе культуры. Если бы этот процесс шел постепенно, то культура как бы "привыкала", впитывала и отбирала новые ценности, гармонично сочетая их с традиционными.

Дилемма "сциентизм-антисциентизм" выступает как модель, с помощью которой мы можем описать сегодняшнюю ситуацию в культуре, выявить место в ней науки и рассмотреть взаимоотношения последней с другими элементами культуры, т.е. предложить широкий философско-культурологический подход, учитывающий как личностное восприятие феномена науки на уровне обыденного сознания, так и осознание его на уровне философской рефлексии. На всех уровнях современного общественного сознания сталкиваются два образа: наука воспринимается либо как демон, выпущенный из бутылки, угрожающий самой сущности человеческого существования, либо, напротив, как сила, обеспечивающая прогресс цивилизации. В любом случае это прежде всего особого рода внешняя сила, будь то сила Франкенштейна или Прометея.

Все это происходит на фоне усиления роли обыденного (или массового) сознания в современной культуре.

Обыденное сознание "отражает объективную реальность не только посредством общезначимых понятий и категорий, но и более непосредственно: через личностно-экзистенциальные образования (личностные смыслы), в том числе и неосознаваемые, смутно переживаемые состояния, такие, как чувства сомнения, тревоги, напряженности, неудовлетворенности и т.д." [4]. Человек неосознанно, на уровне экзистенциальных переживаний оценивает те изменения, которые происходят в культуре. Эти оценки не всегда удается вербализировать, и они действительно могут выступать в виде чувства боязни или опасности, например, перед лицом научно-технического прогресса. В то же время чувства человека могут значительно опередить рефлексивные размышления, представив реальную ситуацию в более яркой, символической форме. Более того, в плане воздействия на индивидуальное сознание человека такого рода экзистенциальные интерпретации носят "повелительный характер".

Такого рода предчувствия могут соединяться в общественном сознании в общее ощущение, в некое коллективное чувство. И тогда личностно-экзистенциальные переживания (сомнение, страх, тревога и т.д.) становяться достоянием каждого и проявляются во всех явлениях духовной жизни, будь то наука или искусство, религия или философия. Происходит социально-психологическое закрепление данных настроений в виде особых систем ценностей, которые люди уже впитывают как достояние данной культуры, которые становятся мощнейшим фактором развития всей культуры, влияя на изменения ее основных тенденций.

Сциентизм, возникнув как ценностная установка на абсолютно "положительный" образ науки и техники, реализуется затем как более широкая социокультурная ориентация, основанная на абсолютизации рационального познания с одновременным принижением иных форм духовного освоения бытия.

Антисциентизм, возникнув на базе негативной интерпретации науки, становится социокультурной ориентацией, которая связана с абсолютизацией внерациональных форм постижения мира. На философско-теоретическом уровне это выглядит как обоснование положения о том, что духовное постижение бытия, сущности человека недостижимы на пути рационального познания, которое слишком ограниченно, не может отразить противоречивости и многообразия мира и нивелирует роль человека как особого экзистенциального бытия. Наука как объект критики здесь может отойти на второй план, уступив место своеобразному экзистенциально-пессимистическому настроению в оценке перспектив развития общества и культуры, избравших путь технологической эволюции.

Мы полагаем, что распад классических схем философии на рубеже XIX-XX вв. и возникновение основных современных философских направлений могут быть эффективно проанализированы сквозь призму дилеммы сциентизма и антисциентизма.

§ 2. СЦИЕНТИСТСКИЕ НАПРАВЛЕНИЯ В СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

Возникновение сциентизма в философии можно проследить на примере распадения кантовской философии и возникновения различных школ неокантианства. Так, в марбургской школе, наиболее крупными представителями которой выступают Г. Коген (1842-1918), П. Наторп (1854-1924), Е. Кассирер (1874-1945), получают дальнейшее развитие антипсихологические установки кантовской философии. Философия трактуется здесь как рационально-теоретическая форма мышления, способная выступать в качестве науки и отвечать соответствующим критериям. Наука для ее представителей - высшая форма человеческой культуры, она оли-

цетворяет разум как таковой, точнее, разум находит в науке свое истинное прибежище. Разумность, рациональность отождествляется с научностью, разум абсолютизируется, мышление объявляется единственным критерием определения объекта (Коген). В результате логика развертывания научной мысли переносится на

логику развития действительности, а построение точной науки делается образцом для построения философии.

Сходную позицию в этом вопросе занимает и позитивизм. По мнению О. Конта, философия, если она хочет быть научным познанием, должна отказаться "от исследования происхождения и назначения существующего мира и познания внутренних причин явлений и стремиться, правильно комбинируя рассуждения и наблюдения, к познанию действительных законов явлений... Объяснение явлений есть отныне только установление связей между различными явлениями и несколькими общими фактами, число которых уменьшается по мере прогресса науки" [5].

На первый план в концепциях неопозитивизма выходит проблема выработки эффективных методов различения научного и ненаучного знания, а значит (поскольку важнейшим элементом науки выступает теория, язык), различения научных и ненаучных высказываний.

Уже Л. Витгенштейн задает такую модель понимания науки, которая основана на "отождествлении структуры классической экстенсиональной логики со структурой всего научного знания и определенного гносеологического истолкования элементов этой структуры" [6]. В результате в качестве эталона науки выступает формальная логика. При этом утверждается, что эмпирическое знание дано человеку в чувственном восприятии и познание здесь возможно с абсолютной достоверностью. Теоретическое же знание в свою очередь сводится к эмпирическому. Таким образом, функции науки можно свести к описанию явлений, а роль философии - к анализу языка научной теории. "Цель философии - логическое прояснение мыслей. Результат философии - не некоторое количество "философских представлений", но прояснение предложений" [7].

По мнению Л. Витгенштейна, любое высказывание, имеющее смысл, должно быть сводимым к атомарным предложениям, которые в свою очередь являются лишь описаниями. Понятно, что философские (метафизические) высказывания свести к атомарным и эмпирически проверяемым предложениям нельзя, поэтому они, по мнению философа, должны быть отнесены к разряду псевдовысказываний, которые, с позиции научного анализа, лишены всякого значения, а значит, бессмысленны. Позже К. Поппер подчеркнет, что данный метод Л. Витгенштейна сводится к верификации предложений с помощью предложений наблюдения, что "приводит к уничтожению не только метафизики, но также самого естествознания, ибо законы природы столь же несводимы к высказываниям

наблюдения, как и рассуждения метафизиков" [8]. Таким образом, философия не имеет перед собой научной цели в виде стремления к истине, а следовательно, она не может считаться наукой, хотя и может способствовать прояснению истины.

Дальнейшее сужение сферы применения философии реализуется в принципе верификации. Предложение считается, научным, если оно верифицируемо, т.е. если его следствия не противоречат базисному знанию, которое представляет собой совокупность протокольных предложений, достоверных описаний опытных данных. "Но что тогда вообще остается для философии... То, что остается, - это не предложения, не теория, не система, а только метод, а именно: метод логического анализа... он служит здесь для устранения не имеющих значения слов, бессмысленных псевдопредложений" [9]. Р. Карнап, осознавая узость такого критерия, отмечает, что такой критерий позволяет сделать вывод относительно эмпирического значения тех или иных предложений, но это вовсе не означает, что предложения, не имеющие этого значения, не имеют какого-то иного смысла.

С помощью принципа верификации неопозитивизм пытается построить истинную модель науки. Однако уже с самого начала такая модель оказывается очень узкой, так как заставляет отказаться от общих предложений науки, законов, достоверность которых нельзя обосновать с помощью верификации. Полное ее проведение возможно лишь в искусственном языке. Кроме того, несмотря на то что неопозитивизм всегда выступает от имени науки как таковой, его методологическая программа значительно отличалась от реальной науки. "Методологические конструкции логических

эмпиристов никогда не рассматривались как отображение реальных научных теорий и познавательных процедур. В них скорее видели идеал, к которому должна стремиться наука" [10].

Р. Карнап, исследуя языковые структуры науки, пришел к выводу, что в них одновременно присутствуют два типа высказываний. Это, во-первых, высказывания, составляющие каркас научной системы, т.е. ее теоретическая часть; такие высказывания носят осмысленный характер. И во-вторых, общие высказывания, составляющие неосмысленный блок знания, т.е. философские высказывания. Одновременно в языке науки присутствуют термины, которые несводимы к терминам наблюдения. В результате неопозитивизм сам стал отказываться от жесткого проведения принципа верификации, "ослаблять" его. В частности, было предложено считать предложение верифицируемым, если существует логическая возможность его проверки. Затем вводится принцип физической возможности верификации. "Но в этом случае мы вынуждены признать бессмысленными все предложения, говорящие о непредставимых вещах - о четырехмерном пространстве, об ангстремах, парсеках и т.п." [11]. Получается, что из науки следует выбросить все высказывания, связанные с описанием идеализированных объектов, на которых основаны научные теории.

69

Таким образом, оказалось, что выдвигаемые критерии научности слишком узки даже для описания самой науки, так как таковое описание невозможно осуществить без решения общих познавательных, философских вопросов (проблема истины и ее критериев, соотношение разных типов истинности и т.д.). "Осознание того, что представляет собой научное знание, каков тип того отношения человека к действительности, субъекта к объекту, на котором основывается наука как форма сознания, - эти кардинальные вопросы самосознания науки являются предметом философского анализа, и только философия способна их ставить и решать" [12]. В рамках неопозитивистской программы "развести" науку и философию как принципиально противоположные формы знания оказалось невозможным, так же как и объяснить специфику философского знания, исходя из узкой модели науки.

Внутри неопозитивизма возникает идея своеобразной "реабилитации" метафизики, которую пытается осуществить К. Поппер, с именем которого связывают постпозитивистское направление в современной философии. Поппер подвергает критике неопозитивистский принцип верификации с общих философских позиций, ставя вопрос о природе рациональности в целом и механизмах развития научного знания. С точки зрения Поппера, принцип верификации в качестве критерия для определения научности или ненаучности теории не выдерживает никакой критики и представляет собой искусственное построение, не имеющее отношения к проблеме установления истины. Фактически философ ставит проблему соотношения абсолютной и относительной истин. Действительно, человек лишь объявляет истинным некоторое полученное им знание на основании им же выдуманных критериев. Однако "ни непротиворечивость, ни подтверждаемость эмпирическими данными не могут служить критерием истины. Любую фантазию можно представить в непротиворечивом виде, а ложные верования часто находят подтверждение" [13]. Таким образом, истина не столько выявляется человеком раз и навсегда (согласно каким-то критериям), сколько представляет собой некоторую цель, которая оправдывает само научное познание. Ученый стремится к истине, он должен быть уверен в ее достижении. Для этого конструируются различного рода критерии истинности, которые заведомо носят либо предметный, либо, напротив, самый общий характер. Принцип верификации и является одним из искусственно сконструированных критериев. Выполнить его несложно, так как наука вращается в выдуманном логическими позитивистами методологическом кругу и мир оказывается "наполнен верификациями".

70

По мнению Поппера, философия и наука представляют собой совершенно различные образования и в качестве критерия их различения должен выступать не принцип верификации, а принцип фальсифицируемости научных теорий. "Полная обоснованность и достоверность в науке недостижимы, а возможность частичного подтверждения не

может отличить науку от ненауки" [14]. Философ же осознает недостижимость истины, а значит, и условность критериев ее подтверждения. Поэтому, с этой философской позиции, путь к истине в науке есть постоянное отбрасывание ложных знаний (включая и положения науки, ставшие неистинными). Теория считается научной, если класс ее потенциальных фальсификаторов не пуст, например теория относительности А. Эйнштейна. Чем больше класс потенциальных фальсификаторов, тем в большей степени теория фальсифицируема, т.е. тем в большей степени она несет истинную информацию о мире. И напротив, тем в меньшей степени она говорит о реальности. В качестве примера последнего Поппер приводит философскую концепцию марксизма. Изначально эта концепция обладала признаками научности, так как ряд ее высказываний подвергался хотя бы возможности опровержения. Однако при обнаружении противоречащих фактов ее попытались "спасти" (тем самым нарушая принцип фальсифицируемости) путем объяснения противоречащих теории фактов в рамках новой более широкой концепции (марксизм-ленинизм) [15].

Если последовательно проводить аргументацию К. Поппера, то данная методологическая установка, как и критикуемая им программа логических эмпиристов, противоречила истории и самой логике развития науки, в которой ученые как раз во многих случаях пытаются "спасти" теорию, когда она приходит в столкновение с новыми фактами. В качестве одного из методов такого "спасения" как раз и выступает ее предметное расширение или изменение системы ее гносеологических предпосылок. Как отмечает Т. Кун, ученый никогда не рассматривает аномалии как контрпримеры. Они "могут в лучшем случае помочь возникновению кризиса или, более точно, усилить кризис, который давно уже наметился... Ученые "будут изобретать бесчисленные интерпретации и модификации их теорий... для того чтобы элиминировать явное противоречие" [16].

Наконец, философия, по Попперу, конечно, не может быть наукой, так как ее высказывания неопровержимы; но это вовсе не означает (как утверждают логицисты), что ее высказывания бессмысленны. Принцип фальсифицируемости лишь проводит "демаркацию" между философией и науками и вовсе не отбрасывает саму систему философских знаний как ненужную и бессмысленную. Более того, экзистенциальные высказывания, которыми оперирует философия и которые сами по себе, конечно, не фальсифицируемы, могут быть тем не менее фальсифицированы вместе с теорией, составной частью которой они являются. И тогда "экзистенциальное высказывание может увеличивать эмпирическое содержание всего контекста: оно может обогатить теорию, к которой принадлежит, и

увеличить степень ее фальсифицируемости, или проверяемости. В этом случае теоретическая система, включающая данное экзистенциальное высказывание, должна рассматриваться как научная, а не метафизическая" [17].

Таким образом, философия, и в этом одно из ее значений, стимулирует научный прогресс, несмотря на то что представляет собой умозрительную систему. Метафизические идеи указывают направления и тенденции развития науки. "От Фалеса до Эйнштейна, от античного атомизма до декартовских рассуждений о природе материи, от мыслей Гильберта и Ньютона, Лейбница и Бошковича по поводу природы сил до рассуждений Фарадея и Эйнштейна относительно полей сил - во всех этих случаях направление движения указывали метафизические идеи" [18]. Необходимость философии связана также и с психологическими причинами. Ученый должен верить в свою творческую деятельность и в возможность постижения истины. Следовательно, он должен верить в те умозрительные построения, с которых начинается построение научной теории и которые могут быть "весьма неопределенными" и "неоправданными с точки зрения науки", носить "метафизический характер" [19]. Философия не имеет, конечно, специфического метода исследования, но она основана на общем методе, который Поппер обозначает как "метод рациональной дискуссии" [20]. И именно для философии он приобретает особое значение, ибо она может участвовать в любых дискуссиях, тогда как ученый ограничен рамками своего предмета.

Таким образом, "реабилитация метафизики" К. Поппером, безусловно, имела место, но не в решении проблемы сущности философии, которая трактуется им в типично сциентистском духе. Предмет философии им резко ограничивается, в данном случае

сводится к выполнению ею критической функции. Самое большее, на что способна философия, - это быть умозрительной предпосылкой формирования научных идей. Поэтому, как отмечает М. Вартофский, "Поппер, в сущности, лишь модифицирует позитивизм, расширяя его представления о том, что считать осмысленным... хотя Поппер и признает эвристическую и методологическую ценность метафизической традиции, он не может понять, почему она имеет эту ценность" [21]. Основное его достижение в этой области - это более широкое обоснование рациональности, позволяющее и философию рассматривать как вид рациональной деятельности и не сводить последнюю только к эмпирическим критериям. По замечанию П. Раймонда, "Поппер воскрешает идеализм... превращая логический эмпиризм в философский эмпиризм, и теряется в понимании отношений, выраженных теориями" [22].

Важнейшая заслуга К. Поппера заключается в своеобразном "расшатывании" логического эмпиризма, показе зыбкости тех критериев научности, которые предлагаются его представителями, что привело к более широкому контексту исследования как самой науки,

так и ее связи с философией. В рамках аналитической традиции вновь начинает обсуждаться проблема общей рациональности, научной рациональности и ее соотношения с другими способами и формами духовного освоения бытия.

Поскольку, по Попперу, как мы отмечали выше, истина представляет собой некоторую цель, к которой мы приближаемся путем отбрасывания ложных знаний, то в основе научной рациональности должна лежать критика как метод, позволяющий избавиться от неистинного знания. Это не дает нам представления об истине как таковой, но расчищает путь к ней. В этом "расчищении" и состоит смысл научной рациональности, которая не гарантирует достижения истины, но обеспечивает вечность процесса познания. "Последовательный критицизм должен обойтись без характерных для классического мышления гарантий или, вернее, без действующих в нем иллюзий возможных гарантий" [23].

Так, в западной методологии возникает течение критического рационализма, который основан на критике классической модели научной рациональности как попытки выработки некой "чистой" модели, верной для всех и во все времена. Рациональность, утверждают представители данного направления, определяется всем социокультурным контекстом, поэтому вместо абсолютного обоснования знаний необходимо предложить систему альтернативных решений, локальных моделей объяснения. Рациональное объяснение того или иного явления в таком случае есть акт свободного выбора. Но при этом следует осознавать, что такая тотальная познавательная установка должна сопровождаться и тотальной критикой тех ошибок и заблуждений, которые сопровождают научное познание [24].

Представители критического рационализма считают, что можно создать некую общую модель научного рационализма и с ее помощью осуществить демаркацию научного и ненаучного знания, объяснить историю науки и те проблемные ситуации, которые в ней возникают. Такая модель должна представлять собой не некое завершенное образование, а открытую систему, своеобразную поисковую программу. Научная рациональность, таким образом, должна выступать не как характеристика научных результатов "задним числом", а как некое направляющее начало научной деятельности. Таким образом, модель научной рациональности должна выполнять две функции. Функцию чисто логическую, которая устанавливает соответствие рационального знания нормам логики. И функцию методологическую, соотносящую конкретный научный опыт и принятый идеал рациональности. В сциентистском духе в качестве идеала научной рациональности предлагается физико-математическая модель научной теории.

Такой подход является, по существу, противоречащим науке, в истории которой можно найти много примеров нечеткого определения критериев научности, и тем не менее оказывается, что именно

эта нечеткость является условием развития знаний. Американский математик М. Клайн убедительно показывает, что даже в такой точной науке, как математика, нельзя ориентироваться на некую абсолютизированную, раз и навсегда созданную конструкцию рациональности. Ссылаясь на слова Вейля, он говорит, что "математика - это один из видов творчества", которое во многом подобно "музицированию" или "литературному творчеству", и "прогнозирование его исторических судеб не поддается рационализации" [25].

Поскольку общая модель научной рациональности должна быть основана на обобщении всех существующих научных теорий, ее создание объявляется задачей философии: "Собственной и, может быть, единственной задачей философии, которая последовательно ориентируется на науку, на исследование, является создание единого и всеохватывающего определения соотношения всех научных теорий и способов объяснений, при помощи которых частная теория исследования материи становилась бы универсальной теорией действительного" [26]. Главным методом построения подобной общей модели выступает опять же тотальная критика. Поэтому сущностью философии, если она стремится быть научной или хотя бы приблизиться к данному идеалу, выступает критика.

Философская деятельность есть по преимуществу деятельность критическая, но метод этой критики видоизменяется в зависимости от области исследования и специфики конкретного философского мышления.

Поэтому, например, в основе философской критики Платона стоит диалектика, у Бергсона это интуиция, у Гуссерля - феноменологическое описание, у Витгенштейна - раскрытие бессмыслицы языковых выражений. Философ не имеет метода, характерного для всей философии, но "вправе использовать и использует любой тип критического обсуждения, обещающий прояснить вставшие перед ним проблемы" [27].

Но даже в этой области своего применения философия должна ограничивать свое участие в дискуссиях проблемами, которые по тем или иным причинам пока еще не поддаются конкретному научному решению. Именно этим объясняется так называемая "вечность" философской проблематики, которая обеспечивается, отмечает Дж. Пасмор, возможностью ничем не ограниченных рассуждений. Поэтому философ не должен давать каких-то оценок, но должен заниматься лишь языковым описанием. Цель философии, утверждает другой представитель данного направления, Э. Тугендхат, заключается в переосмыслении онтологических философских высказываний старой метафизики с помощью методов семантической формализации и прояснения семантической структуры философских понятий [28]. П.Ф. Строусон видит задачу философии в прояснении "сети разнообразных конкретных связей, в обращении с которыми мы как существа, взаимодействующие с миром и друг другом, можем обладать практическим мастерством, не имея их ясного теоретического понимания" [29].

Таким образом, представители постпозитивизма, как и всей аналитической традиции, хотя и, по известному выражению К. Поппера, "реабилитируют метафизику", но значительно сужают область ее исследований, определяя ее прежде всего как критический анализ языка научных теорий.

От философии в данных концепциях не остается ничего, кроме логики. Несмотря на достаточно большое временное расстояние их от позитивизма О. Конта, говорящего, что в основе философии лежит наблюдение и установление через него связи между явлениями, аналитическая традиция в гносеологическом плане представляет собой лишь модификацию данной установки, что приводит в конечном счете "к отрицательной исследовательской программе", которая ничего не дает ученым, а лишь стимулирует их скептическое отношение к философии [30].

Выдвигаемые модели научной рациональности являются, по существу, идеализированными конструкциями, оторванными от реальной практики науки, которая опосредствуется иными видами человеческой деятельности и творчества, влияя на них и испытывая их влияние на себе.

Да и сами эти модели создаются в условиях определенного социокультурного конкретно-исторического контекста, а потому являются весьма относительными. Поэтому так же, как невозможно ни от чего не зависящее "чистое мышление", точно так же невозможно выработать эффективную и ни от чего на зависящую модель научной рациональности. Анализ языка, безусловно, является важнейшим средством философского исследования, так как философ имеет дело преимущественно с текстами, т.е. в каком-то смысле со вторичной, идеальной реальностью. Однако языковой анализ даже сам по себе не сводим лишь к критике и уточнению философских понятий.

Сциентистская традиция, которую мы подробно проиллюстрировали на примере неопозитивизма, весьма обширна. Отметим далее еще ряд направлений, которые в той или иной степени можно рассматривать как сциентистские.

Элементы сциентистского понимания природы философского знания присущи структурализму, прежде всего в его французском варианте [31]. Цель философии, считают его представители, заключается в поисках общего основания для естественных и гуманитарных наук. В наибольшей степени их сближает использование языковых структур. Окружающий нас мир, с этой точки зрения, представляет собой как бы совокупность зашифрованных истин. Это мир символики. Причем наиболее символичен обыденный язык, что и проявляется в необозримости интерпретаций смысла слов и выражений этого языка. Необходимо лингвистическими методами находить эти смыслы, "чистые образы" среди многообразия окружающих нас языковых структур.

Поэтому философия должна заниматься только лингвистическим анализом. К науке (но не к научному познанию) могут приближаться лишь некоторые философские концепции, заполняя те области, в которых наука пока неразвита. Однако по мере развития наук конкретно-научные предметные объяснения лишают философские умозрительные построения всякого смысла.

Таким образом, степень научности философии зависит от того, насколько она используется в науках. В этом смысле научная философия возможна только как прикладная дисциплина, и ее место не над науками, а между науками теоретическими (типа физики или математики) и гуманитарными эмпирическими (типа лингвистики), по образцу которых и должна строиться сама философия.

К сциентизму можно отнести и марксизм - философскую теорию, в которой была предпринята попытка целостного рассмотрения бытия, как природного, так и социального. Критически переработав философскую теорию Гегеля, классическую политэкономию Смита и Рикардо и утопический социализм Оуэна, Сен-Симона и Фурье, опираясь на материализм Фейербаха, К. Маркс (1818-1883) и Ф. Энгельс (1820-1895) создают философскую систему, важнейшими частями которой выступают диалектический и исторический материализм, экономическая теория и научный социализм. Исходя из тезиса о примате материального над идеальным, Маркс конкретизирует его применительно к обществу как первичность в конечном счете общественного бытия над общественным сознанием. Соответственно, проблема изменения жизни людей есть прежде всего проблема изменения общественного бытия, в котором центральное место принадлежит экономике. Это приводит к революционным выводам о необходимости насильственной смены экономической формации в результате классовой борьбы, победителем которой должен стать пролетариат, и о построении социалистического, а затем коммунистического общества. Наиболее значительным в данной концепции в философском плане является учение о диалектике и распространение его на исследование всех сторон бытия.

Одновременно именно в марксизме утверждается идея о том, что время философии в ее традиционном значении миновало и ее место занимает высшая стадия в развитии философии - диалектический материализм как наука о наиболее общих законах развития природы, общества и мышления (Ф. Энгельс).

В. И. Ленин (1870-1924) трактует диалектический и исторический материализм как высший этап философского развития, синтезирующий в себе все достижения

предшествующей философии, как наука, с созданием которой уже никакая специальная философия не нужна. Правда, необходимо отметить, что диалектико-материа-

листический подход к исследованию бытия позволяет строить философские концепции и на более гибкой основе. В частности, в современных формах диалектического материализма всячески подчеркивается "двойственность" предмета философии, заключающаяся в том, что она является одновременно и наукой, и ценностно-мировоззренческим отношением к миру.

§ 3. АНТИСЦИЕНТИСТСКИЕ ИНТЕРПРЕТАЦИИ СУЩНОСТИ ФИЛОСОФИИ

Если сциентизм базируется на абсолютизации рационально-теоретических компонентов философского знания, то антисциентизм исходит из того, что важнейшим признаком философии является ее ценностный характер. Истоки антисциентизма можно обнаружить в разделении Кантом теоретического и практического разума и его понимании сущности человека, который никогда не должен выступать в качестве средства чего-либо [32].

В баденской школе неокантианства философия Канта подвергается антисциентистской интерпретации. Наиболее крупными представителями ее являются В. Виндельбанд (1848-1915) и Г. Риккерт (1863-1936). Здесь развивается трансцендентально-психологическое толкование, в котором особое внимание обращается на роль субъекта в процессе познания, и утверждается, что научное познание не является доминирующим фактором культуры, а научные методы, критерии и принципы не могут рассматриваться в качестве абсолютного эталона для других форм познавательной деятельности. Во взаимоотношениях объекта и субъекта гораздо важнее системы ценностей, на которых основаны в том числе и гносеологические отношения человека с миром. Человек не может освободиться от своей изначальной субъективности, которая оказывает влияние на все богатство его взаимоотношений с миром и другими людьми.

Цель философии не может быть сведена к анализу только научного познания, она должна исследовать все системы ценностей, которые существуют в человеческой культуре. Представители баденской школы неокантианства, полемизирующие с позитивизмом, который отводит философии "жалкую роль" "сшивать в одно целое лоскутья последних выводов специальных наук" [33], трактуют философию прежде всего как учение о ценностях (В. Виндельбанд).

Такая установка дает импульс, с одной стороны, выяснению специфики гуманитарного знания и его отличия от естественных и математических наук.

А с другой стороны, анализу философии прежде всего как формы вненаучного, а позже и внерационального сознания. Это приводит к созданию различного рода иррационалистических концепций типа бергсонианства или "философии жизни" с их ограничением

разумного познания и абсолютизацией значения внерациональных (интуитивных, оценочных) факторов философского понимания бытия. Так складывается антисциентистская традиция в интерпретации предмета философии (А. Шопенгауэр (1788-1860), С. Кьеркегор (1813-1855), Ф. Ницше (1844-1900), В. Дильтей (1833-1911), А. Бергсон (1859-1941) и др.).

Рассмотрим особенности антисциентистской интерпретации философии на примере учений таких выдающихся философов современности, как М. Хайдеггер и К. Ясперс.

М. Хайдеггер полемизируете представителями марбургской школы неокантианства, которые ограничивали философию лишь сферой гносеологии. Сведение философии к гносеологии, пишет М. Хайдеггер, приведет ее к уподоблению естественным наукам, и прежде всего математике. Он отмечает, что, говоря о невозможности существования метафизики как науки, И. Кант имел в виду ошибочность трактовок предмета философии по образцу физики или математики и выдвигал программу построения философии как особой науки, которая должна заниматься критикой разума, метафизикой природы и метафизикой нравов. Тем самым Кант на долгие годы задал классическую структуру философского знания.

В этом плане, отмечает М. Хайдеггер, великий мыслитель оказался гораздо глубже его ближайших интерпретаторов. У него метафизика и философия - это не одно и то же, поэтому выводы относительно метафизики не распространяются на всю философию в целом. Связано это с тем, что область философского мышления принципиально отлична от научного.

Во-первых, философия есть рефлексия (т.е. особое применение разума) в отношении самих наук, основанная на выявлении их гносеологических предпосылок и ограниченности. В этом смысле философия является своеобразной метанаукой, ибо затрагивает вопросы предпосылок научного знания в целом.

Во-вторых, философия, хотя и опирается на знания, но не должна к ним сводиться. В противном случае мы получим "циклопическую ученость" (выражение Канта), не более. "Без знаний никогда нельзя стать философом, но также и одни знания никогда не создают философов, если целесообразная связь всех знаний и навыков не образует единства и не возникает сознания соответствия этого единства высшим целям человеческого разума" [34].

Хайдеггер иронизирует, что неокантианцы попытались рассмотреть Канта лишь как теоретика физико-математической теории познания [35]. Однако даже гносеологическая программа Канта выходит за рамки чистой гносеологии, так как, обосновывая возможность знания, он осуществляет это с более широких философских позиций. "Введением проблемы трансценденции на место метафизики ставится не "теория познания", а онтология, рассмотренная в ее внутренней возможности" [36].

Тем более, добавим мы, это справедливо по отношению к метафизике нравов, или практической философии, которую разрабатывает Кант. Его задача - показать, что этические нормы, которые он конструирует, не являются прихотью индивидуального сознания. Кант говорит о морали в идеальном смысле, как бы обосновывая ее самим устройством нашего мира, что делает ее нормы общезначимыми.

Далее, Хайдеггер дает иррационалистическую интерпретацию, пожалуй, самой рациональной части философии Канта, усматривая сущность философии в особом философском созерцании, которое является предпосылкой мышления. "Я должен через это созерцание уловить особенности мира, чтобы затем мыслить о нем". Такое созерцание, конечно, связано с рассудком, повторяет Хайдеггер вслед за Кантом, "но необходимая принадлежность чувственности и рассудка к сущностному единству не исключает, а подразумевает тот факт, что существует иерархичность в структурированном на основании мышления созерцании..." [37]. Таким образом, считает Хайдеггер, именно Кант расчистил место для экзистенциальной метафизики.

С этой позиции Хайдеггер рассматривает науку как форму весьма ограниченного знания, особенно по сравнению с философией, если соотносить обе формы познания с бытием как таковым. Наука, по его мнению, как и любая конструкция человеческого разума, базируется на определенных ценностях и представляет собой особую ориентацию в мире, даже особое поведение. Центральной ценностной установкой в ней выступает положение о том, что мир можно полностью постичь рационально-теоретически, с помощью конкретно-научных методик. Такое познание мира, пишет Хайдеггер, изначально предметно ограничено. Знание есть лишь средство упорядочивания мира и выявляет лишь отдельные стороны состояния и бытия. "Именно для того, чтобы исследовать состояния бытия, были развиты методы наук, но они не приспособлены к тому, чтобы исследовать бытие этого сущего..." [38] Полная картина может быть представлена лишь в философии.

В поздних работах Хайдеггер под воздействием негативных последствий научно-технического прогресса занимает еще более жесткую позицию по отношению к научному познанию, отходя от поисков того общего, что есть между философией и наукой, и утверждая, что наука все более отчуждается от философии и культуры. Он характеризует науку как "вычисляющее мышление", которое является принципиально односторонним и основано на узких и прагматичных задачах. Это, собственно говоря, и не мышление в его широком смысле, так как сущность многих областей знания и феноменов жизнедеятельности людей (история, искусство, поэзия, язык, бог) не поддается жесткому опредмечиванию, недоступна науке [39].

Именно в этом плане можно сказать, делает вывод мыслитель, что наука вообще не мыслит. "От науки в мышление нет мостов, возможен лишь прыжок. А он переносит нас не только на другую сторону, но и в другую истинность" [40].

Претензии науки на всесторонность исследования (а это одна из ее целей - сделать своим объектом все что угодно) имеют основанием лишь накопление количества исследуемых явлений, а это не позволяет раскрыть сущностную сторону бытия. Именно установка познать "что угодно и насколько угодно" выдает ограниченность науки.

Бытие можно познать только с помощью философии. Она мыслит о смысле, который делает вещь именно таковой, какая она есть. Истина бытия не связана с ее практическим использованием, как это имеет место в науках. Цель наук - овладение миром, но не понимание смысла. Философия не стремится овладеть бытием, а направлена на постижение его смыслов. Поэтому философское мышление так близко к поэзии и вообще к слову [41]. Постигая смысл бытия, философ самоосуществляется в нем. Ученый при исследовании все время смотрит на мир как бы сквозь "предметные очки". Философски же мыслящий человек повернут к миру лицом и слушает его зов, постигает его тайны, которые все больше закрывают от нас современные наука и техника.

Проблема познания оказывается у Хайдеггера связанной с проблемой трагичности существования человека. Познавательные (как и всякие иные) способности человека ограничены его существованием, которое в индивидуальном смысле конечно. Трагизм существования проявляется как страх личности перед бесконечностью бытия. Освободить человека от его переживаний способна только философия, ибо она дает надежду на проникновение в тайну бытия.

Остановимся теперь на взглядах другого великого немецкого философа, Карла Ясперса. Исходя из того, что и наука, и философия как формы сознания основаны на определенных ценностных системах, философ утверждает, что они абсолютно несовместимы. "Философское мышление по своему смыслу радикально отличается от научного" [42].

В науке в качестве высшей выступает познавательная ценность, тогда как в философии установка на обязательное достижение истины отступает на второй план. Философия является совершенно иным способом постижения бытия и принципиально не должна строиться по образцу каких-либо наук. Это подтверждается тем фактом,

пишет Ясперс, что логическое доказательство, признающееся сциентистски настроенными мыслителями своеобразным эталоном доказательства, абсолютно неприменимо в философском мышлении. Более того, те формы рассуждения, которые в логике считаются ошибочными, а именно "противоречия, круг, тавтология... выступают как признаки различия между философским и научным мышлением" [43].

Если в науках мышление является лишь средством овладения знаниями и с их помощью - предметным миром, то философия есть мышление в чистом виде - самомышление, которое реализуется через внутреннюю деятельность человека.

Исходя из вышеуказанных положений, Ясперс проводит сравнительный анализ философии и науки. Важнейшая особенность науки - общезначимость ее результатов, что свидетельствует о выработке общих методов познания. Конечная цель науки - овладение предметным миром. Философия же сродни искусству, так как каждый философ создает уникальные произведения, являющиеся результатом его собственного творчества. Соответственно, философия - глубоко непрактичная форма духовного освоения бытия. "Если науки в своих областях получили достоверные и общепризнанные знания, то философия не добилась этого, несмотря на свои старания в течение тысячелетий. Нельзя не признать - в философии нет единогласия относительно окончательно познанного. То, что убедительно и признается всеми, становясь благодаря этому научным знанием, уже не философия... То, что любой образ философии... не пользуется единогласным признанием всех, вытекает из ее природы. Полученная же достоверность не является научной, т.е. одинаковой для каждого разума, а представляет собой удостоверенность" [44].

Общезначимость результатов, достигаемая в науке при помощи общепринятой системы методов, порождает линейное, прогрессивное накопление знаний внутри отдельных дисциплин. Вектор науки направлен из прошлого в будущее, поэтому последняя по времени научная теория одновременно выступает и как наиболее истинная. В философии, как справедливо указывает Ясперс, такие направленность и линейность отсутствуют. Философа могут интересовать проблемы, поставленные тысячи лет назад. "Мы наверняка ушли намного дальше, чем греческий врач Гиппократ. Но вряд ли мы можем сказать, что ушли дальше от Платона. Мы лишь ушли дальше от того материала научных знаний, которым он пользовался" [45].

Устремленность науки в будущее обусловлено ее нацеленностью на абсолютное познание мира. Это центральная ценностная установка ученых. Философы же, начиная с Сократа, ставили возможность этого под сомнение. Критиковать сциентистскую установку, присущую ученым, отмечает Ясперс, нельзя, так как она является важной предпосылкой научной деятельности, однако нельзя ее распространять на познание бытия в целом, ибо это порождает своеобразное суеверие, что "нашему рассудку доступна вся истина и вся действительность мира. Она заставляет питать абсолютное доверие к науке и беспрекословно подчиняться ее авторитету, воплощенному в представителях социальных инстанций" [46].

Нацеленность науки на абсолютное познание базируется на ее ценностной установке - предпочтительности частного познания перед общим. Предельная радикальность в постановке задач каждой из наук на самом деле означает предельное сужение предметной области. Эту черту науки Ясперс обозначает как принципиальную незавершенность. С одной стороны, наука стремится дать наиболее полную картину мира, а с другой - она сильно дифференцирована и каждая из наук описывает лишь часть мира, связанную с ее предметом. Чисто механистическое сложение таких картин мира не является картиной бытия в целом. Претензии науки беспредельны; там, где философ задумывается, ученый осуществляет. Последующая оценка этого действия, однако, может оказаться весьма негативной со стороны как самой науки, так и общества, вынужденного потом преодолевать сделанную учеными работу. В результате, занимая в каком-то смысле лидирующее положение в рамках общечеловеческой культуры, беря на себя несвойственные ей функции по выработке жизненных ориентиров для человека и человечества, наука в конечном счете "не может дать никаких целей для жизни. Она не выставляет ни одной общезначимой ценности" [47].

Таким образом, философия не имеет целью познать нечто как конечное, т.е. окончательно и навсегда. В философии более важной выступает цель личной удостоверенности в проблеме, в той или иной ситуации, в личном желании человека поразмышлять над ней. Наука всегда направлена на предмет. Это ее стихия, и здесь ей нет равных. Стихия философии - это бытие и место человека в нем, и здесь наука бессильна. "Познание философии касается целостности бытия, затрагивающей человека как человека, истины, которая там, где она засверкает, захватывает глубже всякого познания" [48]. Это не значит, что необходимо отказаться от наук, нет. Более того, философия должна опираться на них, но всегда осознавая их принципиальную ограниченность. Она не хочет достичь скорейшего результата, но хочет всегда "быть в пути за истиной". "Поиск истины, а не обладание истиной является сущностью философии. Ее вопросы более существенны, чем ее ответы" [49].

Особенностью философии является также и отсутствие необходимости доказывать свою правоту. Если науки борются за истину, то философия открывается лишь тому, кто этого хочет сам, она безразлична к числу ее слушающих и понимающих, будь в качестве таковых один человек или миллионы людей. "Она не сопротивляется там, где ее отклоняют, она не торжествует там, где ее слушают. Она живет в том единогласии, которое существует в основе человечества и может связывать всех со всеми" [50].

Предметом философии выступает не знание о бытии, а сам факт мышления о нем, "не достижение знания, но методическое мышление, в результате которого мы приобщаемся к бытию" [51]. Процесс этого приобщения и есть философствование, оно проходит несколько

этапов. Изначально человек осознает свою заброшенность (помещенность) в предметный мир, от которого он зависит и с реалиями которого должен сообразовывать свою жизнь. Это этап ориентации в предметном мире.

Затем философствующий необходимо осознает как объективность и конечный характер этого предметного мира, так и недостаточность научного познания бытия. Наступает этап "прояснения экзистенции" и становления человека как самоосознающего существа. Человек пока смутно, но уже начинает понимать, что бытие богаче, чем окружающий предметный мир. Человек как бы ощущает, что существует и мир надпредметный. На этом этапе в человеке "просыпается философ". Процесс расшифровки символов и сигналов надпредметного, трансцендентного мира есть начало философского мышления. Ведущая роль здесь принадлежит не рассудку, а фантазии.

Человек чувствует свои слабость и бессилие перед объективными и необходимыми законами природы и общества и одновременно свою зависимость от случайности. Одних только знаний оказывается слишком мало для преодоления бесконечно сменяемых жизненных ситуаций. Более того, бывают ситуации, "из которых мы не можем выйти, изменить которые мы не в силах" [52]. Преодоление "пограничных ситуаций" - наиболее важный этап для самосознания человека. В обыденной жизни человек "забывает", например, что он смертен и что его жизнь конечна, что он может быть виновным и нести внутреннюю ответственность за свои поступки. Человек легко выходит из перипетий обыденной жизни, отбрасывая такого рода размышления в сторону. Лишь в пограничной ситуации, когда ставится вопрос о самом существовании и надо выбирать между добром и злом, жизнью и смертью, верой и разумом и т.д., человек становится самим собой, проявляется как личность.

Философия "является преодолением мира, аналогом спасения" [53]. Это интеллектуальное спасение, спасение внутри размышлений, внутри рефлексии над предельными основаниями бытия. Философия - это аналог веры, но на интеллектуальном уровне, некий синтез веры и убеждения. Вера дает надежду, философия - осознание ее.

В русле классического антисциентизма в современном персонализме решается проблема специфики философии. Некоторые его представители прямо апеллируют к иррационализму, рассматривая его как реакцию "на недостатки определенной формы

рациональности". Новое понимание рациональности, ее синтез с верой составляют сущность философии в персоналистском понимании: "Персонализм есть не что иное, как рациональная вера" [54]. С этих позиций философия как нерациональное противопоставляется науке как рациональному: "Наука есть утверждение или отрицание, философия есть вопрошание... Или, что еще более существенно, но выражается плохо понимаемым словом, она есть рефлексия" [55].

83

Философия противостоит науке как субъективное объективному. Однако, оговаривается Лакруа, субъективность в философии - это не психофизиологическая, а некая универсальная субъективность, когда субъект посредством личной рефлексии познает универсальные закономерности бытия. Субъективен сам метод, но не то, что получается в его результате. Философия не познает, но знает.

Следует отметить, что целый ряд проблем, поднимаемых антисциентистами, связан со сложностью определения специфики философии. Не случайно мы все время обращаемся к древним. Развитие философии не линейно, и проблема, поставленная тысячи лет назад, вполне может быть предметом философского обсуждения сегодня. В то же время трактовка истории философии как совокупности различных точек зрения вряд ли справедлива. Во-первых, философия опирается не только на субъективные переживания, но и на объективное и научное познание. Во-вторых, в науке субъективный фактор не менее важен. Наука, как и философия, зависит от субъекта творчества, и научное познание представляет собой субъектно-объектное отношение, результаты которого носят глубоко личностный характер.

Верным представляется нам решение представителями антисциентизма проблемы соотношения философии и идеологии. Действительно, идеологический каркас, накладываемый на философию, неизбежно подчиняет творчество философа внешней идее, при этом неважно, как мы ее оцениваем - негативно или позитивно. Даже если идея является истинной, она в этом случае становится догмой.

Один из любимых тезисов антисциентизма: философия - это не теория, а особый мыслительный процесс. Современный немецкий философ И. Шмукер-Гартман, развивая данный тезис, строит своеобразную философскую концепцию, которую обозначает как "дидактика философии" [56].

Идеи, из которых он исходит, нам уже знакомы. Философия и наука - это антиподы. Наука - это теория. Философия - акт мышления. Поэтому науку мы можем усвоить путем определенной методики, связанной с запоминанием. В философии все обстоит по-другому. Способность к философии присутствует в каждом человеке, и обучение философии поэтому заключается в умении раскрыть эту способность в конкретной личности. В этом заключается талант философа как наставника. Было бы желательно, пишет немецкий мыслитель, вообще отказаться от употребления термина "философия": количество философских концепций столь многообразно и многочисленно, что непонятно, о чем идет речь. Иногда же обучение философии подменяется кратким изложением концепций,

94

которые были в ее истории. В итоге человек относительно полно усваивает какую-то одну концепцию или же получает поверхностное представление о многих.

Философию надо понимать именно как "Дидактику философии", в которой на первый план выступает процесс обучения и самообучения особой культуре мышления. Исходный пункт обучения философии - осознание человеком того факта, что он является особой частью бытия, его элементом. Обучение философии должно начинаться с выявления степени этой самоосознанности, которая "обусловлена личным горизонтом индивида" [57]. Его необходимо научить ориентироваться в мире, показав, что общепринятая ориентация (на уровне обыденного сознания) во многом случайна, тогда как философское мышление приводит к познанию наиболее сложных структур.

Понимание человеком его слитности с бытием позволяет ему осознать, что наука направлена на разрыв этого единства, ибо ввергает его самого или сообщества людей в царство антигуманности и борьбы с природой. Наука, делает вывод Шмукер-Гартман, основанная на вере в рациональное, разрушает мир, а философия ведет к надрациональному постижению бытия, сливая познание, сознание и веру в единую гармонию.

Таким образом, мы видим, что для классического антисциентизма характерно скорее не просто отрицание науки, а ограничение сферы ее действия, особенно когда речь идет о сущности человека, определении его места в мире. Соответственно, философия рассматривается как особая область постижения мира, базирующаяся на его духовном освоении нерациональными методами. Методы науки применимы для конкретной предметной области; здесь наука результативна. Но они абсолютно неприменимы для сфер бытия, которые нельзя втиснуть в рамки какого-либо предмета.

Наиболее сильной стороной данных концепций, как нам представляется, выступает анализ философии и науки в широком социокультурном контексте. Представители антисциентизма уловили целый ряд негативных тенденций научно-технического прогресса. Однако вину за это они возложили на саму науку и технику, не учитывая ответственности всего общества за контроль над использованием их результатов.

И наконец, в рамках антисциентизма детально разрабатывается ценностно-эмоциональная сторона философии, ее понимание как особой формы ценностного сознания.

§ 4. МЕЖДУ ОБЪЕКТИВИЗМОМ И СУБЪЕКТИВИЗМОМ: ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКИЕ НАПРАВЛЕНИЯ СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

Одной из форм реализации философского знания выступает текст, который после его создания продолжает самостоятельную жизнь. Совокупность текстов, как современных, так и исторических, составляет общее проблемное поле философии. Понятно, что любой текст представляет собой многослойное образование, которое позволяет трактовать его самым различным образом. Изначальная многозначность любого текста (а она характерна даже для научных текстов, что обыгрывается в современном постмодернизме) становится в философии предметом особого направления, которое обозначается как герменевтика. Внешне общая парадигма герменевтических устремлений реализуется в антисциентистском направлении, но не в плане простого отказа от использования научной методологии при исследовании текста, а в плане утверждения идеи о необходимости обязательного дополнения такого исследования субъективистскими компонентами.

Термин "герменевтика" имеет различные трактовки [58]. Это и искусство интерпретации (толкования) текстов. Это и теория понимания, постижения смысла, в том числе и "искусство постижения чужой индивидуальности" (Ф. Шлейермахер). Наконец, герменевтика рассматривается как своеобразная методология гуманитарных наук, и в связи с этим переосмысляется природа философского знания, углубленное рассмотрение которой (что будет нами предпринято во второй главе) актуализирует

герменевтическую проблематику [59]. Построение герменевтики как особой научной дисциплины было теоретически оформлено именно в классический период. Именно в этот период наметился и герменевтический подход к трактовке сущности философского знания. Остановимся на этом более подробно.

Иоган Мартин Хладениус (1710-1759) распространяет применение герменевтики, ранее используемой главным образом для толкования религиозных текстов, на историю. Сочетание герменевтических приемов со специальными логическими методами исследования, введенными Хладениусом, ставит вопрос о статусе особой герменевтической логики и о возникновении предпосылок для оформления особого раздела логического знания. В рамках этой традиции в XVIII - начале XIX в. возникают герменевтики, которые прилагаются уже к таким областям, как филология (Ф. Аст, А. Бёк) и естественные науки.

Вильгельм Гумбольдт расширяет предмет герменевтики за счет включения в область ее действия всего богатства языка, понимаемого как деятельность духа и как результат этой деятельности, как "работа духа", созидающего артикулированные звуки, пригодные для выражения мысли и ее понимания. Он вводит принцип диалога

как метода анализа языковых явлений и обсуждает абсолютно новые проблемы как для языкознания, так и косвенно для герменевтики (точкой сближения языкознания и герменевтики является существенная для философии языка В. Гумбольдта категория понимания). Эти проблемы связаны с анализом понимания, смысла, языкового сознания, языка как порождающего устройства. В. Гумбольдт ставит и рассматривает принципиально важные для исследования природы языка проблемы научения и владения естественным языком, производства и понимания новых языковых выражений, вводит в научный контекст понятие внутренней формы языка, которая не совпадает с логической формой мысли и внешней формой выражения мысли в слове. И наконец, Гумбольдт производит очередное (после Хладениуса) расширение научного базиса герменевтики. Сохраняя психологию в качестве научного стандарта, он вводит в основание герменевтических методов языкознание (разумеется, здесь речь идет о теоретическом языкознании, подлинным основателем которого является именно Гумбольдт). Таким образом, подготавливается возможность превращения герменевтики в методологическую дисциплину общенаучного характера.

Большой вклад в формирование теории герменевтики вносит Ф. Шлейермахер. Предметом герменевтики мыслитель считает прежде всего тексты, которые от исследователя отделяют большие временная, историческая, культурная, языковая дистанции и которые поэтому являются для него памятниками. Это создает множество барьеров для их "правильного" понимания, устранять которые и должна герменевтика. Она необходима там, где мы имеем дело с непониманием. Герменевтика - это искусство понимания, а не истолкования. Сами тексты, что весьма существенно, предстают перед исследователем как "застывшая речь", которая объективирована, и отсюда следует важный принцип: метод исследования текстов должен быть диалогическим (предполагается диалог между интерпретатором и автором текста). Застывшая речь, с точки зрения Шлейермахера, имеет объективную и субъективную стороны. Объективная сторона ("факт языка") есть предмет грамматической интерпретации, здесь мы выясняем отношение к языку, как он существует объективно. А субъективную сторону ("факт мышления") мы исследуем при помощи психологии, относясь к речи, как к некоторой производной от ее инициатора. Понимание, с точки зрения Шлейермахера, обеспечивается взаимосвязью этих двух моментов.

Принцип разделения объективной и субъективной сторон весьма плодотворен, разумеется, при условии диалектического синтеза двух различных по своей природе типов интерпретации. Поскольку истолкование применяется к любым предметам, а не только к памятникам, грамматическая и психологическая интерпретации всегда предстают в разных отношениях. "Минимум психологической интерпретации при господствующей объективности предмета. Что

касается чистой истории, данной в отдельном, то ее цельный облик воспринимается всегда субъективно... Здесь повсюду субъективное нельзя понимать как момент истолкования, оно является результатом истолкования. Минимум от грамматического при максимуме от психологического истолкования - в письмах, тем более личных" [60]:

Шлейермахер развивает далее понятие герменевтического круга, вводя две его разновидности. Первая, обычная для герменевтики, - когда часть текста соотносится со всем текстом как с целым, и мы выясняем смысл целого относительно его частей. Но есть другая интерпретация этого же принципа: какой-нибудь текст-памятник рассматривается как часть, а культура, в которой он функционирует, как целое. Тогда соотношение между частью и целым приобретает совершенно иной характер. Понимать отдельную мысль и все произведение в целом можно исходя из всей совокупности "жизненных отношений" автора текста. Диалектика части и целого осуществляется в двух плоскостях. На первом уровне часть берется как отрывок произведения, а целое как само произведение. На втором уровне вскрывается взаимодействие между совокупностью условий внешней и внутренней жизни автора как целым и его произведением как частью. При понимании произведения как факта языка часть понимается через целое, а целое через часть. Причем при последовательном переходе от первой части ко второй, от второй к третьей и т.д. всякий раз понимание целого изменяется, оно не одинаково при прохождении частей целого. Общее, окончательное понимание текста как бы конструируется в процессе курсорного чтения из множества сменяющих друг друга гипотез о понимании целого. Более того, новое гипотетическое понимание целого влияет на понимание уже прочитанных частей. Происходит как бы возвращение назад и уточнение, переосмысление предыдущего материала.

Шлейермахер различал несколько способов понимания, между которыми существует тесное взаимодействие и которые не могут мыслиться в отрыве друг от друга. Понимание имеет как бы две стороны: объективную и субъективную, каждая из них разделяется также на историческую и дивинаторную. Таким образом, различаются четыре способа истолкования произведения: объективно исторический, объективно дивинаторный, субъективно исторический и субъективно дивинаторный. Все четыре способа образуют неразрывное единство, находятся в постоянном взаимодействии.

Объективное понимание имеет своим предметом речь как факт языка. Подход к исследованию этой стороны произведения осуществляется через знание языка. Успех сопутствует тому, кто более совершенно изучил язык, на котором говорили автор и его современники. Объективно историческое и объективно дивинаторное понимание составляют в совокупности грамматическую интерпретацию.

Субъективное понимание (или психологическая интерпретация) направлено на речь как факт мышления, в центре здесь "инициатор

речи", автор текста. Возможность субъективного исследования обусловлена знанием внутренней и внешней жизни автора произведения. Субъективно историческое понимание исследует, "как речь дана как факт души", а субъективно дивинаторное занимается выяснением того, как содержащиеся в речи мысли возникают в говорящем и воздействуют на него. Это понимание есть "вживание в другого", перевоплощение в автора, оно в полной мере применимо только к "родственным душам", конгениальным личностям.

Исследуя текст в очень широком культурно-историческом контексте, совмещая это со знанием перипетий творчества автора текста, законов развития языка, интерпретатор может понять автора и его творение глубже, чем сам автор понимал себя и свое произведение. Именно эта идея, определившая основной смысл названия "романтическая герменевтика" и представлявшая собой чисто рационалистический подход к тексту, легла в основу современного постструктурализма и постмодернизма с существенным добавлением некоторых негативистских (разрушающих смысл) подходов деконструктивизма и агрессивного иррационализма.

В современной западной философии объективистскую линию, близкую к классической философской модели, проводил В. Дильтей (1833-1911), который предпринял попытку расширить герменевтику до ее понимания как общенаучной философской дисциплины. Он попытался построить обоснование гуманитарных наук на объединении психологической и герменевтической методологий. По Дильтею, непосредственное постижение духовной целостности выступает как понимание, предметом которого являются как внутренний мир человека, так и внешний мир и вся культура прошлого. Понимание внутреннего мира осуществляется при помощи интроспекции, а для понимания культуры прошлого необходима герменевтика.

Два вида понимания, рассуждал Дильтей, отражают собой два имеющихся комплекса наук: наук о духе и наук о природе. "Сумма духовных явлений, подпадающая под понятие науки, обычно делится на две части; одна обозначается названием наук о природе; для другой, странным образом, общепризнанного обозначения не существует. Я присоединяюсь к словоупотреблению тех мыслителей, которые это второе полушарие интеллектуального глобуса именуют науками о духе" [61].

Данное различие, указывает мыслитель, относительно, так как мир природы и духовный мир тесно связаны друг с другом. Природа является фактором, условием и моментом деятельности человеческого духа, жестко определяя жизнь человека. В то же время человек оказывает обратное воздействие на природу, изменяя природный мир и себя как часть этого мира. Природные, независимые от человека силы и свободный человеческий дух сплетаются в единый универсум свойств, связей и отношений, части которого существу-

ют независимо от целого и друг от друга только мысленно. "Отсюда ясно, - писал Дильтей, - насколько условно отграничение двух классов наук друг от друга... Знания того и другого классов постоянно смешиваются друг с другом в обеих пограничных областях между изучением природы и изучением духовных явлений... Познания наук о природе смешиваются с познаниями наук о духе" [62]. Таким образом, науки о природе и науки о духе лишь находят в едином универсуме собственные специфические предметы, конструируя их силой абстракции. Реальность остается единой.

В этом плане любые духовные сущности есть также проявления жизненного универсума, но они тесно связаны с человеком, что и отличает их от природных явлений. Поэтому способ познания их должен быть качественно иным. Специфику всех методологических приемов в науках о духе Дильтей усматривает в преимущественном использовании интерпретационных методов исследования. "Понимание и истолкование, - утверждает он, - это метод, используемый науками о духе. Все функции объединяются в понимании. Понимание и истолкование содержат в себе все истины наук о духе. Понимание в каждой точке открывает определенный мир" [63]. Однако дихотомия двух областей человеческого познания условна. В реальной научной практике существуют пограничные области, которые не относятся однозначно ни к одной из двух частей.

Занимаясь поисками форм интерпретационной деятельности в гуманитарных науках, Дильтей пытается найти некую особую логику понимающей деятельности и одновременно ставит проблему бессознательного в гуманитарном познании. Концепцию логических форм интерпретации Дильтей предваряет исследованием "проявлений жизни" и форм понимания. "Под проявлением жизни здесь я понимаю не только выражения, которые что-то подразумевают или означают, но и выражения, позволяющие нам понять духовное, не претендуя на то, чтобы что-то означать или быть определенным мнением. Способ и результаты понимания различаются в зависимости от типа проявлений жизни" [64].

Дильтей различает три типа проявлений жизни. К первому относятся понятия, суждения и умозаключения. Они понимаются всегда одинаково, не связаны со скрытыми моментами душевной жизни, во всех контекстах и при любых условиях подчиняются закону тождества. Ко второму типу относятся поступки. Это - внешняя форма проявления жизни; будучи осуществленным, поступок объективирует (проявляет в реальности) то, что его предопределяет. И наконец, третьим типом проявления

жизни является выражение переживания. Оно непосредственно связано с глубинами душевной жизни. Имеются различные виды выражения внутренних переживаний. Например, художественное, на котором основаны литература, живопись и другие виды искусства. Суждение, которое описывает выражение переживания, не может быть истинным или ложным. Его

следует оценивать в категориях правды или неправды, категория истины как соответствия знания своему предмету здесь не может быть использована. По отношению к этой области требуются особые виды понимания.

Дильтей выделяет элементарные и высшие формы понимания. К элементарным относится "истолкование одного отдельного проявления жизни". Логической формой его выражения является аналогия. К высшим формам понимания относятся понимание "целостной связности жизни" и понимание "внутреннего мира людей". Логической формой их выражения является "индуктивный вывод от отдельных проявлений жизни к связности жизни как целого. Предпосылка вывода - знание о душевной жизни и ее отношениях к среде и обстоятельствам" [65]. Поскольку вся полнота целого представлена быть не может, вывод всегда будет носить вероятностный характер.

В своих ранних работах Дильтей различает "описательную" и "объясняющую" психологии. Объясняющая психология изучает внутренний мир человека, опираясь на внешний опыт и на выдвижение абстрактных гипотетических схем, не способных давать достоверное знание. Описательная психология опирается на внутренний мир человека. На ее основе возникает комплекс наук о духе. Дильтей предлагает здесь в качестве основного метода исследования самонаблюдение. Внутреннюю жизнь мы понимаем, а не объясняем.

В более поздних работах Дильтей пересматривает свое отношение к интроспекции (самонаблюдению). Он считает ее неадекватным методом исследования. Для постижения любых "жизненных проявлений" он предлагает использовать герменевтику. Расширение области действия последней намечало новый подход к построению методологии гуманитарных наук.

Предметом этих наук выступает теперь внутренний мир индивида, объективированный вовне в виде права, религии, языка, норм морали. Все это - проявление объективного духа как посредника при общении и понимании индивидами друг друга. "Таким образом, членение объективного духа оказывается членением культуры, и действительным медиумом, посредником понимания между людьми становится культурно-историческая структура того или иного уровня" [66].

Возможности понимания заложены объективно в недрах историко-культурной общности, где живет и действует индивид. Вопрос о возможности понимания является едва ли не самым главным при исследовании проблемы понимания, и, конечно, его нельзя обойти молчанием при построении герменевтики как теории искусства интерпретации. Для решения этого вопроса Дильтей вводит категорию "общность". Любое состояние индивидуального сознания, по его мнению, выражается в словах, поступках, жестах, выражениях лица. Все это может быть объективировано, выражено вовне в национальном строе языка, в структуре общественных отношений и об-

щественных организаций, в государствах, церквах, научных сообществах. Такая объективация внутреннего опыта становится доступной любому члену общества, из непостижимого внутреннего плана переходит в план чувственно воспринимаемого, становящегося объектом понимания. На вопрос о том, как возможно понимание, Дильтей отвечает: оно возможно в форме герменевтического анализа физических процессов, так как между объектом понимания и понимающим существует общность.

Эта общность основывается на одинаковых элементах сознания, которые мы можем обнаружить во всех выражениях жизни, во всех объективациях внутреннего опыта. Например, понимание выражений жизни, зафиксированных в предложениях языка, обусловлено постижением смысла последних. Смысл является общим достоянием многих

людей. Это служит основой их понимания в общении друг с другом. Дильтеевское понятие общности относится не к способу обмена информацией между людьми, а к условиям, в которых оно осуществляется, к внеязыковому контексту общественной коммуникации.

Обогащая герменевтический инструментарий, Дильтей разрабатывает далее и понятие герменевтического круга. Исследуя интерпретацию текста, он, вслед за Шлейермахером, подчеркивает "мнимость" этого круга, который на самом деле представляет собой процесс постижения целого при помощи все время уточняющегося истолкования целого. А это, в свою очередь, позволяет конструировать уникальность "единичного проявления жизни" из составляющих его частей. Различие между двумя типами понимания аналогично различию между дедукцией и индукцией, а также между анализом и синтезом. Первый вид понимания есть истолкование смысла части на основании знания о смысле целого, из знания о целом дедуктивно выводится знание о части ("о единичном жизненном проявлении"). Такая операция аналогична анализу. Цель ее - выделить элементарное понимание. Второй вид понимания является интерпретацией "единства жизненных проявлений". Здесь первый вид понимания служит основой для специфического герменевтического синтеза, осуществляющегося путем особой индукции, направленной от искусственно выбранных частных случаев к целому, представляющему собой единый внутренний мир других людей. Основой для "скачка" от части к целому служит Дильтею аналогия, существенное сходство внутренней жизни индивидов.

И наконец, Дильтей исследует особенности интерпретационной работы в отношении творчества художников, что невозможно провести без учета момента бессознательного. Интерпретатор обязан вскрыть имеющийся пласт бессознательного и перевести его в плоскость знания. Отметим, что данная установка выступает как последовательно рационалистическая, что, впрочем, позволяет сторон-

никам Дильтея упрекать его в своеобразной робости по отношению к классической философии. Так, в частности, один из "духовных отцов" современной герменевтики Г.-Г. Гадамер писал: "...Дильтей... не мог преодолеть робости перед традиционной теорией познания. Его исходный пункт, внутреннее бытие "переживаемого", не мог стать мостом к исторической реальности, потому что великая историческая действительность, общество и государство являются определяющими для каждого "переживания". Автовоспоминания и автобиографии - исходные пункты Дильтея - не являются предпосылками и недостаточны в качестве базиса для герменевтической проблемы... В действительности не история относится к нам, а мы относимся к ней. Мы понимаем самих себя прежде всего в воспоминании, мы понимаем себя в семье, обществе, государстве, в которых мы живем" [67].

Дильтей по времени жизни и характеру творчества, с одной стороны, принадлежал классической традиции, а с другой - участвовал в выработке нового понимания сущности философии в современной культуре. Именно он выводит герменевтику на философский уровень. Как писал Гадамер, "Дильтей расширил герменевтику до органона наук о духе" [68]. Таким образом, герменевтика становится самостоятельным направлением современной философской мысли. Следует заметить, что данное течение неоднородно и что внутри него продолжают сохраняться уже намеченные нами объективистские и субъективистские тенденции.

Так, например, наш соотечественник Г.Г. Шпет развивает идеи герменевтической феноменологии. По мнению Шпета, смысл слова объективен и может быть познан непсихологическими методами. Поэтому герменевтика как искусство постижения смысла должна с необходимостью включать в себя научные семиотические, логические и феноменологические методы. Субъективные факторы должны включаться в исследование текстов под общим названием "условия понимания", но их постижение должно обеспечиваться историческим методом. Созданный текст "живет" самостоятельной жизнью, его смысл уже не зависит от воли автора, он объективируется как вещь в себе и для нас.

Указанные методы герменевтики рассматривались как научные средства в условиях, когда не были еще развиты средства семиотические, логико-семантические, не был

еще завершен феноменологический метод. Поэтому герменевтика часто сводилась к психологическому искусству.

Герменевтика как самостоятельное философское направление, как уловил Шпет, адекватна интерпретационной, диалогичной природе философии. Будучи сторонником критической философии Канта, пытаясь, как и он, подвести под нее теоретические основания, Шпет в то же время не принимал философского сциентизма Канта, согласно которому образцом для всего научного знания им призна-

валось математическое естествознание со всеми вытекающими отсюда последствиями. Отметим, что именно Кант вывел за пределы науки историю и психологию. Шпет смягчает сциентистские тенденции, соединяя объективно-рационалистическую позицию и интерпретационные приемы философского знания. В результате такого соединения как раз и получился синтез герменевтики и феноменологии. Герменевтика занимается анализом понимания и должна отвечать на вопрос "Как возможно понимание?", т.е. фактически является философией понимания. А феноменология анализирует смысл и методы его образования, исследует природу идеального мира, выявляет сущность сознания. Синтез этих направлений в одной философской парадигме располагает очень широким предметным полем и универсальным методологическим аппаратом.

В результате акт понимания включает в себя в качестве структурных компонентов разум и объект познания, в качестве которого выступает текст. Соответственно, понятие текста предельно расширяется и трактуется как знаково-символическая информационная система, включая обычные носители информации - устную и письменную (речь, книги, газеты и пр.). В тексте соединены познавательно-созидательная, творческая и производственная деятельность живых существ. При таком подходе проблематика языка смыкается с проблематикой сознания, что приводит, по мнению Шпета, к новому понятию "языковое сознание". Поскольку тексты суть продукты человеческой деятельности, на которых "запечатлено" влияние языкового сознания, постольку понимание текстов должно опираться на принципиальный анализ языкового сознания. Более того, слово становится архетипом культуры и принципом ее анализа.

Для решения проблемы понимания существенно выполнение двух условий: 1) раскрыть историческую природу текста и 2) выявить сущность процесса понимания и интерпретации. Таким образом, принципиальным становится выделение условий понимания, которые образуют контекст "жизни" анализируемого текста. Этот контекст воссоздается при помощи филологической, исторической и психологической интерпретаций. Понимание становится критерием выделения в указанных методах их формальной части, к которой издавна относилась герменевтика. Через понимание и интерпретацию герменевтическая проблематика (разумеется, в новом, рационализированном виде) вливается в феноменологию. Герменевтика (с ее функцией осмысления и интерпретации), логика (функция выражения смысла), прагматическая телеология (функция разумной мотивации), феноменология (функция обнаружения смысла в различных его положениях) сплетены в единой деятельности разума.

В онтологическом направлении развивает герменевтические идеи М. Хайдеггер. Истолкование "собственно человечески налично-существующего" (menschlich Da-Seinde selbst) становится основной герменевтической задачей. Это является обобщением дильтеевского понятия "остаток человеческого бытия в произведении". Изложение герменевтики у Хайдеггера основано на следующем определении понятия "жизнь". Жизнь - это элементарная структурная единица, в которой представлена, т.е. истолкована, структурирована, однородность сознания и предмета [69].

Большое внимание Хайдеггер уделяет проблеме герменевтического круга, который трактуется им как механизм, с помощью которого осуществляется процесс "смыслового движения понимания и истолкования" [70]. "Кто хочет понять текст, - пишет Г.-Г. Гадамер, комментируя хайдеггеровское понятие, - тот всегда делает предположение. Он предполагает смысл целого, который кажется ему первым смыслом

в тексте. Так получается потому, что текст читают уже со значительным ожиданием определенного смысла" [71].

Почему Хайдеггер уделяет этой проблеме столь большое внимание? По мнению Гадамера, данная проблематика, рассматриваемая через диалектику чтения и понимания текста, подводит к решающему вопросу о возможности понимания. "Хайдеггер дал полностью правильное феноменологическое описание, когда он в мнимом чтении... открыл предструктуру понимания. Он представил пример, из которого следует задача" [72]. Подлинным предметом герменевтического анализа Хайдеггер делает язык, потому что слово не только проясняет, но и затемняет. С другой стороны, язык (а не человек) является, по мнению Хайдеггера, субъектом речи, поэтому язык выступает как сущностное свойство человеческого бытия. А так как понимание возможно только в языке "и при помощи языка, то язык определяет постановку всех герменевтических проблем. Вследствие того, что в языке отражается весь мир человеческого существования, герменевтика у Хайдеггера через язык "выходит" на бытие и метод "опрашивания" бытия становится частью герменевтического инструментария. П.П. Гайденко, анализируя роль языка в герменевтике Хайдеггера, писала: "Герменевтическую связь, по Хайдеггеру, определяет сам язык. Это значит, что не мы говорим языком, а скорее язык говорит нами, через нас. Язык должен быть понят не как продукт человеческой деятельности, не как отдельный ее аспект, а скорее как сама сущность, субстанция исторического процесса, определяющая собой направление развития" [73].

Онтологизируя языковую проблематику герменевтики, Хайдеггер способствует превращению герменевтики в учение о бытии, закрепляя тем самым ее философский статус. Вместо гуссерлевской трансцендентальной феноменологии Хайдеггер предлагает "герменевтическую феноменологию", в которой вопрос о смысле существования равносилен вопросу о смысле познанного. Понимание здесь выступает в качестве первоначальной формы человечес-

кой жизни, а не только как методическая операция. По мнению Хайдеггера, "герменевтика имеет дело не столько с правилами интерпретации текстов, теорией лингвистического понимания или методологией наук о духе, сколько с нашим общим отношением к миру, в котором мы живем. По сути дела, она представляет собой феноменологическое определение специфики самого человеческого существования, так как понимание и интерпретация составляют фундаментальные способы человеческого бытия, а поэтому он рассматривает философию как герменевтическую интерпретацию этого бытия" [74].

Большое влияние на развитие герменевтики оказали исследования А.Н. Уайтхеда [75]. Он развивает учение о понимании, которое, по его мнению, может быть двояким. Если понимаемое положение дел является сложным, то можно отдельно рассматривать составляющие его факторы, синтез которых дает нам полную картину. Второй способ понимания - восприятие положения дел непосредственно как целое, без промежуточных ступеней анализа и независимо от того, доступно оно анализу или нет. Первый способ есть внутреннее понимание, второй - внешнее. Оба они находятся во взаимосвязи, предполагают друг друга, но ими не исчерпывается вся проблематика понимания и герменевтики. Такая трактовка понимания, по замыслу Уайтхеда, должна была прояснить проблему соотношения герменевтики (как части методологии) и науки.

Уайтхед указывает, что в ряде случаев явления могут существовать, не являясь реальными. Такого рода сущности, не постигаемые узко научными методами, тем не менее постигаемы с помощью разума. И особенность философии как раз и заключается в том, что большая часть ее исследований связана именно со вскрытием сущностей последнего рода. Соответственно, важное значение имеет в ней анализ языковой структуры. Если логическое доказательство опирается на посылки, являющиеся очевидными, что обеспечивает при его демонстрации общее понимание, то в философии такая очевидность в явном виде отсутствует и она может опираться на целеполагающие критерии. Поэтому если мы соединим значимость философских доказательств с очевидностью логических демонстраций, мы достигнем тем самым основной цели: сделаем философию пониманием.

Интересную концепцию (в русле субъективистской парадигмы) предложил еще один известный герменевтик - П. Рикёр. Он попытался выяснить смысл интерпретирующей парадигмы для социальных и гуманитарных наук. В.У. Бабушкин отмечал, что герменевтика П. Рикёра "претендует на статус универсальной методологии. При подобном подходе философия становится не чем иным, как искусством интерпретации окружающего нас мира" [76].

В качестве центральной проблемы универсальной методологии П. Рикёр рассматривает проблему диалектики объяснения и понимания, которую он пытается уточнить по аналогии с диалектикой постижения смысла текста при его чтении. Здесь понимание используется в качестве модели. Реконструкция текста как целого имеет характер круга в том смысле, что знание целого предполагает знание его частей и всевозможных связей между ними. Причем многозначность целого является дополнительным побудительным мотивом для постановки герменевтических вопросов. Понимание присваивает себе полученный в результате объяснения смысл, поэтому оно всегда следует по времени за объяснением. Объяснение опирается на гипотезы, реконструирующие смысл текста как целого. Обоснованность таких гипотез обеспечивается вероятностной логикой. Путь от объяснения к пониманию обусловлен спецификой текста. "Эта новая форма диалектики получается из содержательных функций текста" [77]. При интерпретации текста имеет большое значение правильная методика формулировки вопросов. Они должны способствовать усвоению смысла текста. Вопросную методику исследования текста П. Рикёр переносит на философское знание, предлагает даже считать "вопрошание" философским методом. Более того, "задача философа заключается в открытии нового способа вопрошания" [78]. Большое влияние на современную западную философию оказали идеи Г.-Г. Гадамера, который критически осмыслил предшествующую герменевтическую традицию, выявил в ней основные направления и предложил собственный подход. С точки зрения Гадамера, Шлейермахер и Гегель представляют две линии, тесно связанные друг с другом, но противоположные по направленности.

Шлейермахер стремится к "воссозданию прошлого состояния" произведения искусства, к "исторической реконструкции". Произведение искусства, вырванное из культуры, к которой оно относилось, теряет, по мнению Шлейермахера, свою значимость. Для Гадамера это "бессильное начинание". Любое понимание герменевтики, основывающееся на шлейермахеровских идеях - будь то истолкование в духе автора, предназначенное для современного потребителя искусства, подогнанное под его вкус и уровень его компетенции (такое истолкование Гадамер называет "репродукцией прошлой продукции"), или адекватное воссоздание прошлого, - по мнению Гадамера, "не более осмысленно, чем реставрация прошлой жизни" [79].

Для философской системы Гегеля основная герменевтическая задача оказалась частным случаем. Гегель почувствовал действительно философский аспект герменевтики в ее связи с современностью: "Сущность исторического духа состоит не в восстановлении прошлого, а в мысленном посредничестве с современной жизнью" [80]. Именно диалектическое взаимодействие истории и современности позволяет "уравнять друг с другом выигрыш и потери герменевтического предприятия". Целью герменевтического искус-

ства должно стать не "вживание в мир автора", а "представление его в себе" для актуализации его для себя. Простое представление прошлого хотя и может быть в определенном смысле научной задачей, но все же в большей степени является односторонним и внешним. "Истинной задачей мыслящего духа по отношению к истории, а также по отношению к истории искусства было бы, напротив, не внешнее, а дух, сам себя представляющий в ней, но на более высокой ступени" [81].

Развивая предложенный Хайдеггером "онтологический поворот герменевтики к путеводной нити языка", Гадамер выделяет категорию "предпонимание" в качестве важнейшей структурной единицы данного подхода. Предпонимание - это совокупность предрассудков и "предсуждений", определяющийся традицией "горизонт понимания".

Центральным, обусловливающим все остальные, здесь является понятие предрассудка: "это суждение, которое имеет место до окончательной проверки всех фактически определяющих моментов. Следовательно, "предрассудком" не называют ложное суждение, в его понятии заложено то, что может быть оценено позитивно и негативно" [82]. Традицию Гадамер считает одной из форм авторитета. Она связывает историю и современность. В современности живы элементы традиции, которые и были названы Гадамером предрассудками [83].

Поскольку любая традиция нерасторжимо связана с языком, в нем выражается и им в определенной степени обусловлена, постольку первейшим предметом и источником герменевтической рефлексии и герменевтического опыта является именно язык как структурный элемент культурного целого [84]. Основной проблемой здесь является трудность определения характера проявления в языке предпосылок понимания. Поскольку "все есть в языке", то каким образом язык сохраняет, кроме переносимого смысла, объективные и субъективные предпосылки понимания? Язык, по Гадамеру, есть мир, который окружает человека, без языка невозможны ни жизнь, ни сознание, ни мышление, ни чувства, ни история, ни общество. Все, что связано с человеком, находит свое отражение в языке. Язык есть не только "дом бытия" (Хайдеггер), но и способ бытия человека, его сущностное свойство. Язык является условием познавательной деятельности человека. Таким образом, понимание из модуса познания превращается в модус бытия. Принципом и источником действительного понимания и взаимопонимания является диалог, разговор.

Такая оценка понимания переориентирует устремления герменевтики как научной дисциплины. Герменевтика в связи с этим приобретает еще большую философскую значимость, она становится учением о человеческом бытии, своеобразной философской антропологией.

§ 5. ПРОБЛЕМА ТЕКСТА: ПОСТСТРУКТУРАЛИЗМ, ДЕКОНСТРУКТИВИЗМ, ПОСТМОДЕРНИЗМ

Во второй половине XX в. в Западной Европе возникает мощное философское движение, которое для удобства анализа мы вслед за И. Ильиным обозначим как "постструктуралистско-постмодернистский комплекс" [85], в который включается очень много философских концепций, имеющих ряд общих черт.

Отметим некоторые из них.

Во-первых, это интердисциплинарный характер решения проблем, что приводит к значительному расширению сферы использования философии. Одновременно происходит, напротив, сужение области исследуемого текста, т.е. вся палитра фактов, явлений и т.д. рассматривается через их текстовое выражение и лишь текст как самостоятельный объект подвергается анализу. В связи с этим происходит отказ от традиционных способов и приемов философской рефлексии, а предпочтение отдается общим гуманитарным методикам, часто фрагментарно почерпнутым из истории, филологии, философии и даже политологии.

Во-вторых, это принятие принципа деконструкции как основы методологии исследования любого текста. "Ее смысл как специфической методологии исследования литературного текста заключается в выявлении внутренней противоречивости текста,

в обнаружении в нем скрытых и незамечаемых не только неискушенным, "наивным" читателем, но ускользающих и от самого автора ("спящих", по выражению Жака Дерриды) "остаточных смыслов", доставшихся в наследие от речевых, иначе - дискурсивных, практик прошлого, закрепленных в языке в форме неосознаваемых мыслительных стереотипов, которые в свою очередь столь же бессознательно и независимо от автора текста трансформируются под воздействием языковых клише его эпохи" [86].

Внешне здесь наблюдается связь с традициями герменевтики. На самом деле это не так. В герменевтике всегда присутствует попытка создать общую исследовательскую программу, а здесь, напротив, наличие любой программы рассматривается как дань классике. Поэтому если цель герменевтиков - понять текст и дать способы его понимания, то для деконструктивизма фактор понимания вообще становится малозначимым. Текст как таковой становится доминирующей предпосылкой, оказывая сам по себе (по своей форме, выражению и не обязательно по смыслу) решающее влияние на любое содержание. Законы риторики, метафоры и пр. оказываются детерминирующими для любого текста, как художественного, так и научного. На этой основе строится концепция "нарратива" ("повествования"). "Согласно этой теории, мир может быть познан только в форме "литературного" дискурса; даже представители естественных наук, например физики, "рассказывают истории" о ядер-

ных частицах" [87]. Более того, формы изложения таких историй уже заданы в форме закрепленных в культуре модусов, типа трагедии или комедии. Поэтому, например, историки, рассказывая о прошлом, скорее заняты нахождением сюжета, который смог бы упорядочить описываемые ими события в осмысленно связанной последовательности" [88].

В-третьих, это критика рационалистических схем объяснения, что в наибольшей степени проявляется в постструктурализме. Классический структурализм видел свою задачу именно в поисках некоторых исходных объяснительных схем, которые, например, имелись в первобытном сознании, но сегодня для нас "закрыты" цивилизацией и благодаря которым можно объяснить современные культурные феномены. Постструктурализм, напротив, отказывается от любых "навязываемых" схем объяснения. Вместо этого предлагается свободный полет мысли и интерпретации. Отсюда явная ориентация на Хайдеггера, противопоставляющего "поэтическое мышление" мышлению научному, которое по существу является лишь "калькулирующим", представляя в конечном счете "отсутствие всякого мышления". Отсюда вытекает отношение к истине, которая трактуется не как некая адекватность реальности, подтверждаемая фактами, а как сам факт ее создания на основе свободной интерпретации.

И наконец, в-четвертых, это резкое изменение трактовки соотношения между обыденным сознанием и рефлексирующим (философским или литературным) мышлением. Мы отмечали, что для классической философии обыденное сознание как собрание предрассудков представляло собой поле просветительской деятельности. В новой ситуации обыденное сознание становится не только равноправным объектом и источником философских изысканий и интерпретаций, но даже занимает более важное место. Если классика шла от истины к обыденному сознанию, то здесь истины уже заложены в обыденном сознании и необходимо лишь их вскрыть и проинтерпретировать.

Теоретические предпосылки постструктурализма и деконструктивизма были разработаны Жаком Дерридой, французским философом и литератором. Деррида развивает идеи Хайдеггера о "поэтическом мышлении", рассматривая последнее как противостоящее традиционной метафизике. В основу философской работы ставится не рациональное исследование, а интерпретация, причем трактуемая не в герменевтическом смысле как средство понимания и поисков смысла, а как свободная игра слов.

Соответственно, все феномены культуры рассматриваются сквозь призму сознания человека, которое представлено в текстах (здесь наблюдается некоторая перекличка

с идеей "третьего мира" Карла Поппера или теорией "мира идей" Платона [89]). Поскольку совокупность текстов есть по существу совокупность языковых форм, за-

фиксированных в текстах, то признается большая близость, чем отличие, научных и, например, художественных текстов. Нельзя поэтому противопоставлять серьезные и несерьезные тексты. Философия близка поэзии, представляя собой лишь разновидность литературного письма. Поэтому в противовес традиционному исследованию текстов Деррида предлагает его структурную деконструкцию, т.е. освобождение от логицизма и рационализма в его построении и истолковании. Научный текст необходимо должен быть подвергнут интерпретации, точно так же как мы всегда интерпретируем для себя художественное произведение. В этом плане философская работа есть не что иное, как постоянный комментарий к текстам и к Тексту (как феномену культуры).

Мишель Фуко, вышедший из лона классического структурализма, поставил проблему выявления специфики гуманитарного знания, заняв при этом более радикальную позицию. Он даже критикует Дерриду за присутствующие у него элементы классической философской традиции. Популярность идей Фуко был связана с тем, что он стал рассматривать текст как вторичное образование по отношению к социокультурным обстоятельствам. В связи с этим он дает собственное представление об историческом эволюционном процессе, который рассматривается им не как общая цепь взаимосвязанных между собой событий, а как случайная совокупность замкнутых и разнородных событий. Исторический анализ, предлагаемый нам классической традицией, говорит Фуко, всегда основан на поисках некоторой общей исходной точки (основы), базируется на представлении о существовании некой "культурной целостности" [90]. Вследствие этого вся история интерпретируется как единый преемственный процесс. Однако, задает вопрос Фуко, почему, собственно, идея преемственности имеет примат перед идеей прерывности?

В основе такой интерпретации истории лежат документы, т.е. некоторые тексты, которые аналогично естественнонаучным фактам выступают в качестве исторических фактов. Но любой текст можно достаточно свободно интерпретировать, в том числе и на основе идеи разрывности истории. Если традиционная история "видела свою задачу в определении отношений (простой причинности, цикличности, антагонизма и пр.) между фактами и датированными событиями, - пишет Фуко, - сегодня проблема состоит в установлении и переустановлении рядов, в определении элементов ряда" [91]. Можно интерпретировать историю как совокупность локальных замкнутых областей, каждая из которых имеет свою "эпистему" - проникающую дискурсивность (языковое мышление) [92].

В основу истории в качестве принципа поэтому может быть положена не только закономерность (разумность, упорядоченность, власть), но и случайность. Случайность в свою очередь наиболее адекватно реализуется в понятии "безумие". Точно так же, как мы

интерпретируем историю как становление сознания человека, мы можем интерпретировать ее и как развитие его сексуальности. В отличие от классики, следующей христианской моральной традиции и разрывающей дух и плоть, современная философия не может обойти эту сторону человеческой культуры. Итак, бессознательность и сексуальность - характеристики человеческого общества и предмет философского анализа.

В рамках указанной выше теоретической парадигмы развивается практическая деконструктивистская деятельность, связанная с именами Жиля Делеза, Юлии Кристевой, Ролана Барта и т.д. [93] Деконструктивисты предлагают в качестве принципа исследования шизоанализ. Его задача - разрушить общепринятые смыслы и структуры, раскрыв за ними принципиальную бесструктурность и бессознательность. Фактор бессознательности, по их мнению, играет в развитии общества более важную роль, чем сознательность. Проявления бессознательности при всем многообразии можно свести либо к паранойе, либо к шизофрении. Первый тип безумства является

проявлением подчиненности человека господствующим структурам. Второй тип, напротив, освобождает человека от социокультурной детерминации и зависимости от норм и традиций. Именно здесь человек становится абсолютно свободным, и именно на этом уровне бессознательности могут реализоваться его творческие потенции.

Особое место в деконструктивизме занимает творчество Ролана Барта (1915-1980). Его понятие "смерти автора" стало центральным звеном постструктурализма и деконструктивизма: текст сам по себе настолько важен, что автором, оказывается, вообще можно пренебречь, он сделал свое дело - создал материал для дальнейшей интерпретации [94].

Постструктурализм обратил также внимание на значимость тех явлений, которые в силу их "бытийности" (от слова "быт", а не "бытие") оставались долгое время вне сферы философской рефлексии. Все явления, внутри которых живет человек, обретают культурный смысл и значение. В этом плане смысловое поле, в котором работает, например, Барт, чрезвычайно разнообразно и поражает своей "всеядностью". "В его поле зрения попадает, вообще говоря, весь мир, поскольку в человеческом мире практически все социально осмысленно, все значимо, все поддается критической дешифровке" [95]. Эта установка, отвергая классические традиции, поворачивается лицом к субъекту, к его переживаниям и проблемам.

Барт, например, интерпретирует стриптиз именно как явление культуры на данной стадии ее развития. Причем, что любопытно, он фактически доказывает (не используя в прямую эти термины), что данное явление полностью укладывается в культурную оппозицию "прикровенность-откровенность". Одновременно он показыва-

ет, что в условиях массовой культуры такого рода феномены могут приобретать грубый характер, что резко меняет их внутреннюю сущность. Сексуальная революция в обществе привела как раз к господству примитивной чувственности, широко распространившись благодаря современным аудиовизуальным средствам. Именно это, как нам представляется, имел в виду Ю.М. Лотман, говоря о разрушающем действии сексуальной революции.

Постмодернизм выступает как синтез постструктурализма и деконструктивизма, представляя собой новый этап антисциентистской установки. Выглядит это как расщепление традиционной системы текстов, с их четкой структурой, героями, объемом и т.д. Место романа (как своеобразного метарассказа) занимает отдельная история, в основе которой лежит не объяснение, а описание. Каждый человек может составить себе из этих фрагментов некий собственный коллаж. При этом деконструктивизм в качестве текста может рассматривать буквально все (интертекстуальность). Цитатное и комментирующее мышление становится основой литературной деятельности [96].

Итак, можно выделить две основные плоскости данного широкого литературно-философского течения, которое в силу некоторых специфических черт (связь с обыденным сознанием и средствами информации, ангажированность ее представителей, художественный стиль изложения) стало своеобразной визитной карточкой современной западной культуры и развивается как новомодное течение также и в нашей стране.

С одной стороны, весь указанный комплекс не представляет, как нам кажется, магистральной линии развития современной философии. Он, по существу, вторичен и продолжает антисциентистскую традицию, которая возникает в современной культуре еще в начале XX в. [97] Его центральным смысловым стержнем выступает негативное отношение к научному мышлению, а в более широком контексте - к рациональной традиции в целом. Причем критика основана не на методическом показе слабостей рационального подхода к анализу некоторых проблем, а на трактовке рациональности как парадигмы, "навязанной" человечеству в период господства классической традиции в философии. Не случайно в качестве исходного смыслового фундамента у представителей такого подхода выступают прежде всего концепции, связанные с критикой классического рационализма и с трактовкой человеческой культуры как некоего рационально объяснимого процесса становления человеческого самосознания.

"Деррида всегда определенно ссылается на традицию, ведущую свое происхождение от Ницше, Фрейда и Хайдеггера, хотя и критикует их концепции как явно недостаточные для окончательной деконструкции метафизики" [98].

Представители данных направлений пытаются разрушить классическое представление о философии как о некой единой системе,

103

имеющей достаточно строгий концептуальный каркас. Чаще всего данные философские направления отличает высокая степень агрессивности по отношению к классической традиции. Методы деконструктивного разрушения рациональной метафизики абсолютизируются, а деконструкция сама по себе становится в центр философской рефлексии. Подвергается сомнению сама идея о том, что рациональная интерпретация мира выступает как наиболее верная и даже единственная. Предлагается иное, "языковое", прочтение философских проблем, основанное на возможности бесконечного расшатывания устоявшихся языковых стереотипов и на возможности поиска новых смыслов и значений, которые могут содержаться не только во всей системе текста, как некоторой смысловой целостности, но и в отдельных словах и выражениях.

Поскольку "язык, вне зависимости от сферы своего применения, неизбежно художественен, т.е. всегда функционирует по законам риторики и метафоры, то из этого следует, что и само мышление человека как такового в принципе художественно и любое научное знание существует не в виде строго логического изложения-исследования своего предмета, а в виде полу- или целиком художественного произведения, художественность которого просто раньше не ощущалась и не осознавалась, но которая только одна и придает законченность знанию..." [99].

С другой стороны, отметим, что деконструктивная установка может быть вполне вписана в общую рационально-конструктивную работу философа. Она лишь расшатывает языковые и смысловые стереотипы, демонстрируя тем самым, что язык является той основой, которая составляет ведущий стержень человеческой культуры, объединяющий все ее уровни. Особо важным здесь можно считать пристальное внимание к обыденному языку как важнейшему объекту философской рефлексии, потому что главной особенностью философии является то, что она играет роль мировоззрения, а поэтому не может быть оторвана от индивида как носителя последнего. Результаты философской рефлексии должны быть "возвращены", в том числе и на уровень обыденного сознания, в качестве некоторых практических мировоззренческих установок. А это в определенном смысле конструктивная позиция, позволяющая понять роль философии в культуре, взаимосвязь ее различных структурных уровней. Философские схемы, создаваемые вне интересов индивида, при всей их рациональной очерченности, что было характерно для классической модели философии, оказываются слишком далекими от человека, его внутреннего самоощущения. Деконструктивистско-постмодернистский поворот в современной философии, если не абсолютизировать его негативистские установки, вовсе не противоречит абстрактно-рефлексивной и конструктивной сущности философии, разработанной в классической традиции, если не трактовать последнюю слишком упрощенно. Обе традиции - лишь стороны общего философского отношения к миру.

104

Деконструктивистско-постмодернистский комплекс, как определенный симптом современной культуры, далеко выходит за рамки философии и литературы. Во многом он выражает собой тенденцию разрушения "старой" культуры как системы отдельных локальных культур и стремление создать на этой базе иное образование, основанное на неизмеримо более широком коммуникационном пространстве, которое одновременно включает фрагментарное восприятие культуры отдельным человеком [100]. Это умонастроение эпохи, когда человек устал читать толстые тексты (неважно, что это - образцы литературы или философии) или не имеет для этого времени, поскольку практически все время отведено усвоению фрагментов новообразованных культурных феноменов. Одновременно это отражает увеличение степени свободы человека, в том числе и в собственном мыслеизъявлении, что позволяет ему скорее строить

собственное объяснение тех или иных феноменов, чем пользоваться готовыми схемами, которые к тому же нужно еще усвоить.

С этой точки зрения вполне объясним феномен "мыльных опер". Человек не имеет возможности и времени держать в голове всю структуру (идею автора) и следить, как она разворачивается. Ему проще заглянуть в телевизор, как в окно, зафиксировав сиюминутный событийный момент, не утруждая себя при этом вопросами о сущности происходящих событий. Наблюдение вместо рассуждения - вот одна из установок такой культуры. Причем особенность восприятия такова, что человек в любой момент может выйти из воспринимаемой системы без последующего ощущения какой-то неоконченности (как это было бы в случае прерывания чтения классического романа), а также вновь с любого места войти в нее. Этот феномен современной массовой культуры можно обозначить как "клиповое", фрагментарное сознание.

Заслуга постмодернизма, на наш взгляд, заключается в том, что он не уходит от анализа проблем подобного рода, как недостойных внимания профессионального философа. Человеческая культура не сводима только к неким рафинированным образцам, которые признаются какой-то группой людей. К человеческой культуре относится все, что имеет знаково-символический характер и несет нам информацию о мире. Найти смысл в этой информации или сконструировать новые смыслы - одна из важных задач философии, и результаты, которые здесь достигаются, безусловно, представляют особую философскую ценность, они дают нам иной взгляд на человеческую культуру, а значит, раскрывают для нас новые смыслы. Конечно, это может иногда эпатировать общественное мнение, но эпатаж часто сопровождал развитие философии, а в пери-

од античности был даже признаком философского отношения к жизни - вспомним хотя бы Диогена, жившего в бочке, или поведение Сократа [101].

§ 6. ДИСКУССИИ О РАЦИОНАЛЬНОСТИ: НЕРАЦИОНАЛЬНОСТЬ РАЦИОНАЛЬНОСТИ И РАЦИОНАЛЬНОСТЬ НЕРАЦИОНАЛЬНОСТИ

Одним из наиболее обсуждаемых моментов проблем в современной философии выступает проблема рациональности. Выше мы показали, что она связана с пониманием самой сущности рационального подхода к миру. Сциентистски настроенные исследователи заведомо сужают область рационального, сводя ее только к научной деятельности. Антисциентизм либо соглашается с этим и противопоставляет такой рациональности философию как форму нерационального постижения бытия, либо говорит о другом типе рациональности, в который может быть включена не только наука, но и другие способы познания мира (философия, искусство и т.д.). Представители данной линии, как правило, ссылаются на ограниченность принятых критериев научности, которые сами зависят от множества обстоятельств, и прежде всего от социокультурного контекста.

Действительно, утверждение о существовании неких общих критериев научности по существу не исторично. Конечно, мы можем, руководствуясь некоторыми рациональными принципами, определить ряд общенаучных критериев, но ведь и сами эти принципы этого рационального отбора изменяются. То, что считалось научным и рациональным столетия назад, сегодня может рассматриваться как нерациональное, и, напротив, в некоторых случаях внерациональные моменты человеческой деятельности оформляются в рациональные методы познания. Понятия рациональности могут отличаться даже в зависимости от типов культур, к которым принадлежат.

Одну из первых попыток выйти за пределы узких критериев научной рациональности применительно к человеческой деятельности предпринял М. Вебер. С его точки зрения, существует рациональность целевая, которая ориентируется на характер достижения цели как результата через соотношение цели и разных способов ее достижения, и рациональность ценностная, для которой достижение результата отступает на второй план, а на первый выдвигаются "долг, достоинство, красота, религиозное наставление, благочестие или важность "дела" какого бы то ни было рода" [102]. Этот второй вид рациональности во многом связан, по мнению М. Вебера, с внерациональными и даже иррациональными моментами человеческой деятельности.

Однако человеческую деятельность трудно свести к той или иной рациональности, так как человек никогда не может быть свободен от своих эмоций, чувств и настроений. Поэтому "абсолютная целевая рациональность деятельности является в основном конструированным пограничным случаем" [103].

В реальной, в том числе научной, деятельности людей это "идеал", а не объективная характеристика процесса достижения цели. Научная рациональность создает лишь искусственно сконструированные модели, основываясь на собственных исследовательских методах, характерных для данной конкретно-исторической ситуации.

С позиции сегодняшнего дня мы рассуждаем о рациональности, научности или ненаучности и судим о соответствии этим представлениям получаемых нами знаний, а достигнутые готовые результаты "легко" позволяет их отнести к результатам именно рациональной деятельности.

Тот факт, что понятие рациональности может быть описано только на языке конкретной культуры, становится основой для особой разновидности современного антисциентизма, который абсолютизирует относительность критериев рациональности, утверждая, что они столь же нерациональны и что абсолютной грани между рациональным и внерациональным не существует.

Вопрос о том, насколько тип научности или рациональности одной культуры справедлив для другой, в антисциентизме не получает ответа, ибо в данной концепции предполагается два вывода - либо о принципиальной недостижимости общенаучных критериев, так как невозможно полностью соотнести в рамках сознания разные типы культур, либо о произвольности выбора той или иной формы мышления в качестве связующего звена разных типов рациональности. Как говорит о науке Триг: "Несомненно, наука - один из путей к познанию. В том, что она является единственным путем, следует сомневаться более, чем когда-либо" [104].

В этом плане наиболее любопытным представляется рассмотрение взглядов П. Фейерабенда. Философ не просто выступает против науки и рационального мышления, а указывает на "опасные и деструктивные тенденции догматизации научной рациональности" [105], которые способствуют тотальному господству идеологии. Кроме того, философ критикует науку как таковую как бы "изнутри". Опираясь на обширный материал по истории науки, он показывает, что в основе принятых научных стандартов и норм часто лежат нерациональные компоненты. Мы не можем подходить к науке как к единому монолиту, построенному на рациональном фундаменте. Оказывается, что фундамент этот весьма непрочен и построенное на нем здание шатается. Мы начинаем задавать себе следующие вопро-

107

сы: "В чем состоит ценность науки? Действительно ли она лучше, чем космология хоппи, наука и философия Аристотеля, учение о дао? Или наука - один из многих мифов, возникший при определенных исторических условиях?" [106]

Фейерабенд показывает, что сегодняшние представления о науке во многом связаны с ее лидирующим положением в современной цивилизации. Это превращает ее в своеобразный вариант религии, что наиболее ярко проявляется в отбрасывании любых форм вненаучного постижения мира. Сциентизм в этом плане есть не что иное, как научно-теоретический фанатизм. Причем претензии его распространяются далеко за пределы науки и возникает новая модель культуры. Она готова "терпеть" другие культуры "только в качестве вторичных образований той фундаментальной структуры, которая образуется в результате злосчастного альянса науки и "рационализма" [107].

Это приводит к созданию особой модели философии, которая действительно является самосознанием культуры, но данного типа культуры - это сциентистская модель философии с очень узким спектром рационалистического отношения к миру. В результате философы занимаются апологетикой узкого стандарта рациональности как якобы наиболее истинного подхода к миру, считая "совершенно само собой разумеющимся, что каждая традиция должна подчиняться структурным принципам созданных ими абстрактных зданий. "Сами вещи" говорят после того, как их сделали вещами философы. И эти вещи философов стали масштабом разумной речи и нравственного поведения" [108].

В реальной же истории науки, продолжает Фейерабенд, чисто рационального подхода существовать не может. Это следует из природы научного открытия, которое всегда является открытием чего-то нового. Излишняя рациональность способна помешать науке. Ученый всегда выдвигает гипотезы, ломая старые принципы и стереотипы в объяснении явлений, игнорируя в этот момент принятые нормы и критерии научности. Уже поэтому они представляют собой часто преднаучные общефилософские установки, и ученый никогда не следует модели жесткой рациональности, как этого требуют, например, неопозитивисты. Более того, "направление исследований, которое противоречит наиболее фундаментальным принципам мышления определенного времени, может дать исследователю новую идею разума и таким образом, в конце концов, может оказаться вполне разумным"[109].

Таким образом, критерии рациональности (научности) срабатывают лишь задним числом, когда достигнут некий результат. Путь его достижения интерпретируется как чисто рациональный, и при этом часто забывается (особенно методологами науки, а не самими учеными), что на то или иное открытие повлияли факторы, которые при всем желании к рациональным отнести затруднительно.

108

Формально-логические требования к чистоте теории (непротиворечивость, полнота, независимость и т.д.) так и остаются требованиями к идеальным конструкциям, ученый не может их полностью осуществить. "Иначе говоря, есть практическая логика, которой пользуются ученые и которая еще не существует в эксплицитной форме (кроме, может быть, некоторых частей гегелевской логики, у Энгельса в диалектическом материализме), и эта логика делает возможными открытия при помощи систем, обладающих противоречиями" [110].

Последнее высказывание нам бы хотелось прокомментировать. Фейерабенд отнюдь не гнушается признать заслуги диалектического материализма (особенно на фоне сегодняшнего отказа всех и вся от возможности такого философского подхода). Он, в частности, высоко оценивает диалектическую логику как философскую попытку рациональным образом описать противоречивость нашего бытия путем исследования противоречий, которые всегда существуют в мире. И такая попытка дает достаточно эффективные результаты, в частности, когда развитие научных теорий рассматривается как снятие диалектических противоречий. Эта позиция позволяет философу выступить как против узкосциентистского понимания научной теории, так и

против антисциентизма, выдвигающего заведомо нерациональные способы постижения бытия, многие из которых, по существу, можно вполне отнести к рациональным.

Наука, отмечает Фейерабенд, близка по многим своим параметрам к мифологии. Это современный миф или, точнее, миф современной культуры. Прежде всего чисто мифологическим является принцип следования принятым правилам и стандартам. "Обоснование мифа науки" осуществляется точно так же, как обоснование любого мифа - не посредством рациональных аргументов, а на основе веры, так как "современная наука подавляет своих оппонентов, а не убеждает их. Наука действует с помощью силы, а не с помощью аргументов" [111]. Структура научной теории также близка к мифу. Так, в обоих образованиях можно выделить некую центральную идею, которая не подлежит разрушению при их изменении. В мифологическом сознании имеется система основополагающих положений - это система запретов, табу. В научной теории мы называем это фундаментальными основаниями концепции. Научное сообщество создает механизм их защиты, который очень напоминает, отмечает П. Фейерабенд, защитную "табу-реакцию". "Как мы уже видели, фундаментальные верования защищаются с помощью этой реакции, а также с помощью вторичных усовершенствований, и все то, что не охватывается обоснованной категориальной системой или считается несовместимым с ней, либо рассматривается как нечто совершенно неприемлемое, либо - что бывает чаще - просто объявляется несуществующим. Наука не готова сделать теоретический плюрализм основанием научного исследования" [112]. Однако без тако-

го "твердокаменного догматизма" наука не смогла бы осуществить своих претензий на познание истины, которая в каждой науке объявляется единственной и действительно является таковой, но в узких предметных рамках. Это ее важнейшее свойство, позволяющее сохранять знания в виде системы концептуальных теорий.

Точно так же, пишет философ, спорен аргумент о большей точности и логичности научных теорий по сравнению с другими формами отражения мира. Дело в том, что эта строгость и точность, так же как и критерии рациональности в целом, проявляются лишь задним числом, когда открытия совершены и теория создана. Но даже в этом случае реальные научные теории мало согласуются "со строгими предписаниями логики или чистой математики, и попытка подчинить им науку лишила бы ее той гибкости, без которой прогресс невозможен" [113]. Рассматривая эту проблему, Фейерабенд еще раз ссылается на диалектический материализм, высоко оценивая разработку в нем учения о развитии [114].

Историк математики Морис Клайн в своей книге с характерным названием "Математика. Утрата определенности" показывает, что даже чистая математика далека от требований разработанных для нее логических моделей. Математики не могут договориться даже о том, что является ее предметом, и, кроме этого, "над головами математиков, подобно дамоклову мечу, висит нерешенная проблема доказательства непротиворечивости всей математики" [115]. В конечном счете выбор модели для обоснования той или иной математики является случайным и есть скорее продукт веры, зависит "от исповедования той или иной философии". Математика всегда строится практически, а ее обоснования осуществляются значительно позже. Поэтому знаменитая строгость математики весьма относительна. "Строгого определения строгости не существует. Доказательство считается приемлемым, если оно получает одобрение ведущих специалистов своего времени или строится на принципах, которые модно использовать в данный момент" [116].

Таким образом, сциентистская методологическая модель науки, делает вывод П. Фейерабенд, является лишь идеальной конструкцией, которая далека от реальной науки, как и любая идеологическая или религиозная система. Он показывает, что наука опосредствована всем социокультурным фоном и не является творением только разума. Она носит в себе столь же много элементов нерационального, как миф или религия. И в этом нет ничего ни плохого, ни хорошего. Это факт, с которым необходимо считаться. Однако элементы относительности в понимании природы столь сильны, что в конечном счете мы должны признать, что ни философия, ни наука не являются рациональными знаниями, а представляют собой феномен внерационального постижения мира. Доведя сциентистские тезисы до абсурда, Фейерабенд растворяет

науку в других формах сознания, что вообще не позволяет говорить о ее специфике [117].

110

Зеркальным отражением этих установок в современном антисциентизме выступают концепции, в которых, напротив, обосновывается тезис, что миф содержит в себе так много рационального, что трудно отличим от науки. Сегодня становится все более очевидным, что миф далеко не исчерпал себя как форма общественного сознания и не является объектом только истории культуры. Он остается эффективной формой воздействия на индивидуальное и массовое сознание. Мы уже отмечали в первой главе, что миф можно рассматривать как особого рода модель отношения человека к миру, которая меняет свое конкретное содержание от эпохи к эпохе, но вечно остается рядом с человеком. Как философия является самосознанием культуры, ориентированным на разум, так миф - самосознанием культуры, ориентированным на эмоциональность, и вечным источником как рациональных, так и художественных интерпретаций [118].

В современной философии обращение к мифу в рамках обсуждаемой нами проблематики реализуется в постановке проблемы рациональной интерпретации сущности иррационального. Основным заблуждением сциентистского подхода является отнесение к иррациональному всего того, что остается за рамками сегодняшнего стандарта рационального. Однако трактовать иррациональное лишь как некое вместилище для остатков бытия, которые не освоены рациональными методами, представляется значительным упрощением. Бытие едино, в нем самом нет двух противостоящих друг другу сфер: рациональной и иррациональной. Они являются характеристиками одного и того же образования и неизбежно взаимопроникают друг в друга. "Так называемое "иррациональное" всегда присутствует в так называемом "рациональном"... Для осуществления рациональных решений проблем, медиума, иррациональное не только нельзя обойти, оно - необходимо" [119].

Попытки чисто рационального объяснения бытия и форм его сознания приводят к парадоксальному результату. Поскольку всегда имеется предел рациональному познанию, то приходится признать реальное наличие нерациональной сферы, хотя бы в виде непознанного или пока непознанного. И сфера эта столь велика по сравнению с познанным, что скорее правильнее было бы признать, что мир иррационален по существу и имеются лишь островки рационального.

Есть иной путь: попытаться воссоединить внерациональные (и как частный случай иррациональные) и рациональные формы сознания бытия. И наиболее приемлемым образованием для этого выступает миф. Миф является прежде всего формой наиболее доходчивого проведения в сознание человека идей нравственного характера. Он исходит из человека и возвращается к нему, тогда как наука далека от интересов отдельного индивида, не затрагивает души человека. Наука пытается отделить объект исследования от познающе-

111

го субъекта, стремясь ограничить влияние последнего на объективность описания мира. Однако в действиях людей очень трудно отделить субъективное от объективного. Субъективные переживания для человека оказываются часто не менее, а даже более важными.

Интуитивно мы осознаем это и довольно часто стараемся именно эмоционально воздействовать на сознание людей даже при проведении каких-то рациональных установок (например, при доказательстве и обосновании), делая тем самым их более убедительными. В этом плане миф является весьма действенным средством. Ему присуща изначальная смысловая гибкость, благодаря которой наука прекрасно вписывается в его структуру как элемент нового порядка, иного периода культуры.

К. Хюбнер доводит эти идеи до логического конца и утверждает, что степень рациональности мифа и науки одинакова, так как нет никакого иного обоснования рациональности, как только через внутреннее содержание каждого из образований. Они имеют общую структуру. Проявляется это в общей модели объяснения, основанной

на чистом или предпосылочном опыте. При этом чистый опыт (в науке эмпирический опыт) основан на принципе интерсубъективности и в нем часто используется метод "проб и ошибок". А предпосылочный опыт и в мифе, и в науке основан на онтологии, которая является продуктом социокультурных обстоятельств. В этом смысле она относительна, "не имеет никакого абсолютного значения", может быть легко изменена и не может претендовать на то, что ее положения основаны на каких-то истинах. "Следовательно, различие между научным и мифическим опытом лежит исключительно в области содержания. Рациональная структура объяснения и интерсубъективного обоснования при этом никак не затрагивается" [120].

В то же время науку и миф нельзя сравнивать по их содержанию. "Нет ничего более неверного, чем приписывать мифу, как это часто происходит, статус иррационального, а науку противопоставлять ему в качестве рационального. Миф обладает своей собственной рациональностью, которая реализуется в рамках его собственных понятий об опыте и разуме... Соответственно, миф обладает своей собственной формой гармонизации: он упорядочивает явления и их взаимосвязи, использует "логику" своего "алфавита" и свои фундаментальные структуры" [121]. То есть, иначе говоря, у них разный эмпирический опыт, который задает разные области их семантики. Именно от этого зависят и некоторые их критерии. "Эти критерии обосновываются тем, что сами содержания себя эмпирически оправдывают; но именно поэтому они не могут быть сопоставлены друг с другом для установления рационального преимущества одного или другого" [122]. Противопоставление научности и ненаучности, рациональности и иррациональности, пишет философ, конечно, имеет место, но лишь внутри соответствующих форм сознания: мифа и науки. Но их нельзя сравнивать между собой, так

как отсутствуют общие критерии сравнения. Их нельзя поставить в одинаковые семантические условия. Следовательно, "мифологический и научный опыт, мифологический и научный разум являются в известном смысле несоизмеримыми" [123].

Рациональным образом нельзя предпочесть и "нормативные цели" той или другой из этих двух форм общественного сознания. Такая предпочтительность, с одной стороны, ситуативна, а с другой - зависит от развития конкретно-исторических условий. В любом случае такой выбор осуществляется конкретным человеком в конкретных условиях. Поэтому о ненаучном мы можем говорить лишь изнутри самой науки, подразумевая под этим все то, что не входит в нее, не поддается исследованию научными методами. Соответственно, нерациональное (или иррациональное) - это то, что либо находится вне разума, либо стоит над ним, как надрациональное. Попытка критики мифологического сознания рациональными и научными методами ошибочна, так как это уже критика рационально реконструированного мифа, а не того, что есть на самом деле.

Можно вполне согласиться с Хюбнером, добавив к его рассуждениям, что в рамках человеческой культуры форм сознания полностью "очищенных" от других не бывает. Они взаимосвязаны и проникают друг в друга. Миф на определенном этапе помогал человеку выжить, давая объяснения мира. Наука, напротив, довольно часто претендует на выполнение почти религиозных функций, заставляя людей верить в нее так же безоговорочно, как в Бога. Действия дикаря, бросающего копье в наскальное изображение с целью достичь успеха на охоте, легко объяснимы логикой мифа. Внешне хорошо объясняемые наукой явления (например, изменение погоды под действием циклонов или антициклонов) для большинства современных людей воспринимаются фактически на мифологическом уровне (циклоны и антициклоны персонифицируются). Любое объяснение подразумевает раскрытие механизмов взаимодействия, что в свою очередь требует определенного элемента научения. А если последнего не было (или забыто, как большинство знаний, получаемых в школе), то объяснения лишь с помощью обозначения таких сил немногим рациональнее, чем, например, объяснения причин засухи горячим дыханием быка, а дождя - следствием прилета гигантской птицы, убивающей быки и создающей своими крыльями желаемую тень (как объяснял дождь древний египтянин). Оказавшись в том периоде культуры, когда господствует наука, мы слишком уверены, что она сможет объяснить нам все, хотя на самом деле объясняет она все лишь некоторым

"посвященным в нее", т.е. тем, которые приняли правила ее игры и стараются не выходить за ее рамки. Попробуйте обратиться к специалисту за объяснениями феномена, которым он занимается. Если даже он снизойдет до беседы с вами, то вряд ли вы его поймете, так как не имеете специального образования. Но, скорее всего, он откажется делать

это, раз вы не включены в его систему понятий (что сразу заставляет нас вспомнить о недоступности египетских жрецов). Вот почему рекомендации ученых, будь то область экономики, политики, просто жизни, часто ненамного эффективнее рекомендаций теологов.

Итак, миф и наука - это два разных способа постижения бытия, не противостоящих, но дополняющих друг друга. И то и другое образование несет в себе элементы как рационального, так и нерационального. Задача философии заключается в преодолении разрыва между ними. Лидирующее положение науки в современном обществе не является основанием для отрицания других форм духовного освоения бытия, таких, как миф, религия, искусство и прочие, тем более что это лидирующее положение может и измениться.

В период господства мифа люди познавали мир и открывали истины, хотя и осуществляли это "силою воображения", через образы. По своей понятийной структуре наука оказывается очень близкой к мифу, что позволяет обозначать научную теорию как вариант "интеллектуализированной мифологии" (Голосовкер). "В области познания существует примат и приоритет теории как опыта воображения над опытом чувств. У мифотворца чувства стимулировали воображение, но теоретически не познавали. В новой науке о микромире воображение уже не нуждается в стимулах чувств. Оно само себя стимулирует" [124].

Наука - это творчество, которое не может обойтись без воображения, проявления которого сохраняются в ней на всех уровнях. Творчество является основой любой духовной деятельности человека, следовательно, оно выступает в качестве связующего звена между рациональным познанием мира и его постижением образными, художественными средствами. Современное общество продолжает строить мифы, пусть и очень рационализированные. Если в древности миф приводил к нерасчлененности и отождествлению субъекта и объекта, то в современном мире это происходит или должно происходить через соединение дифференцированных областей познания с другими формами духовного освоения бытия. И результат этого мифа сможет быть выражен как образно, так и понятийно.

1 Подробнее см.: Миронов В.В. Образы науки в современной культуре и философии. М., 1997.
2 См.: Огурцов А.П. Образы науки в буржуазном общественном сознании // Философия и наука. М., 1972. С. 353
3 Сноу Ч.-П. Две культуры и научная революция // Портреты и размышления. М., 1985. С. 197.
4 Моторина Л.Е. Диалектика общественного и индивидуального сознания и развитие личности // Философские науки. 1989. № 3. С. 101.
5 Конт О. Курс положительной философии. Т.1. СПб., 1900. С. 4.
6 Никифоров А.Л. От формальной логики к истории науки. М., 1983. С. 9.
7 Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. М., 1958. С. 50.
8 Поппер К. Логика и рост научного знания. М., 1983. С. 238.
9 Цит. по: Грязнов А.Ф. Эволюция философских взглядов Л. Витгенштейна. М., 1985. С. 97.
10 Никифоров А.Л. Указ соч. С. 45.
11 Там же. С. 28.
12 Швырев В.С. Философия и проблемы исследования научного познания // Философия и наука. С. 215.
13 Никифоров А.Л. Указ. соч. С. 49-50.
14 Там же. С. 52.

15 См.: Поппер К. Указ соч. С. 246.
16 Кун Т. Структура научных революций. М., 1972. С. 111; См. также: Панин А.В. Критицизм как направление в западной философии// Вопросы философии. 1977, № 5. С. 152; Никифоров А.Л. Указ. соч. С. 55.
17 Поппер К. Указ. соч. С. 96.
18 Там же. С. 40.
19 См. там же. С. 60.
20 См. там же. С. 35-37.
21 Вартофский М. Эвристическая роль метафизики в науке // Структура и развитие науки (Из Бостонских исследований по философии науки). М., 1978. С. 71.
22 Raimond P. Materialisme historique ou materialisme biologique // La Pensee. 1979. № 203. P. 26.
23 Albert H. Traktat uber rationale Praxis. Tubingen, 1978. S. 11.
24 См.: Albert H. Die Wissenschaft und die Fehlbarkeit der Vernuntt. Tubingen, 1982. S. 9.
25 Клайн М. Математика. Утрата определенности. М., 1984. С. 369.
26 Henrich D. Fluchtlinien. Philosophische Essays. Fr.a.M., 1982. S. 77.
27 Passmore J. Philosophy // The Encyclopedia of Philosophy. P.Edwards ed. in chief. Vol. 6. N.Y., 1971. P. 218.
28 См.: Tugendhat E. Vorlesungen zur Einfuhrung in die sprachanalytische Philosophie. Fr. a.M. 1976. S. 54.
29 Strawson P.F. Different Conceptions of Analitical Philosophy. Tijdschr. Voor filisophi. Leuven-Utrecht. 1973. Jd. 35. № 4. P. 824.
30 См.: Швырев В.С. Анализ научного познания в современной "философии науки"// Вопросы философии. 1971. № 2. С. 101.
31 Одной из "личностно-психологических" причин этого является тот факт, что он исторически развивался в прямой полемике с французским экзистенциализмом. Леви-Строс открыто дискутировал с Сартром, называя философию последнего "метафизикой для белошвеек". См.: Levi -Strauss. Tristes tropiques. Paris. 1969. P. 63.
32 "Во всем сотворенном мире все что угодно и для чего угодно может быть употреблено всего лишь как средство; только человек, а вместе с ним каждое разумное существо есть цель сама по себе" (Кант И. Критика практического разума. Соч. Т.4. 4.1. М., 1965. С. 414).

33 Виндельбанд В. Прелюдии. СПб., 1904. С. 16.
34 Кант И. Трактаты и письма. С. 332.
35 Heidegger M. Kant und das Problem der Metaphysik. Fr.a.M., 1973. S. 246-247.
36 Ibid. S.17.
37 Ibid. S. 33.
38 Heidegger M. Phanomenologische Interpretation von Kants "Kritik der reinen Vernunft" Gesamtausgabe. Fr. a.M., Bd. 25. S.35.
39 Heidegger M. Was heiBt Denken? Tubingen, 1954. S. 57.
40 Ibid. S.134.
41 Ibid. S.155.
42 Jaspers K. Philosophische Autobiographie // K.Jaspers. Stuttgart, 1957. S. 27-28.
43 Jaspers K. Die groBen Philosophen. Bd. 1. M(inchen,1957. S. 450.
44 Jaspers K. Einfuhrung in die Philosophie. Munchen, 1971. S. 9-10.
45 Ibid. S. 9.
46 Jaspers K. Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. Zurich, 1949. S. 124.
47 Jaspers K. Existenzphilosophie. Berlin, 1956. S. 8.
48 Jaspers K. Einfuhrung in die Philosophie, 1971. S. 10.
49 Ibid. S. 13.
50 Ibid. S. 15.
51 Jaspers K. Philosophische Logik. Bd. 1. Munchen, 1958. S. 651-652.
52 Jaspers K. Einfuhrung in die Philosophie, 1971. S. 18.
53 Ibid. S.19.
54 Lacroix J. Le personalisme comme anti-ideologie. Paris, 1972. P. 160-161.
55 Lacroix J. La philosophie: sa nature et son enseignement // La pensee, 1980 № 213-214 P. 50.
56 Schmucker-Hartmann J. Grundzuge einer Didaktik der Philosophie. Bonn, 1980.
57 Ibid. S. 25.

58 Подробнее см.: Кузнецов В.Г. Герменевтика и гуманитарное познание. М., 1991.
59 См.: Миронов В.В. Образы науки в современной культуре и философии. Глава 3, § 2. Философия как герменевтическая деятельность. М., 1997.
60 Schleiermacher Fr., Werke. Auswahl in vier Banden. Bd. 4., 1911. S. 143.
61 Дильтей В. Введение в науки о духе // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX-XX вв. Трактаты, статьи, эссе. М., 1987. С. 114.
62 Там же. С. 123.
63 Дильтей В. Наброски к критике исторического разума // Вопросы философии 1988. № 4. С. 141.
64 Там же. С. 141.
65 Там же. С. 144.
66 Ионин Л.Г. Понимающая социология. М., 1979. С. 27.
67 Gadamer H.-G. Wahrheit und Methode. Tubingen, 1960. S. 260-261.
68 Ibid. S. 250.

69 Hermeneutik und Wissenschaften. Fr.a.M., 1978. S. 17.
70 Gadamer H.-G. Wahrheit und Methode. Tubingen, 1960. S. 252.
71 Ibid. S. 251.
72 Ibid. S. 254.
73 Гайденко П.П. Герменевтика и кризис буржуазной культурно-исторической традиции // Вопросы литературы. 1977. № 5. С. 146.
74 Рузавин Г.И. Проблема интерпретации и понимания в герменевтике. - Объяснение и понимание в научном познании. М., 1983. С. 32.
75 См.: Hermeneutik und Wissenschaften. Fr.a.M., 1978.
76 Бабушкин В.У. О природе философского знания. М., 1978. С. 168.
77 Hermeneutik und Wissenschaften. Fr.a.M., 1978. S. 108.
78 Бабушкин В.У. Указ соч. С. 166.
79 Gadamer H.-G. Wahrheit und Methode. Tubingen, 1960. S. 159.
80 Ibid. S.161.
81 Ibid. S. 160-161.
82 Ibid. S. 255.
83 Аналогичным образом анализирует понятие "пережиток" Э.Б. Тайлор, считая его признаком любой культуры (см.: Первобытная культура. М., 1989. С. 67).
84 Gadamer H.-G. Das Problem der Sprache in Schleiermachers Hermeneutik // Gadamer H.-G. Kleine Schriften. B. 3. Tubingen, 1960. S. 129-130.
85 См.: Ильин И.П. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. М., 1996.
86 Там же. С. 3.
87 Там же. С. 4.
88 Там же. С. 5.
89 Наряду с миром физических объектов и миром состояний сознания существует мир "научных идей, поэтических мыслей и произведений искусства" (Поппер К. Логика и рост научного знания. М., 1983. С. 440).
90 Фуко М. Археология знания. Киев. 1996. С. 17.
91 Там же. С. 11.
92 Данная идея действительно буквально "плавала в воздухе"; очень схожие мысли мы находим у Поппера, который таким же образом трактует развитие науки, называя разные, например физические, теории отдельными цивилизациями. То же самое можно сказать о введенном Т. Куном термине "парадигма" по отношению к научным теориям.
93 См.: Ильин И.П. Указ. соч. С. 95-153.
94 См. там же. С. 161-162
95 Зенкин С.Н. Ролан Барт - теоретик и практик мифологии // Барт Р. Мифологии. М., 1996. С. 7.
96 В этом отношении период развития советской философии в ее наиболее идеологизированных образцах можно также интерпретировать как своеобразный постмодерн.
97 См.: Миронов В.В. Образы науки в современной культуре и философии. М., 1997.
98 Ильин И.П. Указ. соч. С. 13.

99 Там же. С. 4.

100 См.: Миронов В.В. Наука и "кризис культуры" (или затянувшийся карнавал?) // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7. Философия. 1996. № 4-5.
101 См.: Дробницкий О.Г. Философия и моральное воззрение на мир // Философия и ценностные формы сознания. М., 1978. С. 89.
102 Цит. по: Миронова Д. Рациональность в структуре духовно-практической деятельности. Дисс. на соиск. уч. ст. канд. филос. наук. М., 1986. С. 39.
103 Weber M. Wirtschafl und Gesellschaft. 5. Aufl. 1 Hb. Tubingen, 1976. S.13.
104 Trigg R. Die Grenzen der Wissenschaft // Ibid. S. 77.
105 Швырев В.С. Рациональность в спектре ее возможностей. С. 16.
106 Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. М., 1986. С. 126-127.
107 Там же. С. 130.
108 Feyerabend P. Irrationalismus Oder: Wer hat Angst vorm schwarzen Mann // Der Wissenschaftler und das Irrationale. Fr.a.M. 1981. Bd. 2. S. 46.
109 Feyerabend P. Der wissenschaftstheoretische Realismus und die Autoritat der Wissenschaften. Braunschweig/Wiesbaden. 1978. S. 350.
110 Feyerabend P. Eine Lanze fur Aristoteles// Fortschritt und Rationalitat der Wissenschaft. Tubingen. 1980. S. 178.
111 Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. С. 451.
112 Там же. С. 454.
113 Там же. С. 459.
114 Комментируя ленинское положение о готовности революционного класса "к самой быстрой и неожиданной смене одной формы другою" (Ленин В.И. Поли, собр. соч. Т. 41. С. 81, здесь речь идет о формах общественной деятельности), П. Фейерабенд отмечает: "Здесь ясно видно, как небольшие подстановки могут превратить политический урок в методологический. И это совсем не удивительно. Как методология, так и политика являются средством перехода от одной исторической эпохи к другой. Единственное различие состоит в том, что обычные методологические концепции не принимают во внимание тот факт, что история постоянно создает нечто новое. Очевидно, что такой человек, как Ленин, мышление которого свободно от традиционных ограничений и профессиональной идеологии, способен дать полезный совет каждому, включая и философские науки" (Фейерабенд П. Указ соч. С. 148). Действительно, В.И. Ленин отмечал, говоря об относительности понятий в философии и науке, что они, наряду с точностью и определенностью, должны необходимо обладать чрезвычайной гибкостью и неопределенностью, отражая неопределенность и относительность самого познания. "Эта гибкость, примененная субъективно, = эклектике и софистике. Гибкость, примененная объективно, т.е. отражающая всесторонность материального мира и единство его, есть диалектика, есть правильное отражение вечного развития мира", которая не позволяет "знаниям человека превратиться в "абсолют"" (Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 29. С. 99). Именно из этих теоретических ленинских установок вытекало положение о неправомерности рассматривать любую философскую концепцию в качестве догматического знания, которая, к сожалению, на практике в нашей стране не выполнялась.
115 Клайн М. Математика. Утрата определенности. М., 1984. С. 357-358.
116 Там же. С. 363.
117 См.: Панин А.В. Диалектический материализм и постпозитивизм. М., 1981.. С. 160-182.
118 См., например: Гулыга А.В. Миф как философская проблема // Античная культура и современная наука. М., 1985; Голосовкер Я.Э. Логика мифа. М., 1987; Миронов В.В. О понимании философии как мудрости // Философские науки. 1986. № 6.
119 Ebeling G. Kritischer Rationalismus? Tubingen. 1973. S. 29.
120 Хюбнер К. Истина мифа. М., 1996. С. 264.
121 Хюбнер К. Критика научного разума. М., 1994. С. 320.
122 Хюбнер К. Истина мифа. С. 264.
123 Там же.
124 Голосовкер Я.Э. Логика мифа. М., 1987. С. 71.

Глава 3
СМЫСЛ И ПРЕДНАЗНАЧЕНИЕ ФИЛОСОФИИ

§1. ФИЛОСОФИЯ КАК СТРЕМЛЕНИЕ К МУДРОСТИ. ПРОБЛЕМНОЕ ПОЛЕ ФИЛОСОФИИ

Как мы уже отмечали в первой главе, древнегреческое слово "философия" означает любовь к мудрости. Уже в античности мы встречаемся с различными толкованиями мудрости. Данный термин обозначал "всякую осмысленную деятельность, умение, сноровку и вообще любого рода целесообразную деятельность" [1]. Одновременно мудрость - это, как отмечает А.Ф. Лосев, некоторая гибкость ума, или, в обычном понимании, - хитрость: "София противопоставлялась неучености и глупости (Plat. Prot. 360 d, Apol. 22 f) и отождествлялась либо с практической мудростью (как у Солона, Herod. 1 30), либо даже с хитроумием (как у афинян, 1 60)" [2].

Гераклит определял мудрость как говорение истины и действие в соответствии с природой [3], т.е. в соответствии с некими всеобщими законами, лежащими вне субъекта.

Сократ дополняет перечисленные характеристики мудрости пониманием ее как целостности (можно сказать гармоничности) ума. Кроме того, "сократовская София имеет ближайшее отношение к добродетели вообще, вернее же, к целесообразной практической деятельности вообще" [4]. Таким образом, в мудрости соединяются мыслительная и практическая деятельности. Одновременно с этим, по Сократу, мудрость есть еще и владение художественным словом, поэзией. Платон видит олицетворение мудрости в смысловой структуре Космоса, определяющей всю духовную деятельность человека.

Аристотель считает мудростью особого рода знание: "Мудрый тот, кто не только знает сущность вещи и факт существования этой сущности, но еще знает также и причину вещи и ее цель" [5]. Позже в античности к свойствам мудрости относят также знание критериев оценки поступков человека и его добродетельности. Согласно Сенеке, мудрость - это знание о сущности и причинах добра и зла. Кроме того, мудрость - это еще и познание Бога, и некое сознание, которое выходит за рамки рационального [6].

Мудрец - это тот, у кого мудрость проявлялась как "непосредственное совпадение с личностной, жизненной программой и позицией человека-философа. "Софос" был не только представителем

философского мышления, но и идеалом человека вообще, который в своем жизненном пути "проигрывал" принципы своей теории, подчас в форме крайнего ригоризма, доходящего до житейского парадокса и эпатажа обычных норм... но всегда с наглядностью личного примера и опыта" [7].

Такая позиция мудреца придавала его жизни в некоторых случаях характер подвижничества, что сближало мудрость, а затем и философию с религией [8]. Позже возникает восприятие мудрецов как носителей абсолютных истин. Это представление было перенесено и на философов. Если к философу обращаются по поводу той или иной проблемы, то желают получить от него однозначный ответ. В этом случае рассуждения о сложности мира, об относительности критериев истинности, о нравственности и т.д. и т.п. воспринимаются с иронией. Большинство людей

воспринимает философские положения как познавательные и поведенческие императивы, а их обоснования им безразличны и представляются слишком специальными.

Философия с самого начала стремится построить связную систему понятий, ибо "философия как любовь к мудрости есть не что иное, как любовь к мудрому слову..." [9]. Исторически этот факт означает преодоление житейской мудрости и переход к рационально обоснованной системе знания. Построить систему абсолютного и окончательного знаниями философ не может (и не сможет никогда), но стремление к этому, т.е. стремление к мудрости, становится сутью философии. Оно выражается, с одной стороны, в выработке рациональных представлений о сущности мира и человека, а с другой - в регулировании поведения и общежития людей [10].

Стремление к мудрости отражает момент "ценностного отношения к бытию. Может даже стоять вопрос: а не является ли мудрость, или мудрое философствование, той осью координат (выделено нами. - Авт.), на которой "завязаны" все другие разновидности философских размышлений?" [11]. Стремление к мудрости придает философии особый целостный характер и делает ее открытой системой, представляющей собой рефлексию над наиболее общими, предельными вопросами бытия и одновременно над конкретно-практическим использованием результатов данной рефлексии в жизни людей. Стремление к мудрости придает философии особую ценностную позицию, направленную на интегративное восприятия мира.

Философия как особого рода мудрость возникает (в античной Греции) "между узкой специальной, профессиональной мудростью и мудростью сверхразумной. Философия - интеллектуальная рациональная, логическая и логичная мудрость. Не может быть алогичной философии" [12]. По остроумному замечанию А.Н. Чанышева, если мифология была матерью философии, то ее отцом был интеллект. "Теряя связь с науками, философия вырождается в "служанку теологии", а через нее религии. Теряя связь с художественно-мифолого-религиозным мировоззренческим комплексом, философия вы-

рождается в "служанку науки"" [13]. Как любовь к мудрости философия приобретает новый смысл для нашего времени, в котором "все больше знаний и все меньше мудрости, т.е. умения употребить эти знания не во вред, а на пользу человеку" [14].

Вечное стремление к мудрости не позволяет философии уйти в область чистых абстракций, превратиться в игру ума, ненужную человеку. Философская мудрость - бесконечный процесс поиска истины - никогда не может приостановиться. Не овладение истиной, а поиск ее - вот цель философии. При этом она исследует все, в том числе и знания (которые иногда кажутся их носителям абсолютными), с точки зрения их значимости для человека, с целью выяснения возможностей человека и его места в мире.

Мудрость не тождественна многознанию, которое, как говорили древние, "уму не научает". Кант писал: "Одно многознание есть циклопическая ученость, которой недостает глаза философии" [15]. "Мудрый понимает, а не только знает: своим интеллектуальным взором он охватывает жизнь в целом, не останавливается на констатации эмпирических ее проявлений, не ограничивается установлением того, что есть "на самом деле". Размышления о жизни, уразумение жизненного опыта не могут быть выведены из обучения" [16].

Философии нельзя выучиться, усвоив одну или несколько философских систем. Цель должна заключаться в том, чтобы научиться философски мыслить, философствовать, развить определенную культуру мышления. Философ должен уметь чувствовать специфику философской проблематики, ее предельность, что бы ни выступало в качестве объекта его исследований. Философия в отличие от науки не всегда ответ, но философия - всегда вопрошание, для нее значима сама постановка проблемы. Отсюда сократовское понимание процесса философствования как реального, речевого диалога. По Сократу, истина должна "сама родиться в голове человека; человек должен сам из себя произвести необходимое знание, лишь тогда оно будет делом его

истинной убежденности, частью его самосознания" [17]. Любопытно, что искусство нахождения истины Сократ называет майевтикой, т.е. повивальным искусством. Подобное понимание встречается и в языках других культур. Например, в немецком языке "мудрость" - Weisheit, "повивальная бабка" - die weise Frau; во французском, соответственно, la sagesse и la sage-femme; в английском - wisdom и the wise woman [18]. Причем la sage-femme обозначает также колдунью, целительницу. Но не всегда и не всеми философия воспринималась как целительница души или разума человека.

Сократ считал, что он исцеляет души, просвещая их. Однако общество квалифицирует его действия как "растление душ" юношей и осуждает его на смерть (причем вполне демократично и легитимно). Государство часто осуждало людей, которые учили других задумываться и мыслить, и истина, достигаемая мудрецами, не всегда устраивала общество.

122

"Вечность" философской проблематики объясняется предельным характером философских вопросов, тем, что они касаются наиболее общих проблем бытия и человеческого существования и "мигрируют" из эпохи в эпоху, получая то или иное решение, в зависимости от социокультурной ситуации и личности философа. "Человеческая мысль постоянно переосмысливает их в свете нового опыта, новых знаний, применительно к уникальной конкретной ситуации" [19]. Философия в целом выступает как вневременной диалог мыслителей всех эпох и воззрений, в котором сталкиваются разнообразнейшие точки зрения и синтезируются в едином общечеловеческом мыслительном процессе противоположные концепции. В рамках этого общего диалога происходит возвращение к "старым" проблемам и открытие новых.

Философ "как никто другой должен постоянно отдавать себе отчет, что всегда стрит лицом к лицу с знанием о незнании" [20].

Утверждение Сократа: "Я знаю только то, что ничего не знаю" - не просто философская бравада с целью эпатировать общественное мнение, а гносеологическая установка, отражающая сущность философского отношения к миру, силу и одновременно слабость философии, даже определенный трагизм ее положения. Философ стремится ответить на глобальные вопросы, осознавая, что для полного ответа знаний принципиально недостаточно. "От философии неотделимо требование занимать теоретическую позицию при рассмотрении любой проблемы - не обязательно решать ее, но тогда убедительно доказывать невозможность ее решения. Этим философия отличается от других наук. Когда последние сталкиваются с неразрешимой проблемой, они просто отказываются от ее рассмотрения. Философия, напротив, с самого начала допускает возможность того, что мир сам по себе - неразрешимая проблема" [21].

То, что философ должен ставить проблемы и давать ответы на них, осознавая всю неполноту и относительность таких ответов, открывает огромные возможности для философии как особой творческой деятельности, не знающей границ своего исследования.

Философскую мудрость следует отличать от житейской интуиции, практической мудрости, так как ей присуща глубокая рефлексия, основанная на интуиции и одновременно на рациональном поиске предельных оснований знаний и ценностей, тогда как выражением практической мудрости является стереотипная реакция на похожую ситуацию. Философ рефлексирует на уровне надличностного сознания не как отдельная личность (Петров, Гегель, Сидоров, Иванов), а как особое философское "Я". Все это находит отражение в языковой системе философии, где наряду с абстрактными понятиями используются также образы и символы, средства художественного освоения мира.

123

Подводя итог, можно сказать, что философия - это особая форма рефлексии человека над бытием и над самим собой (философская мудрость), которая основывается не только на мыслительно-дискурсивном способе мышления, но и на непосредственно-

интуитивном, художественно-эмоциональном его постижении, имеющем своей целью отразить целостность и единство мира.

§ 2. ПРЕДМЕТНЫЕ УРОВНИ, ДИСЦИПЛИНЫ И МЕТОД ФИЛОСОФИИ

Рассматривая различные варианты понимания философии на всем протяжении ее истории, можно обнаружить, что для них характерно признание своеобразной "двойственности" ее предмета. Философия всегда рассматривалась, с одной стороны, как рационально-теоретическое постижение бытия, а с другой стороны, как определенная форма ценностного сознания. В конкретных философских системах эти две стороны философии могут сочетаться самым различным образом. Мы уже упоминали о сциентистской ориентации, в рамках которой философы пытаются строить предмет философии по образу точных наук, и антисциентистской, представители которой исходят из того, что философия вообще не является и не может быть наукой. Однако даже в этих крайних случаях "двойственность" предмета философии сохраняется.

Выступая как рациональное познание бытия, философия, безусловно, устремлена к науке как к некоему идеалу, хотя сама философская рациональность внутри философии понимается гораздо шире, так же как и поле применения такой рациональности. Чем отличается философия от науки? Чтобы ответить на этот вопрос, сначала надо определить, как понимается здесь понятие "наука"? Отвечаем: "Самым традиционным образом, на уровне обыденного сознания: наука - это прежде всего естествознание, иногда к нему прибавляется математика, и весь этот комплекс называется точными науками". Дискуссии о критериях научности применительно к философии, со времен Канта потрясавшие мировое сообщество философов, логиков и методологов, не имели никакого результата, но привели к ситуации, которую мы ранее обозначили как "конец классической философии" и которая поставила под сомнение правомерность философии именоваться наукой.

Кроме того, философия - многосистемное и многофункциональное образование, которое при решении тех или иных проблем оборачивается к ним одной из своих сторон. Этими сторонами выступают конкретные философские концепции. Единая цель, объединяющая все философское знание, - выяснение сущности бытия и человека, а также взаимоотношения между миром и человеком, между человеком и обществом - достигается различным образом, что создает целостную палитру представлений, хотя каждая из философских концепций претендует на единственно правильное понимание проблемы.

Прежде всего это связано со сложностью вычленения собственного предмета философии, поскольку в философию долгое время включались знания о самых различных сторонах бытия, и эти знания позже становятся объектами специальных наук. "Философия подобна королю Лиру, который раздал своим детям все свое имущество и которого вслед за тем как нищего выбросили на улицу" [22]. Однако наряду с "отпадением" от философии ряда специальных дисциплин происходит как бы процесс "очищения" ее собственного предмета, который П.В. Алексеев удачно обозначил как процесс "предметного самоопределения философии".

Философия рассматривается как высший вид теоретического знания о фундаментальных основах бытия и принципах его познания. Как учение о всеобщем. В этом смысле на

протяжении всей истории предмет философии, как справедливо отмечает П.В. Алексеев, оставался стабилен. "Процесс дальнейшего развития проблематики, дифференциация и интеграция не изменяют раз найденного предмета науки, а лишь уточняют, углубляют его понимание" [23].

Для философии всегда представляла интерес проблема выявления сущности и предназначения Человека, размышление о его месте в мире, о его отношениях с миром и с другими людьми и т.д. В этом плане философия отвечала на "запросы" эпохи, выступая самосознанием культуры.

Наиболее четко предметная область философии представлена у И. Канта. Прежде всего он выделяет два самостоятельных уровня философии, выполняющих разные задачи в общественном сознании.

Первый он обозначает как "школярскую" философию. Данная характеристика не является негативной. Это некоторая совокупность наиболее общих представлений о философии, философах, проблемах, которые стояли в ее истории и с которыми должен ознакомиться каждый культурный и образованный человек в рамках своего самовоспитания, так же как он должен знакомиться с религией, искусством, правом, не становясь при этом обязательно верующим, художником или юристом. Знакомиться с такой философией следует на ранних стадиях обучения, в школах, гимназиях и лицеях, говоря современным языком, в рамках среднего школьного образования. Сами по себе эти знания не учат философии, а лишь дают знания о том, что понимали под философией другие люди.

Однако, кроме этого, существует философия как особая наука о последних целях человеческого разума, которая придает ценность всем другим видам знания, выявляя их значение для человека. Именно в этом плане она выступает как философская мудрость. Философ, стремящийся к такой мудрости, должен постигать то, насколько знание может способствовать достижению высших целей Человека

и Человечества. "Если существует наука, действительно нужная человеку, то это та, которой я учу - а именно подобающим образом занять указанное человеку место в мире - и из которой можно научиться тому, каким быть, чтобы быть человеком" [24].

Кант формулирует основные вопросы, на которые должна отвечать это философия в ее всемирно-историческом значении:

Что я могу знать?
Что я должен делать?
На что я могу надеяться?
Что такое человек?

Ответы на эти вопросы, пишет Кант, позволяют философии определить: "1. Источники человеческого знания, 2. Объем возможного и полезного применения всякого знания и, наконец, 3. Границы разума" [25]. Попробуем проанализировать вопросы, поставленные философом, и дать им более широкую интерпретацию.

"Что я могу знать?" Ответ на данный вопрос связан с особым пониманием взаимоотношения человека с миром. Человек познает мир, но это познание - не просто слепок бытия, а результат сложного взаимоотношения между человеком и предметом познания. По Канту, часть знаний содержится в разуме в априорной форме, носит доопытный, надприродный характер. Исследование процесса познания и знания в целом является одной из важнейших сторон философского предмета, которая обозначается как гносеология, или учение о познании. Но это в свою очередь требует от философа выработки неких общих представлений об устройстве мира, сущности бытия в целом, что и входит в область онтологии - другой важнейшей стороны философского предмета.

"Что я должен делать?" Для ответа на этот вопрос требуется предварительно исследовать "объем и возможности применения наших знаний" и уже на основе этого

рассматривать проблемы этического характера, связанные со взаимоотношениями между людьми, а также такие общие проблемы, как: что есть нравственность вообще; существуют ли абсолютные критерии нравственности; может ли человек следовать этим критериям в жизни; что есть добро и зло и пр. Таким образом, можно очертить этико-праксеологическую сторону философии.

"На что я могу надеяться?" Ответ на этот вопрос предполагает исследование феномена веры (в том числе и религиозной) как одной из фундаментальных предпосылок человеческого существования. Анализируя данные проблемы, философ выделяет основные параметры человеческого существования, поэтому данную предметную область можно обозначить как экзистенциальную часть философии.

"Что такое человек?" Это, по Канту, итог философствования, когда на основании решения предшествующих проблем выясняются роль, место и предназначение человека в мире. Это предмет того, что сегодня мы называем философской антропологией.

Еще раз оговоримся, что мы даем здесь определенную интерпретацию кантовской философии и что делаем это сознательно, усматривая именно в этом смысл философствования.

Таким образом, можно сказать, что в общем плане предметом философии является бытие как особая сложная система, включающая такие его подсистемы, как Мир и Человек. Философия выступает как знание о предельных взаимоотношениях (закономерностях) между миром и человеком на всех уровнях бытия.

Мир - это окружающая нас природа на всех ее уровнях, включая общество. Это то материально-всеобщее (вспомним чувственно-материальный космос у древних греков), что противостоит человеку и частью чего он одновременно является в качестве одухотворенного существа. Человек, с одной стороны, рассматривается в философии как творческий субъект познания и носитель сознания и мышления, а с другой стороны, как самостоятельный объект философского познания, объект самосознания. Человеческое "Я" - это и сознание, и мышление, и дух, и особая мыслящая структура бытия. Поэтому противопоставление мира и человека, духа и материи является условным, так как они слиты в едином бытии. Выявление сущности человека есть фактически выявление различных сторон его взаимоотношений с миром, базирующихся на представлениях об истинном знании. "Истина есть отношение Человека к Миру, Действие есть действие Человека в Мире, Красота есть переживание Человеком Мира" [26].

Человек, будучи частью бытия (мира) и взаимодействуя с ним, ставит вопросы о сущности и происхождении мира, вопросы о том, что лежит в основе мира: материальная или духовная субстанция. Он пытается выявить основные формы проявления мира, ставит вопросы о том, един или множественен мир, в каком направлении он развивается и развивается ли вообще. Частные науки также отвечают на данные вопросы в рамках собственного предмета. Но лишь философия ставит их в предельной форме, говоря о наиболее общих предпосылках бытия, о наиболее общих взаимоотношениях между миром и человеком. Данный предметный уровень мы можем обозначить как онтологический.

Различные философские решения онтологических проблем задают и различные философские направления. Например, философы, по-разному решающие вопрос о том, что лежит в основе мира: дух или материя, дают нам идеалистическое или материалистическое решения данного вопроса. Философы, которые кладут в основу мира одну или несколько субстанций (духовных или материальных), подразделяются на монистов или плюралистов (чаще всего дуалистов).

Являясь частью бытия, человек в то же время противостоит ему и осознает это свое противостояние. Это позволяет ему рассматривать весь окружающий мир как объект познания, причем не только внешний мир, но и самого себя как часть мира, а также организо-

ванную совокупность людей - общество. На этом уровне философия в предельной форме ставит вопрос о познаваемости мира и обоснованности наших знаний о нем. Представитель частных наук в рамках своего предмета никогда не ставит вопрос о познаваемости мира, ибо сам предмет науки строится на ограничении бытия, и это позволяет воспринимать его как принципиально познаваемое.

Если математик выделил некую систему количественных отношений, т.е. описал мир математически, то он тем самым познал некоторые его структуры. Если ему это не удалось, значит, математика в данной области просто не применима. Если физик выявляет физические закономерности каких-то процессов, он познает лишь их физические характеристики, не вникая в сущность данных объектов.

Общая гносеологическая проблематика находит самые разнообразные варианты ее решения в философии. Есть философские направления, представители которых не признают познаваемости мира. Есть философские концепции, в которых познаваемость мира признается, но выводится это из разных начал, как материалистических, так и идеалистических. Имеются философские системы, которые значительно огрубляют процесс познания, сводя его к воздействию объекта на субъект, или отрицающие возможность познания части бытия, например социального. Для представителей частных наук такие вопросы могут показаться с точки зрения предмета их наук просто бессмысленными. Здесь вопрос о том, возможно познание или нет, не может даже ставится, ибо тогда не будет науки. Наука всегда реализует познавательную установку, философ вправе в ней сомневаться.

Человек является существом одухотворенным. Он не только познает мир, но и эмоционально переживает свое существование, взаимоотношения с другими людьми, свои права и обязанности, а также трагичность своего существования: невозможность абсолютного познания, смертность, греховность, отсутствие абсолютных критериев добра, красоты, истины и пр. Философия исследует эти ценности человеческого существования, их обоснованность и необходимость. Эту область философских исследований можно обозначить как аксиологический предметный уровень. Соответственно, и здесь возможны самые различные варианты философских решений, от атеистических до религиозных.

Человек осуществляет свою деятельность в результате практического освоения бытия, предметного мира. Практика является как бы активным связующим моментом между миром и человеком, между бытием и мышлением. Человек познает закономерности бытия, оценивает их значимость для своего развития и развития человечества в целом, имея возможность творчески использовать полученные знания. Он способен активно воздействовать на окружающую его действительность, может направить течение тех или иных

событий в желаемое русло, практически осуществляя, например, свои собственные представления об устройстве мира и общества. Однако человек может осуществить и такие преобразования, которые представляют угрозу существованию самого человечества. В этом плане задача философии - на основании познания общечеловеческих ценностей и интересов выработать некую общую систему норм данной деятельности, ее параметры и ограничения. Эта область исследований относится к праксеологическому предметному уровню философии.

Каждому уровню философии соответствует определенная философская дисциплина. Кроме того, имеются "вспомогательные" философские дисциплины. Рассмотрим области философского знания.

Философская антропология в качестве предмета исследования рассматривает человека. Попытка выявить общечеловеческое в существовании людей способствует самосознанию человека и выяснению его собственного места в мире, отличия его от живой природы. Особое значение приобретает данная дисциплина в наше время, когда развитие человечества в целом становится все более осмысленным и человек остро

ощущает, что его саморазвитие должно сочетаться с развитием общества, последнее же должно обеспечить каждому человеку достойное существование.

Этика в основном рассматривает вопросы, связанные с проблемой добра. Цель этики - выявить фундаментальные, предельные основания справедливых и разумных действий в совместной жизни людей. При этом выдвигаемые этические принципы должны быть общезначимыми и понятными, их обоснование не должно опираться на какие-то внешние авторитеты или соглашения. Поэтому по отношению к действующей морали, господствующей на конкретном историческом этапе, этика занимает критическую позицию, подвергая эту мораль (эмпирически данную) критическому осмыслению (теоретическому анализу). В рамках данной дисциплины развивается также метаэтика, задача которой заключается в анализе языковых форм морали, этических высказываний.

Эстетика предлагает общие определения прекрасного и исследует формы его проявления в искусствах и природе, а также его воздействие на воспринимающего. Эстетика может быть либо чисто функционально-описательной (анализ эстетических объектов), либо нормативно-дискурсивной (анализ некоторых критериев прекрасного). Эстетика включает в себя теорию искусств, анализ эстетического суждения, а также форм эстетического ощущения и переживания. В современной эстетике активно используются информационно-коммуникативные и логические подходы к анализу эстетического языка.

Метафизика и онтология. Первая представляет собой раздел философии о принципах и началах бытия. В ряде философских систем она отождествляется с онтологией. Вторая традиционно, от Аристо-

теля, считается важнейшей частью метафизики и исследует бытие как таковое, его наиболее общие свойства, сущности и категории. Кроме этого, в ряде философских концепций исследуются божественное бытие (философская теология), душа (психология) и общая взаимосвязь всего сущего (космология).

Социальная философия - дисциплина, связанная с выяснением вопросов о том, что такое общество, что можно отнести к общественным явлениям, как реализуют себя в общем бытии социальные закономерности. Разделом социальной философии является философия истории, которая исследует сущность, смысл и ход истории общества и человека как субъекта исторического процесса.

По своему формальному статусу данная дисциплина должна быть отнесена к разряду вспомогательных, о которых речь пойдет ниже. Однако поскольку человек реализует себя как личность прежде всего в обществе, вопросы общественного развития, путей его изменения чрезвычайно важны для человека, что и позволяет говорить о социальной философии как одной из основных философских дисциплин.

Логика, представляющая собой учение о последовательном и упорядоченном мышлении, изучает формы выражения мыслей и формы развития знаний, приемы и методы познания, а также особые законы мышления. Классическая формальная логика подразделяется на элементарные учения о понятии, суждении и умозаключении, а также учение о методах логического исследования, доказательства и опровержения. Кроме того, в ней выделяются логико-методологические и логико-семиотические проблемы [27]. Современная логика стремится к предельной формализации и математизации. Она работает с логическими исчислениями, понимаемыми как система знаков (символов) с соответствующими правилами оперирования над ними. Современная логика изучает также многозначные системы, в которых высказывания могут принимать большее количество значений, чем истина или ложь. Важный раздел современного логического знания - неклассические логики, изучающие своеобразные способы рассуждений, связанные с использованием модальностей, времени, нормативных и оценочных понятий, вопросно-ответных методик, нестандартных условий истинности (например, без использования некоторых основных законов логики или с ограничением области их применения).

Гносеология выступает как раздел философии, исследующий условия, сущность и границы познания, отношение знания к реальности, а также условия достоверности и истинности познания. Кроме того, в теории познания исследуется и теория науки (эпистемология), как один из видов познавательной деятельности. Сюда наряду с общегносеологическими вопросами включаются также исследования особых познавательных процедур в науке, критериев и способов создания идеализированных объектов, которыми опери-

рует наука, изучение соотношения эмпирического и теоретического уровней исследования и пр. Весь комплекс указанных проблем часто выделяют в специальный раздел знания, который называют методологией науки.

Философия языка рассматривает возникновение, развитие и функции языка, а также его значение в жизни человека и общества. Традиционно, вслед за Витгенштейном, анализ языка подразделяется на два направления. Первое - анализ посредством критики языка и использования средств логики и создание языка высокой логической точности, соответствующего требованиям точной науки. И второе - "философия естественного языка", в которой анализируются высказывания обыденного языка с позиции их использования и значения.

Философия религии ставит вопрос о сущности феноменов религиозной веры и религиозного сознания, о специфике их функционирования в обществе, о значении религии для человека. Здесь выясняются фундаментальные предпосылки такого феномена, как вера, критически анализируются религиозные положения.

Философия права решает проблемы обоснования права. Исследует, из чего исходит право, существует ли некая высшая правовая норма. Она занимается проблемами соотношения права с моралью, религией, политикой, государством, властью, экономикой.

Политическая философия конкретизирует положения социальной философии, рассматривает построение, функцию и смысл государства, закономерности его развития и особенности управления, основные движущие силы (социальные группы, партии).

Сущность философии как формы теоретического сознания определяется не только предметом, но и методом. Проблема выделения общего философского метода достаточно сложна.

Философия представляет собой прежде всего работу разума - это размышление, или рефлексия. Философская рефлексия - это особое понимание мира посредством его познания и переживания, когда познанные закономерности преломляются сквозь призму интересов Человека, а ценностно-эмоциональное восприятие мира подвергается рациональному осмыслению. "Это поиск логических и иных (нравственных, ценностных, эмоциональных и пр.) оснований и форм духовной жизни, культуры в целом" [28].

Конкретное осуществление рефлексии может быть различным, что и создает богатство философских подходов к миру. "Характерными примерами специфики философской рефлексии могут служить постановка и разработка Платоном проблемы относительно самостоятельной и устойчивой жизни понятий, картезианское радикальное сомнение, кантовская проблема априорных условий познания" [29]. В то же время разнообразие подходов реализуется, как мы указали, в рамках относительно единой философской проблематики, приводя к постоянному обогащению философской рефлексии

новыми методами. Таким образом, осуществляется процесс самопознания и самосознания Человека и человеческой культуры в целом.

В истории философии конкретными вариантами философской рефлексии выступали: диалектика (у Платона, средневековых схоластов и Гегеля); радикальное сомнение

(у Декарта); априорное познание и критика разума (у Канта); материалистическое понимание истории (у Маркса); материалистическая диалектика в марксизме и т.д.

Важная особенность проблемного поля философии - широкий исходный базис, на который она опирается в своих исследованиях. Материалом для ее выводов могут служить и результаты всего научного познания и знания, в том числе полученные через "внетеоретические" формы постижения мира, и даже отдельные факты, которые тоже могут быть подвергнуты философской интерпретации. В качестве последних можно говорить о тех фактах, которые носят устойчивый, массовидный характер, "вечные факты", факты социального и жизненного опыта. Кроме того, философ размышляет над теми фактами, которые по тем или иным причинам не получили или принципиально не могут получить своего объяснения в науках. Существует и прямо противоположный взгляд на данную проблему, согласно которому философия как форма рационального познания должна опираться лишь на теоретические выводы наук.

Для философии как мировоззрения важно ее отношение к обыденному сознанию. Одна из задач философии, как мы отмечали, - выдвижение системы ценностных ориентиров, по которым должны жить человек и общество. Философия не должна замыкаться в самой себе. Борясь с предрассудками здравого смысла, она не игнорирует то положительное, что в нем имеется. Это помогает ей ориентироваться на интересы человека, в том числе на ценностно-эмоциональное переживание им бытия. Если наука стремится в максимальной степени отвлечься в познании от конкретного человека, что придает "чистоту" ее теориям и объективность ее результатам, то философия принципиальным образом неотделима от субъекта. Осознавая себя как личность, человек глубже познает и понимает мир.

Не случайно процесс обучения философии кардинально отличается от обучения конкретной науке. Здесь огромное значение придается истории предмета, которая не только знакомит с развитием философских проблем и их хронологией, но и является собственным проблемным полем философских исследований. В науке знание ее истории является лишь вспомогательным и не всегда обязательным. Можно усвоить теорию относительности Эйнштейна, не зная каких-либо тонкостей истории физики. Последняя по времени научная теория считается, как правило, и наиболее истинной, тогда как в философии ее концепции не устаревают и могут быть в любой момент затребованы сознанием человека и общества [30].

Дело в том, что задача конкретной науки состоит в получении конечного знания. Его может со временем заменить более истинное, более адекватное, но само оно остается в истории как нечто завершенное. Философия, кроме получения общих знаний, исходит также из задачи понимания мира, которое модифицируется в зависимости от изменения исторического контекста и социокультурной ситуации.

Кроме того, "широкий "квазиэмпирический базис" позволяет философии выполнять ряд познавательных функций по отношению к науке. В противном случае она могла бы возвращать науке лишь то, что у нее взяла, хотя, может быть, и в более логически рафинированном виде" [31].

Особый интерес представляет сам процесс философствования, философской деятельности, которая также носит специфический характер, отличающий ее от естественных наук и ставящий в особое положение среди наук гуманитарных.

§ 3. ФИЛОСОФИЯ КАК ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ

Какой бы проблемой ни занимался философ, будь то вопросы логики, онтологии, этики или эстетики, в центре его внимания оказывается человек, который мыслит, живет, верит, оценивает и преобразовывает мир. Такая нацеленность философии на человека позволяет ее рассматривать прежде всего как гуманитарную науку.

"Гуманитарные науки - науки о человеке в его специфике, а не о безгласной вещи и естественном явлении" [32]. Естественные науки, определив собственный объект исследования, даже если последний не является проявлением только естественных закономерностей, рассматривают его вне системы иных присущих ему связей и отношений. Так, например, человек может выступать объектом естественнонаучного исследования лишь с позиции отстраненности от его внутренней духовной сущности. Это главное условие естественнонаучного познания, делающее возможным таким образом взглянуть на исследуемый феномен, чтобы раскрыть в нем специфические закономерности, исследуемые данной наукой. Целью является исследование не объекта как такового, а тех предметных закономерностей, которыми занимается наука.

Именно это позволяет наукам достигать высокой точности результатов, но в заведомо ограниченной рамками предмета области. "Пределом точности в естественных науках является идентификация (а = а)" [33]. Конечно, такой подход присущ и некоторым гуманитарным наукам, но в них его осуществление невозможно в такой же степени. Более того, если такая степень "научной объективности" будет достигнута, то наука фактически перейдет из своего гу-

манитарного состояния в естественнонаучное. Это, например, произошло с психологией. Когда-то это была типично гуманитарная наука, одна из составляющих частей метафизики, или философии, исследующая душу человека, наряду с онтологией (учением о бытии), космологией (учением о мире), теологией (учением о Боге).

Специфика философии заключается, как мы уже говорили, в "квазиэмпирическом характере" ее обобщений. Это особенно наглядно проявляется в философском языке. Философ осуществляет оформление своей рациональной рефлексии над бытием, используя все богатство языка, от научных понятий до художественных средств выражения. Поэтому в понятийном аппарате философии можно встретить и слова обыденного языка, и научные термины, и элементы поэзии или иного словесного творчества. Уже здесь заложена проблема принципиальной многозначности понятий, которыми оперирует философ. Нередко философ создает собственную сетку понятий, значение которых может не совпадать с общепринятым.

Относительная "однозначность" понятийного аппарата науки достигается за счет сильного, иногда предельного "огрубления" действительности, в результате которого создается идеализированный концептуальный каркас, отличающий данную науку. Соответственно, область применения такой "сетки понятий" довольна узкая. Научные понятия - это застывшее знание, некая данность, фиксация каких-то сторон бытия. Точность в науке - это всегда предметная точность. Однако "точность отображения теорией предметной области тоже не является абсолютным количественным показателем, а зависит от гносеологических предпосылок и, следовательно, определяется выделенной (абстрагированной) предметной областью и наличными методами ее исследования" [34]. Поэтому говорить о точности теории по сравнению с другой теорией будет логически неправомерно. Все научные теории в этом смысле точны, адекватны собственной предметной области. Абсолютных же критериев точности просто не существует, если совершенно произвольно не принять (что иногда и делается) за таковой математическую или логическую точность. Но тогда, например, и биология не является наукой, так как она неточна по сравнению с математическим знанием.

Естественно, что философия, определяя свою предметную область, отличную от других наук, оперирует и иными параметрами точности. Меньшая однозначность и большая гибкость философских понятий - важнейшее условие философской рефлексии. Понятия философии отражают наиболее общие стороны бытия, его диалектичность, поэтому они "должны быть также обтесаны, обломаны, гибки, подвижны, релятивны, взаимосвязаны, едины в противоположностях" [35]. В.И. Ленин приводил удачный пример этого, когда анализировал категорию практики как критерия истины. Он был прав, говоря о его неопределенности, которая отражает специфику понятийного аппарата философии и вовсе не является

негативной характеристикой. Поэтому упреки в адрес философии в том, что ее понятия слишком многозначны, туманны и неопределенны, отражают лишь факт ее специфики. "Неточность" философии предоставляет ей возможность наиболее широкого охвата бытия. Точность же математики недостижима не только в гуманитарных, но даже во многих естественных науках, где более существенное значение имеет качественная (предметная) сторона исследуемых объектов, не всегда доступная математической количественной обработке.

Философские понятия и категории диалектически сочетают в себе моменты определенности (устойчивости) и моменты неопределенности (изменчивости), которые содержатся в самом бытии. Гибкость понятий связана с тем, что философия опирается на все богатство духовного освоения мира человеком, на весь его совокупный опыт. Они могут охватывать области еще не познанного или принципиально непознаваемого бытия. Познание в таком случае часто формулируется в виде неопределенных, "смутных" идей (Н. Винер), которые фактически являются предварительной философской оценкой исследуемого объекта.

Кроме того, для философии, опирающейся не только на научное, но и на художественное освоение мира человеком, эстетические критерии не менее важны, и (по крайней мере в некоторых ее вариантах) весьма значимой представляется "игра понятий", которая может доставлять чисто эстетическое удовольствие. Как бы то ни было, язык философии почти всегда труден для понимания, а в некоторых случаях "непереводим" на язык другой культуры. Например, тексты Хайдеггера или Сартра представляют огромную проблему для переводчиков. Перевод философского текста, т.е. языковой системы, перенасыщенной смыслами и значениями, связанными с конкретной культурой мышления, всегда является некоторой интерпретацией, адаптацией к воспринимающей культуре.

Наука и философия различаются не только языком, но и формой изложения. Наиболее адекватной формой естественнонаучного знания выступает монолог: "Интеллект созерцает вещь и высказывается о ней. Здесь только один субъект - познающий (созерцающий) и говорящий (высказывающийся). Ему противостоит только безгласная вещь" [36]. Напротив, ученый-гуманитарий или философ имеет перед собой в качестве объекта исследования человека, от качеств которого он полностью абстрагироваться не может, даже если сущность последнего реализована в каких-то отчужденных структурах (тексты, другие художественные произведения). Поэтому формой выражения гуманитарного знания является диалог, в котором активность обеих сторон (субъекта и объекта) очень высока и важна не точность, достигаемая за счет сильного огрубления, а глубина проникновения в исследуемый объект. "Познание здесь направлено на индивидуальное. Это область открытий, откровений, узнаваний, сообщений. Здесь важна и тайна, и ложь (а не ошибка)" [37].

Познание в гуманитарной науке выступает как проникновение в смысл исследуемого явления. Достигается это на идеальном уровне, который реализуется через диалог текстов. Текст есть особое смысловое единство, или смысловая целостность. Понять текст и через него целостный смысл явления - это не то же самое, что познать его. Познать, в узком (естественнонаучном) смысле, означает наложить на

исследуемый объект некую познавательную форму или структуру, заведомо отвлекаясь от его целостного смысла.

Представитель гуманитарного знания имеет перед собой не бытие как таковое, не совокупность каких-то явлений или феноменов, а их смысл, зафиксированный в текстах. Это как бы вторичный уровень бытия. Посредством текста бытие говорит с нами. Целостность текста, т.е. проявление в нем смысла, который отсутствует в отдельно взятом знаке совокупности, возникновение нового как бы из ничего - вот с чем неизбежно имеет дело представитель гуманитарного познания. Как отмечал Бахтин: "Всякая система знаков (т.е. всякий язык)... принципиально всегда может быть расшифрована, т.е. переведена на другие знаковые системы (другие языки)... Но текст (в отличие от языка как системы средств) никогда не может быть переведен до конца, ибо нет потенциального единого текста текстов. Событие жизни текста, т.е. его подлинная сущность, всегда развивается на рубеже двух сознаний, двух субъектов" [38]. Познание текста - это общее коммуникационное поле двух сознаний, а в более широком смысле двух культур. В таком диалоге глубинное значение текста (не формально-логическое) определяется всем социокультурным контекстом.

Абсолютно адекватное понимание текста невозможно, что и порождает как следствие бесконечное множество его истолкований. Текст содержит некое (вряд ли чем-то ограниченное) потенциальное множество смыслов, которые постигаются людьми, вносящими в эти смыслы свое собственное "Я", признаки собственной культуры. Полного адекватного понимания текста в узком смысле (как смыслового тождества, полной адекватности) смог бы (гипотетично) достичь только человек, его создавший (автор), и то если бы он предстал перед нами как некий идеальный участник диалога, находящийся в абсолютно сходной пространственно-временной ситуации. Но текст всегда создается и для другого. Он вовсе не предназначен для абсолютного понимания. Идеальная модель абсолютного понимания - это сфера тождественности. Если бы оно было возможным, это было бы скучное зеркальное понимание, подразумевающее совпадение жизненных пространств субъектов. Понимающий субъект в данном случае "не может внести ничего своего, ничего нового в идеально понятое произведе-

ние" [39]. Но такого совпадения достичь невозможно, так же как невозможно отождествить жизненные пространства отдельных людей или их общественных совокупностей. Любое реальное понимание смыслов текста есть особое взаимодействие в рамках диалога, субъектами которого могут выступать как отдельные личности, так и целые культуры.

Таким образом, можно сказать, что любое понимание текста осуществляется через его личностную интерпретацию, которая представляет собой адаптацию не менее двух индивидуальных "Я" или культур друг к другу. Интерпретация - это поиск смысла сквозь призму собственного "Я". Поэтому точность здесь не может выступать в качестве единственного критерия адекватности той или иной интерпретации. Перевод Пастернаком Шекспира - это уже отдельное самостоятельное произведение, а не просто приведение в однозначное соответствие одной системы знаков с другой. Более того, формальная точность может даже исказить понимание смысла. Передача смысла может быть осуществлена за счет совершенно иных языковых средств и приемов воспринимающей культуры, которые при первом взгляде могут показаться даже искажением [40].

В гуманитарной интерпретации важна передача смысла, а это неизбежно связано с поиском механизма смыслообразования воспринимающей культуры, чего не требуется, например, математике, которая всегда одинаково отражает сущность объекта по определенной количественной характеристике.

Поскольку философия имеет дело со смысловыми конструкциями разных культур, она также неизбежно представляет собой разновидность интерпретации. Вечные тексты Платона и Аристотеля, Шекспира и Гёте предоставляют нам безграничные возможности в этом плане. "Предмет гуманитарных наук - выразительное и говорящее бытие. Это

бытие никогда не совпадает с самим собою и потому неисчерпаемо в своем смысле и значении" [41].

Конечно, и в естественных науках происходит некоторая персонификация научных теорий, но это не меняет их содержания, тогда как в явлениях, исследуемых с гуманитарных позиций (с позиции наук о духе), без учета этого явления постижение смысла просто не состоится. Читая Платона, я персонифицирую его текст, я не могу читать его так, как его читал бы сам Платон. Я вношу в него свое "Я", развиваю близкие мне смыслы, которые детерминированы иным пространственно-временным положением, другими социокультурными обстоятельствами.

Не случайна, например, в истории сложность "объективного изложения" уже свершившихся событий. Естественнонаучная или математическая объективность здесь выполнима лишь в простых случаях, например, в более или менее полном перечне имен, дат рождений. Но это формальное (математическое, или, как говорил Хайдеггер, калькулирующее) познание не затрагивает глубин целостного исторического процесса. Ведь пишется бесконечное количество историй стран и народов, хотя в основе вроде бы лежат одни и те же факты.

137

Ю.М. Лотман в связи с этим обращал внимание на противоречивость отношения общества к своей истории. С одной стороны, она "плохо предсказывает будущее, но хорошо объясняет настоящее... время революций антиисторично по своей природе, время реформ всегда обращает людей к размышлениям о дорогах истории. Жан Жак Руссо... писал, что изучение истории полезно только тиранам. Вместо того, чтобы изучать, как было, надо познать, как должно быть. Теоретические утопии в такие эпохи привлекают больше, чем исторические документы" [42]. С другой стороны, как только общество оказывается на эволюционной стадии своего развития, интерес к истории оборачивается чаще всего ее переписыванием, интерпретацией. Происходит конструирование, "но уже не будущего, а прошлого. Рождается квазиисторическая литература, которая особенно притягательна для массового сознания, потому что замещает трудную и непонятную, не поддающуюся единому истолкованию реальность легко усваиваемыми мифами" [43].

Причина заключается в том, что история прошлого предстает перед нами в виде текстов, в которых могут быть смешаны как реальные, так и вымышленные события. Летописец, дающий оценки действиям исторических лиц и событий, ранжирует их согласно собственным представлениям или даже, выполняя определенный заказ, сознательно искажает действительные события.

Следовательно, мы имеем здесь дело не с самой реальностью, не с фактами, а с вторичной действительностью, выраженной в текстах. Весь массив исторических текстов - лишь цитаты различных авторов прошлого. Поэтому у одних историков Иван Грозный - это собиратель земли русской, а у других - он разрушитель экономической структуры, подорвавший опричниной ее основы. При написании истории первичной оказывается идея автора, который интерпретирует события.

Л.Н. Гумилев показал, что оставленные нам исторические тексты требуют очень большой осторожности при их восприятии в качестве адекватного описания реальных событий. Из его наиболее нашумевших выводов относительно реконструкции русской истории коснемся лишь проблемы специфики изложения истории в летописях. Ссылаясь на текстологические работы Д.С. Лихачева [44] по данной проблеме, Гумилев, в частности, подвергает критическому анализу "Повесть временных лет" Нестора, которая грешит неточностями и авторскими интерпретациями. Это и ложная схема событий, когда варяги и хазары предстают врагами, а не союзниками, и знаменитый эпизод со щитом, прибитым "на врата Царьграда" (событие такой важности почему-то не было зафиксировано историками самой Византии).

138

Гумилев связывает такие "неточности" с тем, что летописец описывал события 200-летней давности, а не современные ему, что он был сторонником Святополка II и Владимира Мономаха и соответственно врагом черниговского князя Олега. "Нестор

понимал историю "как политику, обращенную в прошлое" и защищал интересы своего монастыря и своего князя, ради чего грешил против истины. Д.С. Лихачев охарактеризовал "Повесть временных лет" как блестящее литературное произведение, в котором исторические сведения либо преображены творческим воображением автора, как, например, легенда о призвании варягов, либо подменены вставными новеллами, некоторые из которых восходят к бродячим сюжетам" [45]. Таким образом, перед нами предстает не объективное описание событий, а особого рода историческая интерпретация - интерпретация не только самих фактов, но и первичных источников об этих фактах, что уже является предвзятым толкованием. Да и само понятие исторического факта не тождественно его естественнонаучному пониманию.

На особенность исторического познания указывает и Р.Дж. Колингвуд. В частности, критикуя позитивистский подход к изучению истории, он указывает, что исторический текст не может быть понимаем нами как исторический факт и к нему необходимо применять другие методы, в частности филологические. Использование же последних на примере анализа сочинения Ливия, сделанного Нибургом, доказало, "что большая часть того, что обычно принимали за раннюю историю Рима, на самом деле является патриотической выдумкой, относящейся к значительно более позднему периоду; самые же ранние пласты римской истории у Ливия, по Нибургу, - не изложение истинных фактов, а нечто, аналогичное балладной литературе, национальному эпосу... древнеримского народа" [46]. Это дало повод ученому иронизировать и представлять историю, как "историю ножниц и клея". История есть "не что иное, как воспроизведение мысли прошлого в сознании историка" [47]. Собственно говоря, именно поэтому история всегда излагается в близкой к художественному изложению форме, имея целью убедить нас в истинности прежде всего идей, а не фактов, т.е. воздействуя не только на рациональные, но и на эмоциональные структуры нашего сознания. Это справедливо и для других гуманитарных наук и в наибольшей степени для философии, особенно в ее экзистенциалистских вариантах. Для "объективного" изложения истории достаточно было бы просто составить список дат и деяний, что и было бы полной и окончательной единой историей. Идеи, выраженные в истории, принадлежащие перу того или иного автора, "принадлежат прошлому, но это прошлое не мертво; понимая его исторически, мы включаем его в современную мысль и открываем перед собой возможность, развивая и критикуя это наследство, использовать его для нашего движения вперед" [48].

Таким образом, объектом гуманитарного знания выступает текст в его наиболее широком значении как знаковой системы, "которая способна быть (или в действительности есть) носителем смысловой информации и имеет языковую природу" [49]. Это может быть и некоторая сложная организованная система (например, наука, искусство, религия и т.д.), и отдельный факт, явление, действие. Как мы уже отмечали, культура представляет собой некоторую конкретно-историческую организационную структуру, связывающую в единое целое какую-то группу людей. Но поскольку люди являются не безличными элементами, а активными и деятельностными существами, то фактором, их связывающим, выступает система коммуникации, или форма общения. Следовательно, "культура есть форма общения между людьми и возможна лишь в такой группе, в которой люди общаются" [50]. Опосредствующим звеном общения между людьми выступает язык. Таким образом, культуру можно еще рассматривать как знаковую систему, Текст с большой буквы, а значит, она также выступает источником смысла, т.е. имеет коммуникационную и символическую природу.

Исследование тех или иных феноменов культуры - предмет гуманитарных наук, а выяснение сущности всей системы культуры - предмет философии. Именно поэтому философию часто обозначают как самосознание культуры. Философское исследование культуры предполагает, что познающий субъект сознательно ставит себя внутрь конкретной культуры, при этом он одновременно должен уяснить ее локальные ценности и традиции и быть свободным от них. Только такая позиция помогает осуществлению диалога.

Центральной категорией герменевтики как искусства интерпретации "текстов" является "понимание". Это сближает герменевтику с философией культуры и с

философией языка, открывает возможность для создания философской герменевтики. Понимание так же, как и способность к труду, способность к разумной деятельности, языку, вере, так же как социальность, является сущностным свойством человека. Это важно учитывать особенно сегодня, в век компьютерной и научно-технической революции, когда информационно-коммуникативные процессы значительно влияют на изменение характера общения между людьми. Происходит разрушение границ между традиционно понимаемыми локальными культурами, и возникает единое коммуникационное культурное пространство. Возникает опасность утраты того глубокого смысла, который всегда содержался в диалоге между культурами.

Если рассмотреть, как предлагает Ю.М. Лотман, диалог двух культур в виде своеобразного пересечения двух множеств, то обнаружится, что область пересечения (тождества) относительно невелика, а сфера непересекаемого огромна. Область тождества выступает лишь предпосылкой для проникновения в сферу нетождественного, неизвестного для проникающей культуры, а потому нетри-

виального и интересного. "Ценность диалога оказывается связанной не с той пересекающейся частью, а с передачей информации между непересекающимися частями. Это ставит нас лицом к лицу с неразрешимым противоречием: мы заинтересованы в общении именно с той ситуацией, которая затрудняет общение, а в пределе делает его невозможным" [51]. Создание же общего коммуникационного пространства, напротив, может значительно увеличить массив людей, участвующих в диалоге, но это значительно уменьшит его смысловую глубину. Для системы локальных культур диалог осуществлялся в условиях принципиальной разности (отличия) культур друг от друга. Все попытки искусственного создания некого метаязыка общения (типа эсперанто) заведомо были обречены на провал, так как неизбежно вели к огромным смысловым потерям. Достижение формального понимания вело в прямо пропорциональной зависимости к потере смысла. Смысл всегда определяется в результате диалога, ищется в нем. В рамках единого коммуникационного пространства возникает пространство тождества смыслов, и оно может разрушить культурный диалог.

Действительно, современные изменившиеся формы коммуникации приводят к тому, что в общемировом культурном общении начинают господствовать интегративные языковые тенденции. Возникает единый язык общения - это либо какой-то живой язык (например, английский), который в наибольшей степени распространяется в мире, либо язык искусственный (сейчас в наибольшей степени на это претендует язык компьютерного общения, который, впрочем, базируется также на английском языке). В обоих случаях смысловая глубина диалога резко снижается вследствие либо элементарного незнания естественного языка и невозможности полной интерпретации в нем языка собственной культуры, либо упрощения смыслов.

Некая интегративная культура может строиться как на основе взаимообогащения множества культур, так, напротив, и на основе упрощения общего коммуникационного поля. В последнем случае человечество может оказаться в ситуации, когда представители разных культур хотя и будут понимать друг друга, но на уровне усредненного, примитивного диалога, может быть, даже на уровне общения, почти лишенного смысла. При этом наука как мощный фактор интеграции культурных процессов действительно может способствовать значительному сужению области смысловой неодинаковости, которая, как мы отмечали, является с содержательной точки зрения наиболее интересной и составляет суть диалога культур. В результате может произойти подчинение всех культур некой искусственной суперкультуре (например, компьютерной) или то, что менее развитые (в техническом плане) культуры просто растворятся в более развитой [52]. В таком коммуникационном поле будут господствовать общие стереотипы, общие оценки, общие параметры тре-

буемого поведения, т.е. наиболее простые и доступные компоненты. Безусловно, это дает массу удобств, но одновременно может лишить диалог между культурами всякого смысла.

В этих условиях понимание философии именно как герменевтической деятельности, основанной на раскрытии смыслов, становится актуальной культурной задачей.

Объектом философии как герменевтической деятельности является текст как некая смысловая вторичная реальность. Эта реальность живет по своим законам.

Каждая эпоха, каждый исторический пласт в жизни человеческого общества шифрует знаки этой реальности по-своему, в соответствии со своими целями и представлениями об истине, добре, справедливости и красоте. Задача философского исследования заключается в расшифровке символов посредством интерпретации. Методы философской интепретации отличаются спецификой и разнообразием. Дело в том, что в философии очень часто интерпретация осуществляется на вторичном или на еще более удаленном от реальности уровне, т.е. философия выступает как "интерпретация интерпретаций" (Поль Рикёр). При этом "герменевтика - искусство интерпретации, постижения смысла диалогических отношений - "сплетается" с философскими методами исследования, обогащает их и сама выводится на рациональный уровень, приобретает философский статус" [53].

Следует особо подчеркнуть, что герменевтика, гуманитарные науки и философия развиваются в едином историко-культурном контексте, зависят друг от друга, оказывают влияние друг на друга.

С одной стороны, исследование герменевтики невозможно без осмысления пути ее исторического развития и исследования ее исходных принципов, оснований, т.е. без философского осмысления ее как определенного типа знания.

С другой стороны, изучение философских проблем гуманитарных наук невозможно без герменевтического проникновения в социокультурный контекст, без исторического анализа среды функционирования гуманитарной культуры, в которой гуманитарные науки сами становятся неотъемлемым ее моментом, сами живут в истории и творят историю. Они развиваются вместе с развитием общества и его культуры.

При этом есть существенное отличие интерпретации в гуманитарном знании и в философии как особом знании о предельных основаниях бытия. Конкретное гуманитарное знание посредством интерпретации текста пытается прежде всего соотнести находимые им смыслы с фактами. Направленность интерпретации здесь понятна - это как можно более адекватная интерпретация, т.е. по возможности максимальное приближение к действительному положению дел. Данная задача, как мы уже видели в случае с историей, представляется трудно выполнимой (вряд ли вообще выполнимой полностью).

Философская интерпретация в некоторых случаях вообще может не иметь никакой связи с реальной действительностью, с материальными фактами и явлениями. Если любая интерпретация представляет собой работу мышления, "которая состоит в расшифровке смысла, стоящего за очевидным смыслом, в раскрытии уровней значения, заключенных в буквальном значении" [54], то философская интерпретация одновременно выступает как деятельность мышления, которая приумножает смыслы, создает новые, которые изначально могли и не содержаться в тексте. А это в свою очередь означает, что анализ культуры (как своеобразного метатекста) не может быть сведен к филологическим, лингвистическим или другим специальным исследованиям. Он должен представлять собой именно философское осмысление, осуществляемое на "рубеже двух сознаний, двух субъектов" для реализации герменевтических устремлений по раскрытию имеющихся смыслов и созданию новых, так как диалог культур есть прежде всего смысловой диалог.

Философия, таким образом, является своеобразной квинтэссенцией гуманитарного знания, так как она увеличивает, если так можно сказать, сам массив смыслов. Она стоит в центре того, что когда-то было принято называть "науками о духе". Она оперирует не просто со вторичным бытием, представленным нам в виде текстов, а с интерпретациями этого бытия. Поэтому предметная область философии, т.е. область применения герменевтического метода, принципиально не ограничена. Анализируя

"вторичный" материал в качестве "первичного", философ имеет дело с иной реальностью, отличающейся от фактического, материального бытия. Работая на уровне понятий и категорий, на уровне идей, он в каком-то смысле всегда является идеалистом, мир идей - это его жизненная стихия.

Если наука стремится к однозначности результатов, то в философии такая установка имеет место в гораздо меньшей степени. Субъект и объект познания в ней слишком тесно переплетены. В качестве объекта могут выступать субъективные переживания, мысли субъекта о мире. Поэтому и понятие объективности в философии столь многозначно и не должно рассматриваться лишь как соответствие действительности.

Действительность текстов составляет особое герменевтическое поле философской деятельности как совокупности бесконечных потенциальных смыслов, где стираются временные и пространственные грани. Это особое образование, в котором осуществляется вневременной диалог между эпохами и мыслителями, их представляющими. Здесь нет понятия истории как чего-то прошедшего и нет понятия будущего как чего-то наступающего. Здесь царство одновременности (в смысле возможности осуществить диалог), в котором все мыслители и реального прошлого, и настоящего становятся современниками, ведут между собой диалог, взаимно отрицая и взаимно

дополняя друг друга. Преодолевая временное расстояние, "становясь современником текста, интерпретатор может присвоить себе смысл: из чужого он хочет сделать его своим, собственным; расширение самопонимания он намеревается достичь через понимание другого. Таким образом, явно или неявно, всякая герменевтика выступает пониманием самого себя через понимание другого" [54].

Осуществляя герменевтическую работу, философ выступает как наиболее свободный интерпретатор текста, что выводит его размышления за рамки самого текста, а интерпретаторское творчество здесь может достигать наивысшей силы. В науках, если однажды открытый смысл, зафиксированный в соответствующей концепции, подвергается интерпретации, то на его базе возникает другая концепция, а к той первой концепции возвращения не происходит.

Поэтому научные концепции, как только возникают новые теории, превращаются в научно-исторические памятники, которые интересны лишь историкам науки. Смысловое поле науки как бы "вытянуто" к будущему, и связь с предшествующими концепциями проявляется лишь генетически. Философский текст (кроме специальных историко-философских задач) не является только культурно-историческим памятником, но представляет собой открытую концептуальную систему: философ ищет в тексте новые смыслы и вправе допустить любую его интерпретацию с целью поиска смысла и ценностей, заложенных в тексте потенциально и раскрывающихся в контексте новой социокультурной и пространственно-временной заданности. То, что в результате такой интерпретации в некоторых случаях происходит отступление от канонизированного философского текста, тесно связано с одной из задач философии - приращением философского знания. Часто мысль, в контексте ушедшей эпохи второстепенная, оказывается современной. Изучение истории философии ценно не само по себе, не ради удовлетворения праздного любопытства, а ради уяснения наших сегодняшних мыслей о бытии и человеке. Платон или Кант современны для нас в силу потенциальной возможности интерпретации их текстов сегодня, в силу возможности учиться у этих мыслителей силе и красоте мысли.

Таким образом, подводя некоторые итоги, можно сделать вывод, что философия выступает как реализация творческих потенций человеческого сознания, которые осуществляются на самом обширном первично-бытийном, вторично-коммуникационном и семиотическом поле, включающем в себя рациональное исследование феноменов бытия, конструирование новых смыслов, позволяющих взглянуть на мир "с иной стороны", со стороны эстетическо-художественного восприятия мира и человеческих взаимоотношений.

Философия реализуется в пульсирующем многообразии вариантов решения тех или иных проблем, исторических подходов. И все

вместе это создает поле философской деятельности. В ней никогда предшествующий материал не отбрасывается полностью как устаревший и ненужный (как часто бывает в конкретных науках), но зато он постоянно интерпретируется последующими философами, которые могут весьма значительно изменить смысл, стиль и даже ценностные ориентиры автора.

Философия является интегральной формой интерпретации, осуществляемой на уровне самосознания всей общечеловеческой культуры. Это особая герменевтическая деятельность, ищущая, находящая и конструирующая смыслы бытия и человеческого существования.

Философ интерпретирует, учитывая весь социокультурный контекст эпохи, те ценности, которые носят общечеловеческий и индивидуальный характер, но всегда преломляя их через свое собственное миропонимание и мироощущение.

Богатство квазиэмпирического базиса философии, особое отношение к историческим текстам задает и совершенно отличную от других наук и иных форм творчества структуру философского текста. Он всегда синтетичен. Конкретно-научный текст стремится избавиться от многозначности понятий, метафор, эмоциональных форм выражения мыслей. Художественный текст, напротив, стремится к метафорически символической форме изложения. Философский же текст представляет собой гармоничное соединение фрагментов научного, обыденного и художественного языков, границы между которыми размыты и слиты в одном содержании. Но это не мозаичный текст, составленный из случайных языковых фрагментов, так как последние проходят особую философскую интерпретацию.

Философский текст - это совокупность интерпретаций автора по поводу предельных вопросов, заданных бытию и самому себе.

Процесс создания философского текста (что аналогично созданию философской концепции или системы) иногда обозначают как "концептуализацию философского знания". Это переход от уровня обыденного с помощью определенной экспликации на уровень достижения "предельного абстрактного уровня категориального содержания философских терминов" [56]. Экспликация (обработка, уточнение) понятий означает их анализ "сквозь призму категориального аппарата философских терминов" [57] с целью выявления их философской значимости, т.е. возможности отражать предельные стороны бытия и человека.

Категории философии отличаются, с одной стороны, высокой степенью экстраполяции, а с другой - богатством содержания, что позволяет философской мысли переходить "от одного обобщения к другому между предельно общим и предельно единичным предметом" [58]. Реализуется данный процесс концептуализации построением философской категориальной системы. Поскольку философия является не только теоретическим отражением мира, но и ценностно-

эмоциональным его переживанием, специфической чертой языка философии остается "размытость границ между языком философии и языками конкретных наук, как и между языком философии и обыденным, естественным языком" [59].

Для философии также характерна принципиальная незавершенность и некоторая неопределенность. "В абстракции завершенного знания нет места ничему неопределенному, но там нет места и философским категориям... есть знание, но нет познания. В любом реальном (человеческом) познании всегда существует непознанное, для предварительного охвата которого необходимы ступени познания - философские категории" [60].

Конечно, эта неопределенность может быть в некоторых случаях абсолютизирована, и тогда характеристиками философской концепции являются только "смутность" и непонятность, затрудняющие ее трактовку как формы рационально-понятийного

освоения бытия. В отличие от естественных наук философия не претендует на обязательное открытие чего-то нового. В философии такое случается чрезвычайно редко, да и неясно, что значит новое в философии. Разве устарела философия Сократа, Канта или Платона?

Это обусловливает особенности философской аргументации. Доказательство в конкретной науке ограничено сферой предметной области последней, и наука получает своеобразную "льготу" - не замечать выходящих за эти рамки фактов и явлений. "Научную истину отличают точность и строгость ее предсказаний. Однако эти прекрасные качества получены экспериментальной наукой в обмен на согласие не покидать плоскость вторичных проблем, не затрагивать конечные, решающие вопросы... Но экспериментальная наука - только ничтожная часть человеческой жизнедеятельности. Там, где она кончается, не кончается человек" [61].

Философия не имеет возможности обосновать исходные принципы в какой-то метанауке, занимающей по отношению к ней более высокую степень общности.

Кроме того, в философии аргументация не сводится к утверждению истинности тех или иных положений. Ведь различие философских позиций позволяет одновременно сосуществовать разным истинам, разным ответам на один и тот же вопрос. Убедительность обосновываемых положений зависит от умения философа сочетать в своей аргументации не только логику, но и психологию, он должен воздействовать на субъекта, формировать в нем идею, в истинности которой человек уверен.

Философии свойственны и особые языковые средства. Зная терминологический аппарат математики, человек, по-видимому, будет способен воспринимать любой математический текст. Знание же терминологического аппарата одной философской системы вовсе не гарантирует понимания других концепций. Причем на современной

стадии развития философии, когда многие философские концепции исходят непосредственно из обыденного сознания и происходит усиленное "размывание" традиционных границ классической философской терминологии, данная проблема даже усиливается.

Не случайно Ортега-и-Гассет предостерегает философов от запутывания своих учений. "Я всегда полагал, что ясность - вежливость философа, к тому же сегодня, как никогда, наша дисциплина считает за честь быть открытой и проницаемой для всех умов в отличие от частных наук, которые с каждым днем все строже охраняют сокровища своих открытий от любопытства профанов, поставив между ними чудовищного дракона недоступной терминологии. По моему мнению, исследуя и преследуя свои истины, философ должен соблюдать предельную строгость в методике, однако когда он их провозглашает, пускает в обращение, ему следует избегать циничного употребления терминов, дабы не уподобиться ученым, которым нравится, подобно силачу на ярмарке, хвастать перед публикой бицепсами терминологии" [62]. Поскольку философия оперирует понятиями, то их "ментальное содержание... можно изложить. То, чего нельзя высказать, что является невыразимым, не является понятием, и познание, состоящее из невыразимого представления об объекте, будет чем угодно, пусть даже - если вам угодно - высшей формой познания, но никак не тем, что мы ищем за словом "философия"" [63].

Философия является двойственной формой сознания, в которой органично переплетаются рационально-теоретические и ценностные аспекты духовного взаимодействия Человека с Миром. Разнообразие концепций в ней отражает различные стороны философского отношения к миру. Философию нельзя усвоить, не пропустив ее через собственное сознание, факторы же, влияющие на приобщение человека к той или иной философской системе, чрезвычайно разнообразны. Ценность философии определяется тем, насколько удается ей выразить цели и интересы отдельного человека и человечества в целом.

Двойственность философии и широкий квазиэмпирический базис придают ей характер предельного, хотя и не абсолютного, знания. Если философ анализирует такую форму сознания, как науку, то он этот анализ проводит не изнутри последней и не с

точки зрения другой науки, например логики, а с позиции выявления мировоззренческого и гуманистического содержания ее предельных оснований в культуре. И это "не размывание границ методологического анализа, не утеря присущих ему строгости и четкости, как этого опасаются некоторые защитники "чистоты" методологии, а вполне закономерное продолжение и расширение собственно методологической проблематики" [64]. Философия опирается на весь познавательный опыт человечества и не должна замыкаться в рамках

"новейшей супернаучной" методологии. Это позволяет ей видеть ограниченность и относительность любого познания и его недостаточность для ориентации человека в мире.

В то же время наука рассматривается в философии как важнейший, хотя и "один из", элементов общечеловеческой культуры, который на современном этапе занимает своеобразную позицию "лидера", вынуждая ориентироваться на нее иные формы постижения мира. Анализируя познавательную деятельность, философия показывает, что она не сводима к науке и познание мира имеет более широкий, не ограниченный наукой характер.

Таким образом, философия занимает в культуре интегрирующее положение, противостоя абсолютизации отдельных сторон последней. В качестве рационально-теоретической формы сознания философия выступает как самосознание теоретической деятельности, как ценностная форма сознания - самосознание всех форм ценностно-мировоззренческого постижения мира, что позволяет ей быть самосознанием общечеловеческой культуры и выдвигать рациональные и ценностные ориентиры перед Человеком и Человечеством. В основе философской рефлексии лежит герменевтическая интерпретация, в процессе которой отыскиваются и конструируются общекультурные и личностные смыслы бытия и человеческого существования.

1 Лосев А.Ф. Термин "София"// Мысль и жизнь. Ч. 1. Уфа, 1993. С. 7.
2 Там же. С. 8.
3 См.: Там же.
4 Там же. С. 13.
5 Там же. С. 16.
6 См.: Чанышев А.Н. Мировоззрение и философия // Мысли и жизнь. 2.1 Уфа, 1993.
7 Дробницкий О.Г. Философия и моральное воззрение на мир // Философия и ценностные формы сознания. М., 1978. С. 89.
8 См. например: Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 1.4. 1. М., 1991. С. 42.
9 Чанышев А.Н. Указ. соч. С. 226-227.
10 "Философия эксплицирует, систематизирует, углубляет смысл своих понятий, но не устраняет их и общий, обыденный смысл" (Пушканский Б.Я. Обыденное знание. Опыт философского осмысления. Л., 1987. С. 78).
11 Алексеев П.В., Панин А.В. Философия. М., 1996. С. 72.
12 Чанышев А.Н. Указ. соч. С.232.
13 Там же. С. 237.
14 Там же. С. 231.
15 Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С. 353.
16 Алексеев П.В. Предмет, структура и функции диалектического материализма. М., 1978. С. 146.
17 Подосинов А.В. К проблеме сократовского диалога // Античная культура и современная наука. М., 1985. С. 24-25.
18 См.: Миронов В.В. О понимании философии как мудрости // Философские науки. 1986. № 6.
19 Алексеев П.В., Панин А.В. Философия. М., 1996. С. 35.
20 Дубровский Д.И. О специфике философской проблематики // Вопросы философии. 1984. № 11. С. 63.
21 Ортега-и-Гассет Хосе. Что такое философия? М., 1991. С. 79.

22 Виндельбанд В. Прелюдии. Философские статьи и речи. СПб., 1904. С. 16.
23 Алексеев П.В. Предмет, структура и функции диалектического материализма. М., 1978. С. 26.
24 Кант И. Соч. в 6-ти томах. Т. 2. М., 1964. С. 206.
25 Кант И. Трактаты и письма. С. 332-333.
26 Алексеев П.В. Указ. соч. С. 48.
27 См.: Ивлев Ю.В. Логика. М., 1994. С. 4.; Бочаров В.А., Маркин В.И. Основы логики. М., 1994. С. 7-11.
28 Юдин Э.Г. Системный подход и принцип деятельности. М., 1978. С. 87.
29 Там же.
30 "На примере Платона и Аристотеля стало возможным учиться тому, что любое философское мышление есть дальнейшее продумывание изначального опыта мира, что оно стремится додумать до конца энергию понятий и созерцаний того языка, в котором пребываем" (Гадамер Г.-Г. Философия и герменевтика //Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. М., 1991. С. 11).
31 Панин А.В. Диалектический материализм и постпозитивизм. М.,1981. С. 195.
32 Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1986. С. 301.
33 Бахтин М.М. К методологии литературоведения // Контекст - 1974. М., 1975. С. 205.
34 Диалектика точного и неточного в современном научном познании (Материалы "круглого стола") // Вопросы философии. 1988. № 12. С. 30.
35 Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 29. С. 131.
36 Бахтин М.М. К методологии литературоведения // Контекст-1974. М., 1975. С. 206.
37 Там же. С. 204-205.
38 Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1986. С. 300-301.
39 Бахтин М.М. К методологии литературоведения // Контекст-1974. С. 204.

40 Здесь можно привести в пример и перевод Лермонтовым известного стихотворения Гёте ("Горные вершины..."). История перевода этого стихотворения показательна. Дело в том, что оно попало в Японию в переводе стихов Лермонтова. Затем переведенное на немецкий с японского оно вернулось в Германию и в подстрочнике выглядело приблизительно следующим образом: "Мы с тобою простились//Я сижу в беседке один//Надо мною летят журавли//Я сижу и плачу". Как мы видим, перед нами совершенно иное стихотворение, адаптированное к иной культуре. Но самое поразительное, что даже в этом виде оно передает изначальное настроение Гёте (ну как если бы он был японцем).
41 Бахтин М.М. Указ. соч. С. 205.
42 Лотман Ю.М. Беседы о русской культуре. СПб., 1994. С. 12.
43 Там же. С. 13.
44 Д.С. Лихачев сам указывает на это (см.: Лихачев Д.С. Предисловие // Гумилев Л.Н. Древняя Русь и Великая степь. М., 1992. С. 9).
45 Гумилев Л.Н. Древняя Русь и Великая степь. С. 172; см. также с. 172-180.
46 Колингвуд Р. Дж. Идея истории. Автобиография. М., 1980. С. 125.
47 Там же. С. 218.
48 Там же. С. 219.
49 Кузнецов В.Г. Герменевтика и гуманитарное познание. М., 1991. С. 128.
50 Лотман Ю.М. Указ. соч. С. 6.
51 Лотман Ю.М. Культура и взрыв. С. 15.
52 В свое время на это обстоятельство обращал внимание В.В. Миронов: "Последствия проникновения вместе с современной технологией американских стереотипов культуры и поведения представляют сейчас мощный фактор усиления полной зависимости ряда стран от США. Страны, менее развитые в области информатики, под воздействием такого глобального информационного империализма постепенно могут быть включены в некую суперинтеграционную культуру американского образца... страна с новейшими аудиовизуальными компьютерными средствами может оказать значительное влияние на проникновение, восприятие и закрепление именно тех ценностно-мировоззренческих ориентиров, которые пропагандируются данной страной" (Миронов В.В. Компьютеризация: проблемы и перспективы (социальный аспект) // Философские науки. 1987. № 7. С. 33-34).
53 Кузнецов В.Г. Герменевтика и гуманитарное познание. М., 1991. С. 4.
54 Рикер П. Конфликт интерпретаций. М., 1995. С. 18.

55 Там же. С. 25.
56 Маркарян Э. О семантических уровнях языка философии // Вестн. общественных наук АН Арм. ССР. 1979. № 7. С. 55.
57 Брутян Г.А. Концептуализация философского знания // Вопросы философии. 1980. № 11. С. 89; см. также: Юдин Э.Г. Системный подход и принцип деятельности. М., 1978. С. 83.
58 Лосев А.Ф. О значении истории философии для формирования культуры мышления // А.Ф. Лосеву к 90-летию со дня рождения. Тбилиси, 1983. С. 150.
59 Горский В.С. Историко-философское истолкование текста. Киев, 1981. С. 116; Маркарян Э. Указ. соч. С. 49-50.
60 Баженов Л.Б. Строение и функции естественнонаучной теории. М., 1978. С. 79.
61 Ортега-и-Гассет Х. Указ. соч. С. 80.
62 Там же. С. 54.
63 Там же. С. 104.
64 Швырев В.С., Юдин Б.Г. Методологический анализ науки. М., 1980. С. 60.

Раздел 2
СУЩНОСТЬ И ОСНОВНЫЕ ФОРМЫ БЫТИЯ

Глава 1
ФИЛОСОФСКИЕ РАЗМЫШЛЕНИЯ НАД ПРЕДЕЛЬНЫМИ ОСНОВАНИЯМИ БЫТИЯ

§ 1. МЕТАФИЗИКА И ОНТОЛОГИЯ. МЕСТО ОНТОЛОГИИ В СТРУКТУРЕ ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ

Выделяя предметные уровни в проблемном поле философии, мы указывали, что важнейшим из них выступает онтологический. Здесь человек ставит вопрос о сущности бытия (мира, космоса), о том, что лежит в его основе, об основных формах его существования и направлениях его развития. Частные науки отвечают на подобного рода вопросы лишь в рамках собственного предметного поля. Например, физик, исходя из определенной физической концепции, может утверждать, что мир конечен или что пространство и время являются некими заданными "вместилищами" реальных объектов и отношений и т.д.

Философия ставит данные проблемы в наиболее общей, предельной форме, выделяя всеобщие предпосылки бытия и исследуя наиболее общие взаимоотношения между миром и человеком. Конечно, ответы на поставленные вопросы могут быть при этом различными, вследствие разнообразия способов мышления. В качестве основы мира могут быть приняты как духовные, так и материальные образования, одна или несколько субстанций и т.д. Общим здесь выступает подход к постановке и решению проблемы на предельном онтологическом уровне. В историко-философской традиции онтологическая проблематика разрабатывалась в рамках метафизики.

Метафизика (букв, от греч. - после физики) трактовалась изначально как особая наука о сверхчувственных принципах и началах бытия. В философию данный термин был введен в I в. до н.э. Андронником Родосским, систематизатором трудов Аристотеля (так он назвал соответствующее сочинение философа, помещенное "после физики"), и часто выступает как синоним термина "философия". У Платона философия - это высший тип знания, восходящий от "эмпирической реальности к бестелесным сущностям ("идеям") по иерерахической "лестнице" понятий" и нисходящий "обратно к чувственному миру" [1].

Аристотель классифицировал науку следующим образом:

Логика

Метафизика, или первая философия
Онтология
Философская теология

1) Теоретическая философия
Физика
Космология
Психология
Зоология

2) Практическая философия
Этика
Политика
Риторика
Поэтика

Соответственно, по Аристотелю, логика выступает как особая область знания, исследующая формы мышления, а поэтому предшествующая философскому размышлению. Это - некоторая школа научения рассуждениям. Метафизика - наука о бытии, которая по своему значению и ценности занимает первое место. Она исследует бытие само по себе (онтология) и божественное бытие (философская теология). Иными словами, метафизика "рассматривает бытие независимо от конкретного соединения материи и формы" [2]. Это отличает ее и от других теоретических наук, и от наук практических. Классификация Аристотеля во многом и сегодня сохранила свое значение для европейской философской традиции.

Термин "онтология", происходящий от сочетания древнегреческих слов "онтос" (сущее) и "логос" (знание), обозначает собой знание о сущем, или метафизику бытия. Так понимается онтология до сих пор - как учение о предельных, фундаментальных структурах бытия. Выделение онтологии в отдельную философскую дисциплину означает, что она, являясь основополагающей частью метафизики, не отождествляется с ней. Это своего рода метафизика бытия, во всех его многообразиях, поэтому онтология опирается и на другие теоретические дисциплины, а также на конкретные науки.

§ 2. ИСТОРИЧЕСКИЕ СУДЬБЫ ФИЛОСОФСКОЙ ОНТОЛОГИИ

Онтология возникает в истории человеческой культуры одновременно с философией. Последняя в отличие от эмпирических наук, как отмечает А.Л. Доброхотов, с самого начала должна была отстаивать свое право называться наукой. "Эмпирическая наука не нуждалась в такого рода самооправдании: наличие опыта и как материала для обобщения, и как критерия эффективности идеи служило достаточной гарантией целесообразности науки. Но философия претендовала на осмысление того, что в принципе не могло быть предметом опыта. Поэтому решающим для самообоснования философии был вопрос о том, может ли мысль независимо от опыта открыть объективную общезначимую истину" [3].

В качестве базовой предпосылки построения онтологии всегда выступала некоторая искусственно сконструированная идея сущности бытия. Философы исходили из того, что такая идея позволяет мысленно объединить самые различные предметы и явления мира по признаку их существования. Существование различных предметов и явлений и признавалось бытием как таковым. Но наряду с этим возникал вопрос о том, что же лежит в основе мира, нет ли некого особого образования, которое или содержится во всех предметах и явлениях мира, или из него все их можно выделить.

Понятие "субстанция" (от лат. substantia, т.е. первооснова, сущность) и обозначает некоторую реальную основу конкретного мира, проявляющуюся в самых различных формах существования предметов и явлений.

Относительно решения вопроса о том, сколько субстанций лежит в основе бытия, сложились два основных направления. Те философы, которые считают, что в основе мира лежит одна единая субстанция, называются монистами. Например, Б. Спиноза создал монистическое учение о субстанции, которая у него является причиной самой себя: "Под субстанцией я разумею то, что существует само в себе и не нуждается в представлении другой вещи, из которой оно должно было бы образоваться" [4]. Субстанция совпадает с мыслящим, интеллектуальным Богом. "Бог... первая причина всех вещей, а также причина самого себя - познается из самого себя" [5]. В результате Бог сливается с природой, что в истории философии называется пантеизмом. Конкретные вещи порождаются единственной субстанцией, становясь ее проявлениями, или модусами.

Те, кто считают, что в основе единства мира лежат два исходных начала - дух и материя, - называются дуалистами. Дуалистический вариант создает в своей метафизике Р. Декарт. Общее понимание субстанции у него близко к спинозовскому: "Разумея субстанцию, мы можем разуметь лишь вещь, которая существует так, что не нуждается для своего существования ни в чем, кроме самой себя" [6]. Мир со-

стоит из двух видов субстанций. Духовная субстанция неделима, вечна, фактически это мышление, от которого производны его модусы - чувства, воображение и др. Мышлению присущи врожденные идеи, которые не могут быть приобретены в опыте. К ним относятся прежде всего идеи бога, числа. Материальная субстанция, напротив, бесконечно делима, и от нее производны модусы протяжения - геометрические и физические свойства мира. Соответственно, все знания о мире, развивающемся по естественным законам, могут быть приобретены в результате опытного знания.

Г.-В. Лейбниц развивает плюралистическое учение о множественности субстанций, лежащих в основе мира. Это особые духовные единицы, или точки, они просты, лишены частей, непространственны. Лейбниц называет их "монады", а свою метафизику - монадологией.

Монистическое понимание единства мира в истории философии реализовалось в двух основных философских направлениях - идеалистическом и материалистическом. Идеалистический монизм исходит из того, что в основе мира лежит дух, идеальное начало (Бог, Идея, Абсолютный Разум). Наиболее крупные представители данного течения в философии - это Платон и Гегель. Материалистический монизм (Фалес, Гераклит, Спиноза, диалектический материализм) кладет в основу мира некое материальное начало. Правда, следует отметить, что в обоих случаях речь шла о мыслимом материальном начале. Материю нельзя было "потрогать", точно так же как и "идею". Более того, на ранних этапах развития философии, когда происходило становление проблематики, идеалистическая и материалистическая позиции могли пересекаться. Для философии вообще характерно взаимопроникновение школ и концепций, поэтому любые классификации в ней достаточно условны. Тем не менее остановимся на двух только что названных подходах.

2.1. Субстанциальный материализм

Материалистические толкования сущности бытия исторически возникают раньше идеалистических вариантов, что отражает первичность чувственно-конкретного подхода, основанного на определенном "упрощении" проблемы, ее сведении к более простым и понятным, чувственным образам, которые создавались по принципу аналогии. В качестве центрального элемента онтологической картины субстанциального материалистического монизма выступало некоторое конкретное, реальное начало (или группа начал).

Так, Фалес "началом всех вещей... полагал воду" [7]. Истоком такого предположения, сделавшего Фалеса основателем материалистической традиции, как считал Аристотель, было наблюдение того факта, что все возникает из воды и "все ею живет", "а то, из чего все возникает, - это и есть начало всего" [8]. Однако материальная субстанция сама по себе пассивна, требуется некоторая сила, которая приводит

это начало в движение. "Элементарную влагу пронизывает божественная сила, приводящая воду в движение" [9], поэтому мир у Фалеса одушевлен и полон божества [10]. Онтологическая предпосылка - поиск одного первоначала - определяла и характер философствования в целом: ""Ищи что-нибудь одно мудрое, выбирай что-нибудь одно доброе, так ты уймешь пустословие болтливых людей". Таков девиз первого философа, его философское завещание" [11].

В этот же период появляются и более абстрактные представления о субстанциальной основе мира. Так, Анаксимандр (ученик Фалеса) говорит об апейроне. Точно определить, что же такое апейрон, невозможно. Одни считали, что это нечто среднее между огнем и воздухом, другие - что это смесь земли, воды, воздуха и огня, третьи склонялись к мысли о принципиальной неопределенности апейрона. Однако "все древние авторы согласны с тем, что апейрон Анаксимандра материален, вещественен" [12]. Апейрон был безразличен к стихиям, а значит, и несводим к ним. Ему были свойственны бесконечность и беспредельность. Апейрон был вечен, и ему было присуще свойство движения. Апейрон лежал в основе происхождения мира и всего, что есть в мире, включая и происхождение жизни. Кроме того, возникновение и развитие мира Анаксимандр объяснял без помощи внешней божественной силы. Не случайно Августин упрекал Анаксимандра в том, что он "ничего не оставил божественному уму" [13].

Анаксимен (ученик Анаксимандра) отходит от абстрактных представлений своего учителя и говорит, что апейрон - это качество самой бескачественной из стихий -

воздуха. Именно воздух лежит в основе всего, "ибо из него все рождается и в него вновь разлагается" [14].

Гераклит считал первоэлементом мира огонь, а все вещи у него суть лишь "обменный эквивалент огня - возникают из него путем разрежения и сгущения" [15].

Другие философы клали в основу мира не одну, а несколько стихий. У Лукреция находим поэтическое описание одной из таких систем:

"...Иль за основу всего принимают четыре стихии,
Именно: землю, огонь, дыхание воздуха, влагу.
Первым из первых средь них стоит Эмпедокл Акрагантский" [16].

Как свидетельствует Аристотель, по мнению Эмпедокла, данные элементы "всегда сохраняются и не возникают, а в большом или малом количестве соединяются в одно или разъединяются из одного" [17].

Анаксагор выступает против сведения первоначал мира к каким-либо стихиям. Начал не одно и не несколько, их бесконечное множество. Они представляют собой мельчайшие частицы - гомеомерии, или семена вещей - тех предметов и явлений, которые нас окружают. Эти частицы нельзя познать чувственно, но можно мыслить. Го-

меомерий бесконечно много, и они бесконечно делимы, возникают и уничтожаются путем соединения или разъединения, содержат в себе все, но в мельчайших количествах. Гомеомерии материальны и как бы беспорядочно рассыпаны в мире. В этом плане они пассивны, и для их упорядочивания необходим Ум (Нус) в качестве творящей причины. "Все вещи были вперемешку, а ум пришел и упорядочил" [18].

Своеобразной вершиной в поисках субстанциальной основы мира в исследуемой традиции выступает атомизм Демокрита и Левкиппа. Согласно данной концепции в основе всего лежат материальные начала - атомы. Таким образом, доля абстракции здесь значительно возрастает. Атомистическая концепция стала своеобразным синтезом материализма и рационализма.

В онтологии атомистов представлено решение проблемы соотношения бытия и небытия, которая была выдвинута элеатами. Понятия бытия и небытия истолковываются физически: они противопоставляются как атомы и пустота. Соответственно, признается существование небытия как физической пустоты, пустого пространства.

Атом (буквально - "неделимое") понимается как мельчайшая, непроницаемая, плотная частица, которая не содержит в себе пустоты, бытие трактуется как совокупность бесконечного числа атомов. Пустота в свою очередь - это своеобразное условие всех процессов, некое вместилище, которое не оказывает влияния на бытие. Атомы перемещаются в пустоте, разлитой в мире повсюду как бы в виде особого воздуха. Возникновение вещей есть определенная комбинация атомов, а уничтожение вещей - есть распад последних на части, в предельной форме - на атомы. Атомы имеют внутренние, или бытийные, свойства (неделимость, плотность, вечность, неизменность и т.д.) и внешние свойства - формы. Число этих форм бесконечно, что и определяет бесконечное разнообразие явлений. Кроме того, атом обладает свойством движения, которое может быть осуществлено только в пустоте.

Таким образом, перед нами предстает мощная онтологическая картина мира, в которой "возможны возникновение и уничтожение, движение, множественность вещей. Атомисты примирили таким образом Гераклита и Парменида: мир вещей текуч, мир элементов, из которых состоят вещи, неизменен" [19]. Принципы изложенной онтологии, согласно Демокриту и Левкиппу, являются всеобщими, с их помощью объясняются все явления, в том числе и не имеющие непосредственно физической природы. Так, например, душа - это также совокупность определенных атомов. Исходя из атомистической концепции объясняются также биологические, социальные и моральные явления [20].

Значение атомизма было огромным. На этой философской основе базировалась физика Ньютона, и атомистические представления о мире, хотя и в сильно измененном виде, дошли вплоть до наших дней.

2.2. Субстанциальный идеализм

Поиски философами основополагающей структуры бытия в рамках данного направления приводили к представлению о совпадении бытия и мышления о нем. Вариантов точек "пересечения" бытия и мышления было достаточно много [21], но наиболее значительным из них было учение о бытии древнегреческого философа Парменида, которое Гегель охарактеризовал как начало метафизики и философии в собственном смысле этого слова. В свою очередь Б. Рассел оценил значимость данного факта в негативной форме, считая, что именно с этого момента начинается метафизика в ее отрицательном значении.

Парменид ставит две взаимосвязанные между собой проблемы: соотношение бытия и небытия и соотношение бытия и мышления. Сначала он разбирает логические возможности соотношения категорий бытия и небытия, вскрывая ряд парадоксов (он их называет "западни") на пути истины. Если мы допускаем существование небытия, то оно, как предельное понятие, отождествляется с бытием, если мы не допускаем существование небытия, то бытие и небытие нетождественны. Сам Парменид склоняется ко второму решению, причем впервые в философии пытается доказать данный философский тезис. "До него философы главным образом изрекали, в лучшем случае они опирались на аналогии и метафоры" [22].

Невозможность существования небытия Парменид обосновывает тем, что оно мысленно невыразимо. Однако для обоснования данного утверждения философ должен решить кардинальную для всей философии проблему соотношения бытия и мышления. Мышление и бытие, по Пармениду, совпадают, поэтому "мышление и бытие одно и то же" или "одно и то же мысль о предмете и предмет мысли". Это можно понять как то, что бытие и мышление тождественны и как процесс, и как результат" [23]. Однако из второго утверждения вытекает возможность самостоятельного существования и бытия, и мышления. Именно поэтому мы относим концепцию Парменида к идеалистическому субстанциализму.

Итак, у Парменида с бытием связывается сам факт существования мира, а истиной в этом случае выступает знание об истинном существующем. Таким образом, бытие и мышление оказываются тождественны, а значит, мир познаваем. Парменид различает простую тождественность, вариант случайного совпадения и "тождественность с различием", когда нет полного совпадения, мышление не выступает простой зеркальной копией бытия, а имеет свою специфику.

Любопытно развивает данный тезис Сократ [24], который переводит проблему в плоскость исследования сущности морали, полагая, что философы не должны заниматься исследованием природы. Он считает, что истина и добро должны совпадать. Поэтому, если мы нечто познаем и в результате получаем истинное знание о нем, то необхо-

димо должно измениться наше качество, т.е. человек по отношению к себе становится качественно иным. Если мы познаем истину о добре, благе, справедливости, то сами становимся благими и добропорядочными. Возражения, которые выдвигались против данного тезиса, были основаны на факте существования

массы примеров, когда полученные сведения о добре не делают человека добрым. Сократ отбрасывал подобные возражения, доказывая, что эти сведения не были истинным знанием. Добро может быть осуществлено лишь сознательно: только когда мы знаем соответствующие истины, мы можем отличить добро от зла. Конечно, мы можем осуществлять добрые поступки и без этого знания, но в таком случае они будут носить случайный, неосознанный характер, а следовательно, не будут иметь истинного морального смысла. Тем самым Сократ переводит область моральных проблем, которые люди всегда склонны относить к проблемам внутренним, в сферу онтологии. Этические принципы заложены в самом устройстве бытия; познавая его, мы привносим эти принципы в наше сознание. Мышление, таким образом, не противопоставляется бытию, но совпадает с ним, даже если речь идет о субъективных моральных проблемах. Происходит совпадение истины и добра. А отсюда в свою очередь вытекает положение педагогического свойства о том, что разум можно привнести в сознание людей, сделав их в результате не только умнее, но и добрее. Философия, опираясь на истинное, т.е. соответствующее устройству бытия, знание, предназначена для выполнения этой функции.

По Платону, бытие - это совокупность идей, т.е. умопостигаемых форм, или сущностей, отражением которых является все многообразие вещественного мира. Таким образом, мир познаваем, хотя и весьма относительно. Процесс познания, по Платону, - это процесс интеллектуального восхождения к истинно сущим видам бытия (которые действительно существуют в мире идей). Платоновские идеи - это не просто субстанциализированные родовые понятия, противостоящие чувственной действительности. Идея вещи - это ее своеобразный принцип, с помощью которого мы можем сконструировать саму вещь, познать ее. Познание есть конструирование. Идея вещи есть некая смысловая модель, которая должна лечь в основу такой конструкции.

Таким образом, противопоставление материи и идеи, как идеального мира и чувственной действительности, в античной культуре очень условно. Или, как "мягко" утверждал А.Ф. Лосев, характеризуя идеализм Платона, "Платон - объективный идеалист, но с весьма заметными материалистическими тенденциями" [25]. Материя, по Платону, - это прекрасный, идеально организованный чувственный космос, а идеальный мир, напротив, - поле отражения этой завершенности в виде прообразов вещей, людей, природных и общественных явлений. Идеальный мир не является некой абстрактной идеей, это скорее еще одна реальность, которая носит идеальный характер. Поэтому в центре платоновской системы лежит, как это ни парадок-

сально для характеристики идеалиста, материя как чувственный мир, чувственный Космос. И это характерно для всей античности. Диалектика античности позволяла избегать абсолютизации одной из сторон исследуемых процессов и явлений.

И наконец, в своем наиболее развернутом виде учение о бытии, или онтология, уже в Новое время развивается немецким идеализмом, в частности Гегелем. У него бытие - это первый раздел его логики, т.е. наиболее абстрактное, предельное понятие. Соответственно, по закону гегелевской триады, оно должно быть снято в результате познания, обогатившись конкретным содержанием. Отсюда и первое противоречие бытия. Это, с одной стороны, всегда нечто (конкретность), а с другой - ничто (абстракция). Таким образом, бытие - это первая чистая мысль. Но возникает противоречие. Истинная философская система должна базироваться на истинном начале. А истина сама по себе - это конец, завершение рассуждения, конец некой цепочки мысли. Гегель делает вывод, что истинная система замкнута, ее конец должен совпадать с началом, т.е. первичная абстрактность бытия должна наполняться конкретным содержанием. Категория бытия - это начало построения любой философской системы.

Противоречие между бытием и ничто разрешается в категории нечто, в которой исчезает неопределенность и абстрактность бытия. Оно начинает обладать реальными признаками, т.е. определенным качеством. Происходит переход от категории "для-себя-бытие" к определенному бытию, или переход от бытия к сущности. Бытие теряет свою неопределенность и абстрактность, оно становится явлением, за которым стоит

сущность, которую мы должны познавать. Бытие здесь проявляется в категории существования и действительности.

Таким образом, Гегель резко изменил представление об истине, трактуя ее прежде всего как процесс. "Категория, всегда бывшая символом устойчивости и неизменности, превратилась у него едва ли не в главный двигатель эволюции универсума" [26]. Абсолютное бытие универсума, говорит Гегель, и есть сама история.

2.3. Между материализмом и идеализмом: онтология Аристотеля

Особняком между материализмом и идеализмом стоит философия Аристотеля, который подвел итог античной философии, осуществив огромную работу по ее систематизации. Правда, как отмечает А.Н. Чанышев, собственная философия представляется Аристотелю "энтелехией развития философской мысли в Греции. Такой подход не мог не исказить картину доаристотелевской философской мысли. Она модернизируется Аристотелем, переводится на язык зрелой философии IV в. до н.э., излагается в терминах его перипатетической школы" [27]. Тем не менее Аристотелю удалось дать обобщающие выводы по принципам построения онтологии своих предшественников.

Аристотель, как мы отмечали выше, рассматривал онтологию как важнейшую часть метафизики. Он выдвигает идею о том, что бытие - это особое понятие, которое не является родовым. Это означает, что его нельзя подвести под более общее понятие так же, как и под него - подвести все остальное. Поэтому, принимая тезис Парменида об отождествлении бытия и мысли о бытии, Аристотель уточняет это положение, говоря, что бытие само по себе - это лишь абстракция, потенциальное, мыслимое бытие, а реально всегда существует бытие чего-то, т.е. бытие конкретных предметов. Следовательно, соотношение бытия и мышления есть соотношение предмета и мысли о данном предмете. Мир представляет собой реальное существование отдельных материальных и духовных предметов и явлений, бытие - это абстракция, которая лежит в основе объяснений общих вопросов о мире. Бытие - это фундаментальный принцип объяснения мира. Бытие непреходяще, как непреходяща сама природа, а существование вещей и предметов в мире преходяще. Бытие просто есть, существует. Всеобщность бытия проявляется через единичное существование конкретных предметов. Это, по Аристотелю, - основной закон бытия или "начало всех аксиом".

Из этого закона вытекает положение о несовместимости существования и несуществования, о каком бы предмете мы ни говорили: "Вместе существовать и не существовать нельзя" и "Невозможно, чтобы одно и то же вместе было и не было присуще одному и тому же в одном и том же смысле" [28]. Обоснование данного положения носит чисто логический характер: по Аристотелю, "онтология и логика - две стороны одной и той же науки" - метафизики [29].

Из основного закона бытия Аристотель выводит и принцип относительного существования небытия. Он развивает тезис Парменида, утверждавшего, что небытия не существует, так как оно немыслимо, а если мы мыслим о нем, значит, оно существует, но как бытие. Аристотель полагает, что ничто нам не мешает мыслить о небытии, но это не является обоснованием его существования, а лишь говорит об ином присущем ему качестве (несуществовании). Именно в этом смысле оно может существовать в мысли.

Интерпретируя концепцию Платона о существовании мира идей (истинного мира), Аристотель признает наличие в бытии некоего сверхчувственного уровня, но не в смысле его реальности и не в смысле возможности постижения его с помощью органов чувств, а в смысле постижения его умом - это уровень сущностей явлений, включенный в реальность, а не противопоставленный ей, как у Платона.

Формальной причиной бытия вещи выступает ее первосущность, или форма ("морфе"). Логически форма находится между конкретным (отдельным) и родовым. "Форма - это не качество, не количество, не отношение, а то, что составляет суть вещи, без чего ее

нет" [30]. Форма - это то общее, что не распадается далее на виды и дает вещи самостоятельное существование. Формы вечны и неизменны. Они могут быть внесены в материю, сотворив тем самым вещь. Таким образом, вещь состоит из активной формы и пассивной материи. Материя тоже вечна и тоже необходима для появления конкретной вещи. Кроме того, она придает вещам индивидуальность.

2.4. Онтология метафизического материализма и диалектический материализм

Далее развитие философии пошло таким образом, что на нее все большее влияние стали оказывать естественные науки, а идея субстанциальности как объясняющего фактора бытия стала приобретать конкретно-научные черты. Конечно, в философии развивались и другие линии в трактовке бытия, но безусловно, что ориентация на научные критерии стала магистральной линией развития философии по данному вопросу. В связи с развитием наук Нового времени идея субстанциальности мира переходит в новое качество и строится, исходя из физических представлений.

В основе физики Ньютона лежит убеждение в "простоте" устройства мира и его исходных элементов. В качестве субстанции выступает материя. Это - вещество, или механическая масса (количество), которое состоит из физически неделимых мельчайших частиц - атомов. "Быть материальным" - значит "состоять из неделимых частиц", обладающих массой покоя. Ньютон был глубоко религиозным человеком и свою чисто материалистическую концепцию физики делает своеобразным средством обоснования существования Бога. С позиции механики, масса - инертна, она не может двигаться без приложенных к ней усилий, пассивной материи необходим первотолчок. В ньютоновской системе материя получает его от Бога.

Это была механическая картина мира. Вначале атомы связываются в некоторые тела, которые в свою очередь образуют более крупные тела, и так вплоть до космических систем. Вещество равномерно распределено во Вселенной и пронизывается силами всемирного тяготения. Причем скорость распространения взаимодействий считалась беспредельной (принцип дальнодействия). Соответственно, в этой физике пространство и время рассматривались как абсолютные сущности, не зависимые друг от друга и от других свойств материальной действительности, хотя к этому времени существовали и противоположные концепции (например, Августина или Лейбница). Ньютон, как позже отмечал А. Эйнштейн, фактически дал модель мира, которая в силу своей стройности долгое время оставалась непревзойденной. "Мышление современных физиков в значительной мере обусловлено основополагающими концепциями Ньютона. До сих пор не удалось заменить единую концепцию мира Ньютона другой, столь же всеохватывающей единой концепцией" [31].

В то же время, отмечает А. Эйнштейн, концепция Ньютона по существу представляла собой именно теоретическую (сконструированную) модель, которая не всегда вытекала из опыта. В философском плане Ньютон дал своеобразную общую картину мира, которая базировалась на том, что физические закономерности, присущие части мира, распространялись на всю Вселенную. Таким образом, обоснование материального единства мира здесь было связано с очень сильными теоретическими допущениями, характерными для философии метафизического материализма данного периода. "Хотя всюду заметно стремление Ньютона представить свою систему как необходимо вытекающую из опыта и вводить возможно меньше понятий, не относящихся непосредственно к опыту, он тем не менее вводит понятия абсолютного пространства и абсолютного времени. Ясное понимание им этого обстоятельства выявляет как мудрость Ньютона, так и слабую сторону его теории. Логическое построение его теории было бы безусловно более удовлетворительным без этого призрачного понятия" [32]. Доминирование физики в системе наук во многом определило философские представления об устройстве мира, которые в буквальном смысле перенимали данную физическую картину мира как важнейшую часть онтологии, что особенно проявлялось в теории познания, важнейшим из которых стал принцип абсолютности истины [33].

Однако само развитие физики опровергло установленные Ньютоном взгляды на мир. На рубеже XIX-XX вв. в физике были сделаны кардинальные открытия, разрушившие старые представления о физике и той картине мира, которая на ней базировалась. Перечислим некоторые из них: 1895 г. - открытие рентгеновских лучей; 1896 г. - открытие явления самопроизвольного излучения урана; 1897 г. - открытие электрона; 1898 г. - открытие радия и процесса радиоактивности; 1899 г. - измерение давления света и доказательство существования электромагнитной массы; 1900 г. - создание М. Планком теории квантов; 1903 г. - создание Резерфордом и Содди теории радиоактивного распада; 1905 г. - опубликование А. Эйнштейном специальной теории относительности.

Даже без специального анализа видно, что каждое из данных открытий наносило удар по метафизическому материализму, который был в этот период господствующей философской концепцией и базировался при построении философской онтологии на принципах классической физики. Оказалось, что сам принцип экстраполяции (распространения) наших знаний о части Вселенной на весь мир неправомерен, что законы микро-, макро- и мегамира в значительной степени отличаются друг от друга.

Своеобразной попыткой преодоления данной ситуации в физике и философии явилась философская концепция марксизма, в рамках которой была предпринята попытка выработать форму онтологии на основе соединения знаний из области естественных наук, прежде всего физики, и диалектико-материалистической философии.

Философия диалектического материализма в вопросах онтологии базировалась на синтезе материалистических учений и материалистически истолкованной диалектики Гегеля. Формирование понятия материи шло по пути отказа от ее интерпретации, как некоторого вещества или совокупности веществ к более абстрактному ее пониманию. Так, например, Плеханов в 1900 г. писал, что "в противоположность "духу", "материей" называют то, что, действуя на наши органы чувств, вызывает в нас те или другие ощущения. Что же именно действует на наши органы чувств? На этот вопрос я вместе с Кантом отвечаю: вещь в себе. Стало быть, материя есть не что иное, как совокупность вещей в себе, поскольку эти вещи являются источником наших ощущений" [34]. В.И. Ленин ставит в центр диалектико-материалистического понимания онтологии представление о материи как особой философской категории для обозначения объективной реальности [35]. Это означало, что она не может быть сведена к какому-то конкретному физическому образованию, в частности к веществу, как это допускали физика Ньютона и метафизический материализм.

Диалектический материализм был формой материалистического монизма, так как все остальные сущности, в том числе и сознание, рассматривались как производные от материи, т.е. как атрибуты реального мира. "Диалектический материализм отвергает

попытки строить учение о бытии спекулятивным путем. "Бытие вообще" - пустая абстракция" [36]. Исходя из этого, утверждалось, что материя объективна, т.е. существует независимо и вне нашего сознания. Научное познание есть прежде всего познание материи и конкретных форм ее проявления. Философами данного периода, которые стояли на иных позициях, было сразу отмечено, что такое понимание материи во многом перекликалось с аналогичными представлениями объективного идеализма. При таком подходе находит решение гносеологическая проблема обоснования принципа познаваемости мира, но остается неясным онтологический статус (призыв дополнить ленинское определение материи онтологическими характеристиками был очень популярен и в советской философии).

Категория бытия трактовалась как синоним объективной реальности, а онтология - как теория материального бытия. "Начиная построение онтологии с выдвижения "общих принципов бытия", относящихся к "миру в целом", философы фактически либо прибегали к произвольным спекуляциям, либо возводили в абсолют, "универсализировали", распространяли на весь мир вообще положения той или иной конкретно-научной системы знаний. Так возникали натурфилософские онтологические концепции" [37].

Категория субстанции при этом также оказывалась лишней, исторически устаревшей, и предлагалось говорить о субстанциальности материи [38]. "Снятие" извечной философской проблемы противопоставления бытия и мышления осуществляется с помощью положения

о совпадении законов мышления и законов бытия: диалектика понятий является отражением диалектики действительного мира, поэтому законы диалектики выполняют гносеологические функции [39].

Сильной стороной диалектического материализма стала ориентация на диалектику (при всей критике Гегеля), что проявилось в признании принципиальной познаваемости мира. Оно было основано на понимании неисчерпаемости свойств и структуры материи и на детальном обосновании диалектики абсолютной и относительной истины как принципа философского познания.

Таким образом, мы видим, что для всех рассмотренных выше субстанциальных концепций характерным является монистическое представление о мире, т.е. положительное решение вопроса о единстве мира, хотя в это вкладывалось различное содержание.

§ 3. МОДЕЛИ МИРА

Вопросы о сущности мира и принципах его устройства, которые ставились еще в мифологическом сознании, сегодня мы можем реконструировать в виде "мифопоэтической модели". Целостность восприятия мира в мифе приводила к догадкам, которые объективно не могли быть реализованы в научных моделях мира (по крайней мере до возникновения эйнштейновской физики), строящихся скорее на "расчленении" бытия, чем на восприятии его как единого целого.

Мир в мифопоэтической модели изначально понимается как сложная система отношений человека и окружающей природы. "В этом смысле мир есть результат переработки информации о среде и самом человеке, причем "человеческие" структуры и схемы часто экстраполируются на среду, которая описывается на языке антропоцентрических понятий" [40]. В результате перед нами предстает универсальная картина мира, построенная совершенно на иных основаниях, чем это осуществляется при абстрактно-понятийном восприятии мира, характерном для современного мышления. Указанные универсальность и целостность представлений о мире в мифологическом сознании были обусловлены слабой разделенностью субъектно-объектных отношений или даже полным ее отсутствием. Мир представлялся единым и неотделимым от человека.

Это в свою очередь порождало особенности восприятия мира не как его чувственного отражения, что характерно для современного сознания, а как его преломленного через систему субъективных образов. Мы уже говорили, что мир, таким образом, оказывался фактически сконструированной реальностью. Миф был не просто рассказом о мире, а некой идеальной моделью, в которой события интерпретировались через систему героев и персонажей. Поэтому реальностью обладали именно последние, а не мир как таковой. "Рядом с мифом не могло быть в сознании не-мифа, какой-то непосредственно данной реальности. Миф есть познавательное обозначение" [41]. Отметим теперь основные черты данной мифопоэтической модели мира.

165

Прежде всего это полная тождественность природы и человека, что позволяет связать воедино внешне далеко отстоящие друг от друга вещи, явления и предметы, части человеческого тела и т.п. Для данной модели характерно понимание единства пространственно-временных отношений, которые выступают в качестве особого упорядочивающего начала космоса. Узловые точки пространства и времени (святые места и святые дни) задают особую причинную детерминацию всех событий, опять же связывая воедино системы природных и, например, этических норм, вырабатывая в каждой из них особую космическую меру, которой должен следовать человек.

Космос понимается одновременно как качественная и количественная определенность. Количественная определенность описывается посредством особых числовых характеристик, через систему сакральных чисел, "космологизирующих наиболее важные части вселенной и наиболее ответственные (ключевые) моменты жизни (три, семь, десять, двенадцать, тридцать три и т.п.), и неблагоприятных чисел, как образов хаоса, безблагодатности, зла (например, тринадцать)" [42]. Качественная определенность проявляется в виде системы персонажей мифической картины мира, которые противопоставляются друг другу.

Данная модель мира основана на собственной логике - на достижении поставленной цели окольными путями, через преодоление некоторых жизненно важных противоположностей, "имеющих соответственно положительное и отрицательное значение" (небо-земля, день-ночь, белый-черный, предки-потомки, чет-нечет, старший-младший, жизнь-смерть и т.п.) [43]. Таким образом, мир изначально трактуется диалектично и достичь какой-либо цели напрямую (напролом) нельзя (чтобы войти в избушку Бабы-Яги, мы не обходим дом, что было бы логично в нашей реальности, а просим сам дом развернуться "к нам передом, к лесу задом"). Диалектика противоположных начал, противостоящих действий и явлений позволяет создать целую систему классификации мира (некий аналог системе категорий), которая в мифопоэтической модели и выступает средством упорядочивания бытия, "отвоевывая новые части хаоса и космологизируя его. Внутри же космически организованного пространства все связано друг с другом (сам акт мысли о такой связи есть для первобытного сознания уже объективация этой связи: мысль - вещь); здесь господствует глобальный и интегральный детерминизм" [44].

Все эти представления о единстве мира при определенной интерпретации, как мы увидим ниже, переходят в философию, которая, опираясь одновременно на данные наук, создает различного рода модели единства мира [45].

166

Так, вещественно-субстратная модель усматривает единство мира в единстве физико-химического субстрата и свойств. Данные современной науки показывают, что объекты неживой природы состоят из одинаковых химических элементов. Раскрытие внутренней структуры атома и обнаружение все новых элементарных частиц позволяют ставить вопрос о создании единой теории элементарных частиц, описывающей субстратное единство элементов. В биологии генетические исследования показывают, что в основе всех живых организмов лежит генетический код, состоящий из четырех аминокислот. Устанавливается тождественность физико-химического состава живой и неживой материи и т.д. [46]. Наконец, установлено, что все вещества и элементы мира взаимосвязаны между собой посредством электромагнитных и гравитационных полей.

Субстанциальная модель предполагает единство мира через допущение, что в основе бытия лежит некая единая субстанция, идеальная или материальная, из которой выводится все многообразие мира. У Платона единство мира обусловлено демиургом (творцом), который создал этот мир, у Гегеля - субстанциальностью абсолютной идеи, что выражается в наличии всеобщих законов развития. В раннем материализме осуществлялись поиски некоего низшего слоя реальности, первоэлемента, из которого вытекает все многообразие мира. В диалектическом материализме в качестве субстанции выступает движущаяся материя, которая способна порождать новое, основываясь на самой себе. В данной субстанциальной модели единство мира проявляется в ряде отношений. Во-первых, материя сохраняется в количественном отношении, как бы она ни изменялась, и всегда обладает универсальными атрибутивными свойствами. Во-вторых, субстанциальное единство означает обусловленность всех процессов, происходящих в мире. Предмет воздействует на другой, выступая в качестве причины изменений в нем, как бы переносит субстанцию в него [47].

В функциональной (или номологической) модели единство мира объясняется наличием и функционированием единых законов. Предполагается, что в мире реализуется некая универсальная связь. При этом в качестве универсальной связи может выступать либо некая мыслительная конструкция, либо связь, реально осуществимая. Так, Пифагор считал, что мир управляется божественными математическими законами гармонии и мирового порядка. Лейбниц также исходил из идеи существования единых божественных математических законов и считал, что их можно представить системой уравнений, на основе которой объяснимы любые явления. Лаплас, исходя из признания универсальных законов, видел задачу в интеграции знания, что, по его мнению, сделает возможным абсолютное познание мира. Эта концепция получила впоследствии название "лапласовский детерминизм", означающее, что если бы удалось связать в единое целое все знания о мире, все параметры тел и зафиксировать их в единых уравнениях, то можно было бы создать единую формулу, которая охватила бы все проявления и все разнообразие мира. В рамках данной модели частные законы отдельных сфер бытия распространя-

ются на понимание мира в целом. В результате Вселенная представляется однородным образованием, что приводит к выводам о возможности полного и окончательного ее познания. Однако это противоречит научным фактам. В частности, оказывается, что универсальная связь реально ограничена скоростью распространения взаимодействий (принцип близкодействия), конечностью времени существования объектов, конечностью энергии объекта и фактором поглощения физических взаимодействий.

Все перечисленные модели можно назвать локальными, так как они в основном фиксируют какую-то одну сторону бытия, т.е. интерпретируют, огрубляют его с целью выявления законов данной области. "Психологически подобный подход можно легко понять, поскольку все неизвестные и непознанные области мы обычно представляем себе в понятиях и образах того, что уже известно. Это известное содержание и распространяется на все возможные масштабы" [48]. Это фактически серия локальных картин мира одной или нескольких наук, отрасли познания. Такая картина мира заведомо неполна и отражает лишь часть бытия. Как только такое понимание распространяется на мир в целом, становится очевидной его офаниченность.

§ 4. КРИЗИС ОНТОЛОГИИ И ЕЕ СОВРЕМЕННЫЕ ИНТЕРПРЕТАЦИИ

Сильной стороной философских концепций, ориентированных на построение онтологии, является их установка на принципиальную познаваемость мира и на обнаружение критериев познания в устройстве самого бытия.

Однако такого рода философские системы, как правило, носят замкнутый характер и претендуют на достижение истины в последней инстанции, что противоречит смыслу самой философии. "Недовольство замкнутостью традиционной философии на свои собственные ценности, методы и установки и в то же время желание найти какую-то вне разума лежащую действительность, которая могла бы стать почвой для слишком абстрактного теоретизирования, - как отмечает А.Л. Доброхотов, - оборачивалось редукцией разума к той или иной иррациональной стихии" [49].

В первой половине XIX в. в философии возникает определенный кризис онтологизма. Отказ от него выражался как его иррационалистическое преодоление, в результате которого выдвигаются иные реальности, противостоящие бытию. Например, "бессознательная космическая воля" у Шопенгауэра или "сознательный, но не теоретизирующий индивидуум" у Кьеркегора [50]. В диалектическом материализме учение о бытии сводилось к учению только о природном бытии, тем самым также фактически разрушалась онтология, и философия во многом сводилась к теории познания (гносеологии).

Кризис онтологизма, однако, оказался недолгим, и уже в конце XIX - начале XX в. "на смену психологическим и гносеологическим трактовкам онтологии приходят направления, ориентирующиеся на пересмотр достижений предшествующей западноевропейской философии и возврат к онтологизму" [51]. Возврат к онтологической проблематике и к системному представлению философии означал, с одной стороны, преодоление абсолютизации гносеологической интерпретации философии, а с другой - переход к более сложному пониманию структуры бытия, не сводимому только к рефлексивному ее конструированию. В результате буквально все течения современной философии "возвращаются к онтологии". Гуссерль в своей феноменологии исследует структуры бытия; Н. Гартман предлагает "многослойный" вариант понимания бытия; неотомизм "возрождает и систематизирует онтологию средневековой схоластики" [52]; экзистенциализм в различных вариантах отходит от психологизма в истолковании человека, "описывая структуру человеческих переживаний как характеристики самого бытия" [53]; постструктурализм и постмодернизм улавливают структуры бытия в текстовом самовыражении и предлагают варианты смыслового конструирования бытия и т.д. Внутри диалектического материализма также появляются разнообразные варианты подхода к вопросу оправдания или опровержения онтологии - вспомним споры вокруг ленинского определения материи, необходимости его дополнения или об онтологическом или гносеологическом варианте диалектического материализма и т.д.

Наиболее ярко задачу реабилитации онтологии поставил немецкий философ Николай Гартман. Он совершенно справедливо указывает, что ни гносеологизм, ни философская антропология не могут выступать в качестве общефилософских систем, так как вскрывают лишь одну сторону отношения человека с миром. "Итак, надо было понять человека, включая его сознание, исходя из его встроенности в целостность

реального мира. Таким образом, дошли до старой проблемы онтологии, т.е. той науки, которую когда-то ради теории познания отодвинули и от которой в конце концов совсем отказались" [54].

Новая онтология не может не учитывать развития наук и строить свою систему на чисто умозрительных началах, выдумывая некие субстанциальные связующие принципы. На место последних становятся конкретные научные законы. Следовательно, в основе онтологической системы должна стоять не субстанциальность, а диалектика, которая связывает в единую систему объект и процесс. "Метафизика, построенная на одном-единствен ном принципе или на одной-единственной группе принципов (как ее раньше всегда конструировали), является... невозможной. Все сконструированные картины единства мира неверны - как "метафизика снизу", так и "метафизика сверху" (исходя из материи или духа)" [55]. Метафизика должна строиться, исходя из знаний естественного устройства мира, который многослоен. "Главных слоев четыре: физически-материальный, орга-

нически-живой, душевный, исторически-духовный. Каждый из этих слоев имеет свои собственные законы и принципы. Более высокий слой бытия целиком строится на более низком, но определяется им лишь частично... категории более низкого слоя проникают в более высокий, и существенная их часть остается там. Повторение более низких категорий в более высоких слоях бытия составляет единство мира; появление новых категорий на более высоких слоях (категориальное novum) составляет его несводимое разнообразие. Нельзя все в мире свести к одному знаменателю. Отсюда крах всей монистической метафизики" [56]. Исходя изданной онтологии можно, по мнению Гартмана, объяснить все явления мира, включая духовные образования. Причем диалектика заключается в том, что более низкие категориальные принципы выступают основанием более высоких, их необходимым фундаментом, а более высокие хотя и зависят от первых, но выступают как более самостоятельные, "свободные", так как способны воздействовать на низкие.

Своеобразное развитие эта концепция получает у другого немецкого философа - И. Шмуккер-Гартмана [57] в его концепции, которую мы уже упоминали в первой главе. Извечный философский вопрос о месте человека в мире есть, по его мнению, проблема осознания человеком своей ниши в определенном слое бытия. Человек должен не противопоставлять себя бытию, но, напротив, рассматривать себя в качестве его части. Как элемент бытия он воспринимает целостность последнего через свою индивидуальность, в которой присутствуют свойства бытия как такового.

Отметим, что в нашей стране советскими философами приблизительно в те же десятилетия (30-40-е гг.) был создан ряд схожих онтологических моделей. Речь идет о так называемых атрибутивных моделях понимания единства мира в дополнение к его локальным моделям [58].

Локальные модели мира описывают отдельные аспекты бытия на базе прежде всего естественнонаучных знаний. Однако существуют и некоторые общие универсальные свойства и закономерности, которые называются атрибутами и проявляются на всех структурных уровнях бытия. Среди них можно выделить связь, движение, пространство и время, структурность и системную организацию, структурную и пространственную бесконечность, вечность во времени и т.д. Даже терминологически обозначение основных уровней бытия (или материи как объективной реальности в диалектическом материализме) совпадает с уровнями, которые выделяет Н. Гартман и которые мы показали выше. Это уровни неживой природы, живой природы, общества, в каждой из которых выделяются собственные подуровни, в частности в последний в качестве такового входит индивидуум.

Подводя итоги данной главы, отметим, что важнейшим предметным уровнем философии выступает онтологический, на котором человек пытается решить целый ряд вопросов, относящихся к бытию как таковому. Что такое мир? Развивается ли он? Если

развивается, то существуют ли закономерности такого развития? Является ли мир системой, чем-то целым или нет? Что лежит в основе мира? Возник ли он естественным путем или есть акт божественного творения? Един он или множественен? И т.д.

Человек не может строить общее представление о бытии только на фундаменте частных наук. Та или иная наука представляет лишь локальную картину мира. Принципиально неполной остается и картина мира, которая опирается на все науки или их большую часть. Кроме того, научные картины мира постоянно меняются, иногда полностью. Например, "коперниканский" переворот или создание эйнштейновской физики полностью заменили предшествующие представления о физическом устройстве мира. Для человека также важно, что он живет не только в предметном, объективном мире, но и в мире чувств, переживаний. Наконец, человек живет в социуме, что порождает дополнительные особенности его отношения к миру. В общем философском объяснении бытия должны учитываться все перечисленные компоненты. Категория бытия должна рассматриваться во всех формах - как бытие вещей (или бытие мира), бытие человека, бытие духовного, бытие социального [59].

В следующей главе мы рассмотрим проблемы, связанные прежде всего с природным бытием.

1 См.: Доброхотов А.Л. Метафизика // Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 362.
2 Там же.
3 Доброхотов А.Л. Категория бытия в классической западноевропейской традиции. М., 1986. С. 6.
4 Цит. по: Антология мировой философии. Т.1. Ч. 2. С. 354.
5 Цит. по: Спиноза Б. Избр. произв. в 2-х томах. Т.1. М., 1957. С. 82.
6 Декарт Р. Антология мировой философии. Т. 2. С. 249.
7 Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989 С. 101.
8 Аристотель. Метафизика. Кн.1, гл. 3 // Аристотель. Соч. в 4-х томах. Т. 1. М., 1975. С. 71.
9 Фрагменты ранних греческих философов. С. 114.
10 См.: Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979. С. 71.
11 Чанышев А.Н. Курс лекций по древней философии. М., 1981. С. 128.
12 Там же. С. 129.
13 Цит. по: Чанышев А.Н. Указ соч. С. 131.
14 Фрагменты ранних греческих философов. С. 134.
15 Там же. С. 177.
16 Там же. С. 338.
17 Аристотель. Метафизика. Кн.1, гл. 3. Указ. соч. С. 72.
18 Фрагменты ранних греческих философов. С. 515.
19 Чанышев А.Н. Указ. соч. С. 185.
20 См.: Лурье С.Я. Демокрит. М., 1970.
21 Пифагор усматривал такое совпадение в числе, Гераклит - в слове и др.
22 Чанышев А.Н. Указ. соч. С. 152.
23 Там же.
24 Доброхотов А.Л. Указ. соч. С. 22-36.
25 Лосев А.Ф. Платоновский объективный идеализм и его трагическая судьба // Платон и его эпоха. М., 1979. С.12.
26 См.: Доброхотов А.Л. Указ. соч. С. 228.
27 Чанышев А.Н. Указ. соч. С. 304.
28 Цит. по: Чанышев А.Н. Указ. соч. С. 288.
29 См. там же. С. 289.
30 Там же. С. 296.
31 Эйнштейн А. Физика и реальность. С. 102.
32 Там же. С. 16-17.
33 О соотношении теоретических и философских оснований физики см.: Петров Ю.А. Философские основания естественных теорий // Философские основания естествознания. М., 1977. С. 16-26.

34 Плеханов Г.В. Еще раз материализм // Плеханов Г.В. Соч. Т. XI. М., 1923. С. 137.
35 См.: Ленин В.И. Поли. собр. соч. Т. 18. С. 131.
36 См.: Диалектика материального мира. Онтологическая функция материалистической диалектики. Л., 1985. С. 26.
37 Там же. С. 29-30.
38 См. там же. С. 71.
39 См.: Доброхотов А.Л. Онтология // Философский энциклопедический словарь. С. 459; Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 21. С. 302.
40 Топоров В.В. Модель мира // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1994. С.161.
41 Фрейденберг О.М. Миф и литература древности. М., 1978. С. 30.
42 Топоров В.В. Указ. соч. С.162.
43 См. там же.
44 Там же. С. 163.
45 См.: Мелюхин СТ. Материя в ее единстве, бесконечности и развитии. М., 1966. С. 61-75.
46 См.: Алексеев П.В., Панин А.В. Диалектический материализм. М., 1987. С. 164.
47 См. там же. С. 161.
48 Мелюхин СТ. Указ. соч. С. 62.
49 Доброхотов А.Л. Указ. соч. С. 231.
50 См. там же. С. 231.
51 Доброхотов А.Л. Онтология // Указ. соч. С. 458-459.
52 Там же. С. 459.
53 Там же.
54 Гартман Н. Старая и новая онтология // Историко-философский ежегодник. М., 1988. С. 321.
55 Там же. С. 322.
56 Там же. С. 323-324.
57 Schmucker-Hartmann J. Grundzege einer Didaktik der Philosophie. Bonn, 1980.
58 См., например: Мелюхин СТ. Указ. соч.
59 См., например: Введение в философию. Ч. 2. М., 1989. С. 29-48.

Глава 2
ОСНОВНЫЕ ФОРМЫ СУЩЕСТВОВАНИЯ И ДИАЛЕКТИКА БЫТИЯ

Рассмотрение природного бытия, или бытия вещей, означает рассмотрение его основных форм, в качестве которых выступают пространство, время, движение и системность.

§ 1. ДВИЖЕНИЕ И РАЗВИТИЕ

1.1. Проблема движения.

Диалектика как учение о развитии

При внешней неоспоримости факта, что движение существует, в истории философии были концепции, которые это отрицали. Что такое движение? Познаваемо ли оно? Как соотносятся движение и покой? Какие существуют формы движения?

Древнегреческие "семь мудрецов" понимали движение как возникновение, уничтожение и становление всего сущего. Оно полагалось вечным и выступало причиной всех изменений (Гераклит, Анаксимен). При этом моменты устойчивости в движении как бы отходили на второй план. Элеаты (Ксенофан, Зенон, Парменид), напротив, абсолютизировали эти моменты и приходили к выводу, что движения не существует. Эмпедокл попытался как бы объединить обе школы, рассматривая изменчивость и устойчивость как две стороны общего процесса движения. "Сочетая ионийскую философскую традицию с италийской, Эмпедокл равно говорил об изменчивости и неизменности мира, но фактически в разных отношениях и частях. Мир неизменен в своих корнях и в пределах "круга времен", но изменчив на уровне вещей и внутри "круга времен"" [1].

Своеобразный итог данным спорам подвел Аристотель. Он дает классификацию видов изменения, среди которых выделяются возникновение, уничтожение и собственно движение, понимаемое как осуществление сущего в возможности, переход его в действительность. Частным видом движения является механическое перемещение тела из одного места в другое, "движения помимо вещей не существует" [2]. Мысленное представление движения предполагает использование категорий места, времени и пустоты. Вечность движения Аристотель обосновывает "от противного". "Отрицание вечности движения приводит к противоречию: движение предполагает наличие движущихся предметов, которые, в свою очередь, или возникли,

или же существовали вечно неподвижно. Но возникновение предметов есть тоже движение. Если же они покоились вечно неподвижными, то тогда непонятно, почему они пришли в движение не раньше и не позже. Трудно объяснить также причину покоя, а такая причина должна быть" [3]. Кроме того, движение вечно, так как оно осуществляется в вечном времени. Итак, движение, по Аристотелю, реализуется внутри одной сущности и внутри одной формы в трех отношениях - качества, количества и места. Количественное движение - это рост и убыль. Движение относительно места - это перемещение, или, говоря современным языком, пространственное перемещение, механическое движение. Качественное движение - это качественное изменение. Кроме того, всякое движение осуществляется во времени. Причем, если движение в пространстве и во времени изучает физика, то качественные изменения - предмет метафизики.

Возможно ли описать движение на языке понятий или познаваемо ли движение? Приведем стихотворение А.С. Пушкина:

Движенья нет, сказал мудрец брадатый. Другой смолчал и стал пред ним ходить. Сильнее бы не мог он возразить; Хвалили все ответ замысловатый. Но господа, забавный случай сей Другой пример на память мне приводит: Ведь каждый день пред нами солнце всходит, Однако ж прав упрямый Галилей.

Проблема - слабость наглядного обоснования движения гениально схвачена поэтом. Но им схвачена и другая сторона неоднозначности диалектики. Можно ли применять ее в качестве обоснования знания? Ведь начиная с софистов, диалектика стала рассматриваться как инструмент, с помощью которого всегда можно доказать обратное. Отсюда следует два вывода: что определить что-либо вообще нельзя, так как всегда можно выдвинуть противоположное утверждение и что диалектика представляет собой некий мыслительный фокус, создающий, по выражению Гегеля, "ложную видимость".

Пушкин шутливо изображает реальный исторический эпизод. "Стал ходить", дав таким образом и "ответ замысловатый", Диоген Синопский (403-323 гг. до н.э.). Гегель называет такой способ доказательства вульгарным, ибо Диоген противопоставляет "мышлению чувственное сознание", что является обычным взглядом "так называемого здравого человеческого рассудка, придерживающегося чувственной очевидности и привычных представлений и высказываний..." [4].

"Мудрец брадатый" Зенон, который утверждал, что "движения нет", имел в виду вовсе не его существование как такового, а лишь противоречивость самого определения движения и тот факт, что на языковом уровне мы можем давать движению самые разнообразные,

в том числе и противоположные, определения. "Что существует движение, что оно есть явление, - замечает Гегель, - это вовсе и не оспаривается; движение обладает чувственной достоверностью, оно существует, подобно тому как существуют слоны; в этом смысле Зенону и на ум не приходило отрицать движение. Вопрос здесь идет о его истинности" [5], т.е. о проблеме обоснования истинности утверждения, ибо на уровне рассуждений можно одинаково утверждать как то, что тело движется, так и то, что оно покоится.

Это и составляет суть концепции элеатов: предмет, о котором мы не можем мыслить истинно (т.е. непротиворечиво), не может обладать истинным бытием. "С этой точки зрения мы должны понимать аргументы Зенона не как возражения против реальности движения, каковыми они представляются на первый взгляд, а как указание на необходимый способ определения движения и на ход мысли, который необходимо соблюдать при этом определении" [6]. Иными словами, чувственная достоверность не есть еще доказательство или опровержение, необходимы более основательные аргументы на уровне рассуждения. Исторический анекдот имел соответствующее завершение: когда один из учеников Диогена посчитал, что тезис об отсутствии движения действительно можно опровергнуть молчаливым хождением, то сам Диоген побил его палкой за принятие такого доказательства.

Таким образом, рассуждая о явлениях бытия на языке понятий, мы сталкиваемся с проблемой того, как совместить онтологическую противоречивость (противоречие мира как такового) и мыслительную непротиворечивость, или как логически непротиворечиво отобразить диалектику движения, диалектику мира в целом [7]. Действительно, чтобы нечто познать, мы необходимо должны огрубить реальные процессы. Так, чтобы познать движение, мы должны его приостановить. И здесь возникает опасность абсолютизации заведомо огрубленного понимания и его распространения на явление в целом, что и лежит в основе различного рода метафизических истолкований.

Метафизические концепции движения сводили движение к одной из его форм или сторон. Ньютон, например, писал, что абсолютное движение есть перемещение тела из одного абсолютного пространства в другое. Сведение движения только к механическому перемещению неизбежно вело к признанию внешнего источника движения, хотя бы в виде первотолчка, который мог осуществить бог, мировой разум, абсолютный дух и т.д. Метафизические представления о движении значительно упрощали понимание движения, редуцируя все его формы к простейшим, но были исторически оправданы, так как компенсировали глубину исследования познанием реальных связей и отношений.

Диалектика как способ рационально-понятийного освоения бытия рассматривает познание как сложный процесс, в котором субъект познания (человек) и объект познания находятся в особых взаимоотношениях. Субъект обладает творческой активностью и потому не

просто созерцает мир, но выбирает из него интересующие его явления и предметы, превращая их в объекты познания. Таким образом, результат познания есть не зеркальное отражение мира, а вполне определенная информация о той или иной области бытия. Физик ищет и находит в природе физические закономерности, химик или биолог соответственно - химические или биологические, социолог - социальные и т.д. Ученый как бы надевает очки, соответствующие его предмету, и видит мир сквозь их призму, отвлекаясь от того, что несущественно для исследуемого предмета и, напротив, идеализируя существенное. Любой предмет, любое явление мира бесконечно многообразно, но когда они становятся объектом познания, они как

бы поворачиваются к познающему лишь одной стороной. В этом смысле предмет любой науки есть заведомо интерпретированная действительность, не тождественная с бытием.

Познавая отдельные стороны бытия, мы должны помнить о допущенных предметных "огрублениях", понимая их ограниченность и относительность. Диалектика как метод познания основана на понимании, что мир многообразен и представляет собой нечто становящееся и развивающееся.

Становление диалектики связано с эволюцией как философии, так и в целом общества, культуры. Для древнегреческой натурфилософии была характерна "диалектика отношений и связи". Как отмечает А.Ф. Лосев, античная философия началась с интуитивной диалектики, непосредственно связанной с мифом, позволяющим соединять несоединяемое в единое целое. Неоплатонизм преодолевает эту интуитивность диалектики и фактически разрабатывает диалектику теоретическую [8]. Для периода Нового времени характерна "диалектика движения". Наконец, в гегелевской системе и ряде современных концепций, таких, например, как экзистенциализм и марксизм, реализуется "диалектика движения" [9].

Возникнув изначально как понятие, обозначающее искусство вести спор, рассуждать, диалектика реализуется как особый философский метод анализа человеческих размышлений, как некая культура рассуждений, диалога, основанная на выявлении в целостном предмете противоречивых сторон его и в то же время усматривающая во внешне противоположных вещах и явлениях моменты единства и взаимосвязи. С другой стороны, абсолютизация диалектического подхода может привести к отказу от понимания конкретности истины и необходимости обоснования выдвигаемых положений.

В диалектической концепции движение рассматривается как атрибут материи, включающий в себя все процессы изменения, которые происходят в мире, будь то природа, общество или мышление. Как отмечал Гегель, "точно так же, как нет движения без материи, так не существует материи без движения" [10]. Всякое изменение в свою очередь есть результат взаимодействия предметов, событий или явлений через обмен материей, энергией, информацией. Именно это по-

зволяет нам исследовать их через энергетические или информационные проявления. Для всякого объекта существовать - означает взаимодействовать, т.е. оказывать влияние на объекты и испытывать на себе их воздействие. Движение - это всеобщая форма существования бытия, материи, которая выражает активность последних.

В мире присутствуют различные типы и виды изменчивости. В самом общем виде их можно разделить на качественные и количественные. Количественные изменения - это прежде всего механические процессы, связанные с перемещением тел. Качественные изменения связаны с изменением структуры самого предмета, превращением его в другой предмет, внутри их можно выделить изменения обратимые и необратимые. Пример первых - переход вещества из одного агрегатного состояния в другое. Философию в отличие от конкретных наук в первую очередь интересуют необратимые качественные изменения, которые называются развитием. Его изучает диалектика, на основании чего последнюю часто определяют как учение о развитии.

Развитие характеризуется рядом фундаментальных черт. Прежде всего это - всеобщность, означающая, что на всех уровнях бытия развитие имеет место. Необратимость понимается "как возникновение качественно новых возможностей, не существовавших ранее"". И наконец, направленность изменений означает, что любые, даже кажущиеся случайными изменения возникают как результат определенных взаимодействий и порождают в свою очередь другие изменения. Развитие как направленное изменение обеспечивает преемственность "между качественными изменениями на уровне системы, аккумулятивную связь последующего с предыдущим, определенную тенденцию в изменениях и именно на этой основе появление у системы новых возможностей" [12].

Таким образом, можно сказать, что развитие - это упорядоченное и закономерное необратимое изменение объекта, связанное с возникновением новых тенденций

существования системы. Понятие развития позволяет проследить источники возникновения того или иного явления, его генетическую связь с другими явлениями, а значит, осуществлять прогнозы деятельности человека, развития общественной структуры, направления развития мира, космоса и т.д.

С проблемой направленности развития связано понимание прогресса. Одни исследователи отрицают данное понятие как телеологическое, как означающее предначертанность развития. Другие признают его в качестве критерия или ценностной установки и т.д. В некоторых случаях использование понятия "прогресс" является весьма условным, например для процессов неорганической природы, где поступательность изменений осуществляется в рамках замкнутой системы и новое качество не возникает. К такого рода процессам можно отнести самые разнообразные циклические изменения.

Использование понятия прогресса при этом свидетельствует о желании человека приписать природе целесообразный характер. Во

многом оценка тех или иных изменений как прогрессивных или регрессивных есть лишь ценностная установка исследователя. Для неорганической природы в качестве критериев прогрессивности выступает степень усложнения структуры системы; для органической природы - развертывание функциональных возможностей системы и повышение степени ее системной организации [13]. Однако эти критерии прогресса на самом деле слишком относительны и абстрактны, для того чтобы с их помощью можно было бы достаточно эффективно дифференцировать процессы изменений.

Что касается общества, то критерии общественного прогресса определяются теоретическими моделями общества. Например, с позиции марксистских социальных теорий фундаментальным критерием прогресса выступает способ производства, и, исходя из этого, строится вся цепочка оценок прогрессивного развития, результатом которого должен был стать коммунизм. Другие концепции декларируют в качестве критерия общественного прогресса свободу личности.

Однако социальный мир - лишь одна из структур бытия, мира, природы. Прогресс той или иной социальной системы осуществляется в рамках природных законов, подчиняется им, и любые критерии прогресса могут быть опровергнуты чисто природными явлениями. Налицо трагическая ситуация, на которую указывал еще Кант. Являясь конечным существом, человек стремится познавать бесконечное и несоизмеримое его масштабам, неизбежно при этом подгоняя все окружающее под свои собственные мерки.

1.2. Модели развития и законы диалектики

Рассмотрим основные модели развития.

В модели развития, выдвинутой Г. Спенсером (1820-1903), обосновывалось положение о всеобщей постепенной эволюции природы, в основе которой "лежит процесс механического перераспределения частиц материи, а сама эволюция идет в направлении от однородности к разнородности" [14]. Недостатки и ограниченность такой модели имеют историческое оправдание и связаны с абсолютизацией эволюционного подхода в биологии и его переноса на общество или природу в целом.

Суть моделей "творческой эволюции" или "эмерджентизма" (Л. Морган, А. Бергсон) заключалась, наоборот, в абсолютизации момента скачков, характерного для развития общества. Возникающее при этом новое качество объявлялось несводимым к предшествующему и выступало "результатом внутренней "творческой силы", по-

разному называемой и по-разному истолковываемой" [15]. Человек не может предсказать наступление нового качества, в результате оказывается, что действительность функционирует как система спонтанно образованных уровней.

179

Натуралистская модель, характерная для второй половины XIX в., иногда обозначается еще как стихийная диалектика естествоиспытателей. Она основана на абсолютизации частнонаучного понимания эволюции (например, биологической), которое затем распространяется на объяснение мира в целом.

Антропологическая модель развития - это противоположный предыдущим вариант диалектики, основанный на резкой критике науки и научных методов познания в деле постижения духовной сущности человека. Выразителями данных представлений выступают концепции экзистенциализма, персонализма и т.п.

Равновесно-интеграционная модель - вариант трактовки развития, исходящий из абсолютизации параметров физических равновесных систем. Такая система подчиняется чисто физическим закономерностям. Поскольку все другие системы являются частью физической, то законы последней объявляются всеобщими. Постепенно данный подход стал базироваться не только на физике, но и на данных биологии, информатики и других наук, которые подходят к объектам как к системам различной степени сложности. Поэтому физическая "теория равновесия" стала рассматриваться как общий принцип объяснения мира, выражающий тенденцию любой системы к равновесию. Так, при объяснении общества противоречия или не учитываются, или рассматриваются лишь как негативный фактор, нарушающий общественное равновесие.

Диалектико-материалистическая концепция характеризуется обычно как политизированная модель диалектики [16].

Таким образом, вершиной в построении диалектической модели развития и проведения принципа развития была и остается концепция Гегеля. Большинство концепций диалектики в той или иной форме основаны на модели Гегеля или ее основных принципах.

Отметим узловые моменты диалектики Гегеля. Центральное понятие его философии - абсолютная идея, и главная проблема его диалектики - переход от идеального (логического) к реальному, от идеи к природе. Сама абсолютная идея погружена внутрь логического (в смысле идеального) пространства и должна каким-то образом "вырваться" оттуда. "Гегель обосновывает движение идеи во внелогическое пространство весьма парадоксальным образом: идея именно потому, что она завершена в себе, должна сама выйти из себя и вступить в другие сферы" [17]. Природа оказывается лишь одной из этих сфер и, соответственно, этапом внутреннего развития идеи. "В поисках определенности и совершенства она "высвобождает из себя" природу" [18]. Природа оказывается инобытием абсолютной идеи, или ее иным воплощением. "В природе мы не познаем ничего другого, кроме идеи, но идея существует здесь в форме овнешневания (EntauBerung), внешнего обнаружения точно так же, как в духе эта же самая идея есть сущая для себя и становящаяся в себе и для себя" [19].

180

Безусловно, эта мысль глубоко идеалистична, но это не делает ее менее эффективной при решении в том числе (а может быть, и в первую очередь) проблем исследования реального бытия, мира, всеобщих законов развития. С позиций объективного идеализма Гегель дал целостную концепцию развития человеческого духа, человеческой культуры. Не считая данный подход единственно возможным, нельзя не отметить, что гегелевская диалектика оказала огромное влияние на все последующее развитие философии. Философский анализ проблем с позиции диалектики является одной из наиболее эффективных форм философской рефлексии над миром, которая позволяет рассматривать последний как целостную систему.

Гегель сформулировал основные законы диалектики - "закон отрицания отрицания", "закон перехода количества в качество", "закон единства и борьбы противоположностей". Любой предмет или явление развиваются согласно этим законам: "Почка исчезает, когда распускается цветок, и можно было бы сказать, что она опровергается цветком; точно так же при появлении плода цветок признается ложным наличным бытием растения, а в качестве его истины вместо цветка выступает плод. Эти формы не только различаются между собой, но и вытесняют друг друга как несовместимые. Однако их текучая природа делает их в то же время моментами органического единства, в котором они не только не противоречат друг другу, но один так же необходим, как и другой; и только эта одинаковая необходимость и составляет жизнь целого" [20].

Закон отрицания отрицания означает, что в любом процессе развития каждая последующая ступень является, с одной стороны, отрицанием предшествующей ступени (через отрицание каких-то свойств и качеств), а с другой - отрицанием этого отрицания, так как воспроизводит в изменившемся предмете, на новой ступени, в новом качестве, некоторые свойства и качества отрицаемого предмета. В процессе развития диалектически сочетаются моменты разрушения элементов старой системы и моменты преемственности, т.е. сохранения свойств старой системы при обогащении их новым качеством. Закон отрицания отрицания выступает прежде всего как синтез, т.е. достижение нового качественного содержания не путем простого их суммирования, а за счет преодоления противоречивых сторон предмета. Это дает основания в более общей форме обозначать его как "закон диалектического синтеза" [21], который обеспечивает, с одной стороны, изменение и появление нового предмета, а с другой - сохраняет генетическую связь с предшествующими явлениями и предметами.

Граница перехода одного качества в другое представляет собой некое посредствующее качество. Для Гегеля это мыслимое единство. "Нечто становится другим, а это другое в свою очередь становится другим. Нечто, находясь в отношении с другим, само уже есть некое другое по отношению к этому последнему. Так как то, во что нечто

переходит, есть то же самое, что и само переходящее (оба имеют одно и то же определение, а именно быть другим), то в своем переходе в другое нечто лишь сливается с самим собой, и это отношение с самим собою в переходе и в другом есть истинная бесконечность" [22]. Таким образом, в процессе развития закон отрицания отрицания характеризует направленность изменений, их преемственный характер и бесконечность.

Закон перехода количества в качество выражает взаимосвязь между количественными и качественными изменениями и говорит о том, что в процессе развития "количественные изменения на определенном этапе приводят к качественным, а новое качество порождает новые возможности и интервалы количественных изменений" [23]. Качественное изменение обозначает возникновение нового объекта, предмета, явления. Качество, как отмечал Гегель, "есть вообще тождественная с бытием, непосредственная определенность... Нечто есть благодаря своему качеству то, что оно есть, и, теряя свое качество, оно перестает быть тем, что оно есть" [24]. Поэтому понятие "качество" следует отличать от свойств предмета. Качество - это внутренняя определенность предмета, некоторая совокупность свойств, без которых предмет уже перестает быть данным предметом. А свойство более элементарно, это как бы одна сторона качества.

Количество - это внешняя определенность предмета по отношению к бытию. Поэтому количество выражает не сущность предмета, а лишь его внешние количественные свойства. Количественные параметры различных предметов и явлений, их пространственно-временные характеристики (размеры) могут совпадать. Сравнение предметов по их количественным характеристикам безразлично к качеству (мы можем, например, сравнивать размеры живого существа и неодушевленного предмета, скажем слона и стола). Выделение качества и количества объекта является лишь операцией абстрактного мышления, в реальности нет качества без предшествующих ему и

происходящих в нем всегда количественных изменений, так же как любое количественное изменение является результатом какого-то качественного изменения.

Мыслимое единство количественных и качественных изменений выражается "мерой". Таким образом, качество, количество и мера суть лишь ступени развития, формы бытия.

Закон перехода количества в качество говорит о том, что в любом предмете как особом качестве происходит накопление количественных изменений, которые на определенном уровне развития предмета (перешагнув меру) приведут к изменению его качества, т.е. возникнет новый предмет. В свою очередь этот новый предмет, новое качество порождает серию новых количественных изменений, делая тем самым процесс развития бесконечным.

182

Например, человек мог долгое время развиваться как биологический вид, но, вступив в социальные отношения, он на новой качественной ступени развивается уже как социальное существо. Механизм процесса развития и скорость его протекания могут быть различными. Развитие может носить как эволюционный, постепенный, так и скачкообразный характер. Например, для социальной практики характерны резкие революционные переходы ("скачки"), а затем - восстановление равновесия, накопление недостающих количественных изменений.

Закон единства и борьбы противоположностей выражает сущность процесса развития. В любом предмете существуют противоречивые стороны. Противоречия скрыты, существуют в потенциальной форме. Однако постепенно, за счет количественных накоплений различия между противоречивыми сторонами предмета или явления усиливаются и достигают такой степени, что начинают отрицать друг друга. Противоречия начинают выступать как противоположности, что приводит к разделению единого предмета на противоположные стороны. Происходит разрешение противоречий, которое может иметь разные варианты, но возникающие при этом новые явления и предметы обладают собственными новыми противоположностями. Таким образом, весь диалектический путь повторяется заново, и процесс развития носит бесконечный характер.

Проанализированные законы диалектики тесно взаимосвязаны, представляя стороны одного процесса развития и характеризуя его с разных сторон. Мы не можем говорить о переходе, например, количества в качество без рассмотрения вопроса об отрицании старого качества и возникновении нового, что, в свою очередь, нельзя объяснить, не выявив те противоречивые тенденции, которые заложены в любом предмете и явлении. Закон единства и борьбы противоположностей характеризует "источник, импульс развития; закон перехода количества в качество - механизм возникновения новых качеств; закон отрицания отрицания - форму прогрессивно направленных изменений. Первый закон дает ответ на вопрос, почему совершается развитие, второй - на вопрос, как происходит развитие, третий - на вопрос, какова форма поступательного развития. В итоге взаимодействия всех трех отмеченных законов диалектики возникает единая система диалектических связей и переходов, в которой каждый элемент выполняет свою особую функцию, охватывая совокупным действием всю действительность" [25].

1.3. Детерминизм и развитие

Следующий круг философских вопросов связан с решением проблемы обусловленности существования и развития мира и с характером этой обусловленности. В самой общей

форме это есть вопрос о том, выступает ли бытие "в своем существовании и развитии как упорядоченный Космос или как неупорядоченный хаос" [26]. Проблема всеобщей обусловленности явлений и процессов в мире обозначается понятием "детерминизм" [27].

183

Оно выражает представление о том, что любое событие, любой факт, явление и т.д. имеет свою причину и может выступать причиной другого события, факта или явления. Понятие причины, центральное в детерминизме, выступает как "генетическая связь между явлениями, при которой одно явление, называемое причиной, при наличии определенных условий с необходимостью порождает, вызывает к жизни другое явление, называемое следствием" [28]. Иначе говоря, во взаимодействии между различными явлениями можно выделить разные типы таких взаимодействий, одним из которых является причинно-следственное.

Главные признаки причинной взаимосвязи - порождающий характер причины по отношению к наступающему следствию, ее необходимый характер и пространственная и временная непрерывность причинно-следственных отношений. "Любое причинное отношение при внимательном его рассмотрении фактически выступает как определенная цепь причинно связанных событий" [29]. Переносимое вещество, энергия или информация изменяются при взаимодействии с другим объектом, что является фактором появления новых предметов. Соответственно, на разных уровнях бытия существенное значение имеют качественная и количественная специфика информации, скорость ее передачи и характер воспринимающего объекта. Отсюда многообразие типов причинной связи и вариантов детерминацион-ных отношений.

Таким образом, понятие "детерминизм" шире понятия "причинность", так как сюда включаются, например, непричинные типы обусловливания, "в которых наблюдается взаимосвязь, взаимозависимость, взаимообусловленность между ними, но отсутствует непосредственное отношение генетической производительности и временной асимметрии" [10].

Характеристикой детерминации причинного типа является закономерность, когда все, происходящее в мире, объясняется через реальные, объективные взаимосвязи и отношения. Детерминация в этом случае реализуется через объективные законы. Таким образом, закономерность выступает как проявление взаимосвязанного и упорядоченного характера взаимодействия предметов, явлений, событий в мире. Иными словами, закономерность - это взаимодействие явлений в мире на основе законов как существенной, повторяющейся, необходимой и устойчивой связи между ними.

Законы могут быть самыми различными и отличаться друг от друга по степени общности (от наиболее общих, абстрактных, философских до конкретно-эмпирических), по сферам бытия, по предметам исследования в разных науках (законы общественные, законы природные, законы мышления, законы конкретных наук и т.д.), по детерминационным отношениям (статистические или динамические).

184

Философские категории необходимости и случайности характеризуют противоречивость детерминационных отношений в мире. С одной стороны, причинная обусловленность и закономерность базируются на необходимости наступления тех или иных событий, следствий в результате действия каких-то причин. С другой стороны, в мире присутствует фактор случайности. В истории философии это приводило к прямо противоположным концепциям: либо создавались философские системы, в которых абсолютизировалась роль необходимости, а случайность рассматривалась как выражение конкретно-исторической непознанности объектов. Либо, напротив, абсолютизировалась роль случайности, что вело к отрицанию детерминизма в мире и, как следствие, к отрицанию его познаваемости.

С диалектических позиций случайность и необходимость взаимосвязаны и представляют собой две стороны одного процесса развития. Развитие не носит однолинейного характера, оно осуществляется в реальном мире, и на него могут

воздействовать как внутренние причины, так и внешние обстоятельства. В этом плане можно было бы сказать, что наличие случайности в мире необходимо. Это отмечал уже Гегель. Любой процесс развития, выступая как необходимый, т.е. подчиняющийся законам, реально осуществляется через массу случайных отклонений. Таким образом, необходимость означает, что обусловленное законами событие обязательно наступит, а случайность - это "нечто такое, что может быть и может также и не быть, может быть тем или иным... Преодоление этого случайного есть вообще... задача познания" [31]. Случайность определяет время и форму проявления событий, отражая фактор неоднозначности развития, которое выступает как целый спектр возможностей и вариантов реализации закономерностей. Необходимость прокладывает себе путь через массу случайностей, так как определяющие характер ее реализации внешние обстоятельства могут быть недоступны нашему познанию.

Возможность и действительность. Данная пара категорий затрагивает еще один момент относительности мира. Действительность - это все то, что нас окружает, то, что уже существует, или, как отмечал Гегель, это "наличное бытие объекта". Можно сказать, что это актуальное бытие. Возможность же - это потенциальное, т.е. еще не реализованное, бытие. Это некоторая тенденция развития, которая может реализоваться, а может и не реализоваться. Возможность и действительность взаимосвязаны. С одной стороны, действительность содержит в себе самые разнообразные возможности развития того или иного процесса, его потенциальное будущее. С другой стороны, сама действительность есть результат реализации одной из возможностей. Количественная оценка возможности осуществления случайных событий связана с категорий вероятности как своеобразной меры возможности, когда мы можем говорить о наступлении того или иного события и формах его проявления с определенной долей вероятности.

Свобода и необходимость. Эти категории отражают особенности человеческой деятельности в рамках взаимоотношения Человека и Мира. Существуют концепции, которые отрицают свободу человека в силу того, что он включен в систему детерминационных отношений, а следовательно, все его поступки обусловлены и зависят от соответствующих причин. Даже если человек думает, что он поступает свободно, всегда можно показать зависимость этой свободы от других людей, от обстоятельств и прочих факторов (позиция метафизического детерминизма). Этому противостоят концепции, в которых утверждается, что поскольку человек обладает разумом и может сам влиять на изменение цепочки событий, даже противостоять им, то в мире может быть реализована абсолютная свобода воли человека (экзистенциализм). Правда, философы оговариваются, что условием этого должны быть определенные, часто экстраординарные условия. По-видимому, правы и те и другие, а, следовательно, в абсолютном отношении - никто. Действительно, при желании любые, даже самые иррациональные действия человека можно объяснить и выстроить систему детерминант, приведших к ним. В мире нет ничего абсолютного, в том числе и свободной воли, так как в мире все взаимосвязано. Как отмечал Гегель, свобода воли - это не просто голый произвол, который представляет собой лишь формальную свободу. "Свобода, не имеющая в себе никакой необходимости, и одна лишь голая необходимость без свободы суть абстрактные и, следовательно, неистинные определения. Свобода существенно конкретна, вечным образом определена в себе и, следовательно, вместе с тем необходима" [32]. Но в то же время нельзя говорить и об абсолютной зависимости человека. Ведь он имеет возможность выбора, возможность альтернативных действий и поступков, и для этого вовсе необязательны экстраординарные условия, хотя они могут обострить ситуацию выбора, как бы подтолкнуть человека к тому или иному решению не столько на основе рациональных рассуждений, сколько под воздействием эмоций и инстинктов. Таким образом, выбор - это предпосылка свободы, и то общество, которое дает большие возможности для выбора, является более прогрессивным. Правда, при этом само общество накладывает ограничения, связанные как с необходимостью обеспечить функционирование социального организма, так и с теми юридическими и нравственными критериями, которые являются в данном обществе господствующими. Значит, речь может идти лишь о формировании такой системы общественных законов, которые будут базироваться на приоритете высших человеческих идеалов, предоставляя человеку все больше возможностей выбора. Чем совершеннее общество, тем большую степень свободы оно будет предоставлять человеку. Кроме того, существует также понятие внутренней

свободы как возможности самореализации человека, как его внутреннего духовного самосовершенствования.

186

Сущность и явление. Существующие в мире детерминационные отношения позволяют особым образом характеризовать процесс познавательной деятельности человека. С одной стороны, он стремится познать сущность вещи, предмета, явления, события, с другой стороны, эта сущность как бы закрыта от него массой случайного, несущественного для данного объекта. Поэтому сущность проявляется своими отдельными сторонами, постигая совокупность которых, человек приближается и к познанию сущности как таковой.

В этом плане сущность - это всегда нечто абсолютное, а поэтому полностью не достижимое. Мы можем, например, считать, что абсолютно познали законы природы, приняв какую-то физическую концепцию (например, Ньютона). Но проходит время и оказывается, что наши знания о физическом мире были весьма неточны и неполны и что возможно другое физическое описание мира. Познаём ли мы в этом плане сущность или нет? С одной стороны, конечно, познаём: на этой основе мы можем прогнозировать и объяснять те или иные явления. А с другой - наше знание остается относительным, так как эту сущность мы познаём через явления, которые доступны для нас лишь настолько, насколько позволяют наши возможности и зачастую непредсказуемая глубина и сложность объекта познания.

Полная, или абсолютная, сущность, как отмечал Гегель, - это само бытие. Однако для познающего "сущность должна являться. Ее видимость (Scheinen) в ней есть ее... устойчивое существование (Bestehen) (материя)... Сущность поэтому не находится за явлением или по ту сторону явления, но именно потому, что сущность есть то, что существует, существование есть явление" [33]. Таким образом, познавая явления, мы тем самым познаем и какие-то стороны сущности, приближаемся к ее таинственным глубинам. Это определяет относительность наших знаний о бытии в целом и в то же время означает, что мы тем не менее познаём мир и можем получить знание о различных его аспектах.

Форма и содержание - еще одна пара категорий, в которых реализуется диалектика познания. Любое явление проявляется для нас в определенной форме, которая подчеркивает устойчивость содержания, момент его статичности, определенности. Это - оформление сущности в конкретно-исторический момент ее познания, улавливание тех повторяющихся и необходимых связей, которые мы считаем закономерностью. Как форма не может существовать без содержания, так и содержание - без формы. Содержание всегда каким-то образом оформлено, а форма всегда оформляет некоторое содержание. Это общефилософская закономерность подтверждает себя и в объективном мире, что позволяет говорить о соотношении формы и содержания в материальных системах. В этом случае содержание - это все то, что имеется в материальной системе, включая как ее элементы, так и структурные связи, а форма - это внешнее выражение, конкретная реализация типа существования данной системы [34].

187

Поэтому одно и то же содержание может иметь разные формы своего выражения. Например, демократическое устройство ряда государств может выражаться как в парламентской, так и в монархической форме (ФРГ и Англия). И напротив, за одинаковой формой может быть скрыто различное содержание (например, одинаковое название партий и разное содержание конкретных партийных установок).

§ 2. ПРОСТРАНСТВО И ВРЕМЯ. ПРОСТРАНСТВЕННО-ВРЕМЕННЫЕ УРОВНИ БЫТИЯ

Представления о пространстве и времени не всегда так сильно зависели от физико-геометрических знаний, как это характерно для сегодняшнего сознания, что дает повод задуматься о том, а не являются ли они также моментом исторического развития, который, возможно, будет преодолен, и не рано ли мы отбросили те представления о них, которые господствовали в более ранние моменты человеческой культуры.

Человек всегда живет в неком пространстве, осознавая свою зависимость от таких его характеристик, как размеры, границы, объемы. В первобытном сознании, проникнутом представлениями мифопоэтического мышления, пространство выступает как некоторая противоположность "не-пространству", т.е. хаосу - некоторому образованию, в котором еще отсутствует порядок. Хаос - потенциальный прообраз пространства, некая разверстая бездна, пустота, в которой все пребывает. Так, из Хаоса возникает "Эвринома, богиня всего сущего", которая обнаруживает, что ей не на что опереться, поэтому она отделяет небо от моря (пеласгический миф). В олимпийском мифе творения из Хаоса возникает мать-Земля, у Гесиода в его философском мифе творения все происходит от союза Темноты и Хаоса [35]. Таким образом, пространство возникает как упорядочивание хаоса посредством его заполнения различными существами, растениями, животными, богами и т.д. Это некоторая особым образом организованная совокупность данных объектов. Пространство здесь не отделено от времени, образуя с ним некоторое единство - "хронотоп", что проявляется в том, что они часто обозначаются в разных культурах словом, происходящим от сходной корневой основы [36].

Из свойства пространства древние отмечали прежде всего это свойство развертывания, растекания, распространения пространства по отношению к особому мировому центру, как некой точке, "из которой совершается или некогда совершилось это развертывание и через которую как бы проходит стрела развития, ось разворота" [37]. И в современном языке, в частности в русском, пространство ассоциируется с понятиями, обозначающими расширение, открытость. Эту этимологическую связь понятий пространства и времени с особенностя-

ми их восприятия в различных культурах использует, например, Г. Гачев для построения концепции "национальных вариантов" образов пространства и времени [38].

Кроме того, что пространство развертывается, оно состоит из частей, упорядоченных определенным образом. Поэтому познание пространства изначально основано на двух противоположных операциях - анализе (членении) и синтезе (соединении). В мифологическом сознании это реализуется, например, в характерном для многих культур годовом ритуале расчленения жертвы (образ старого мира) и затем собирания в единое целое ее отдельных частей на стыке старого и нового года, что символизирует распадение старого мира (пространственно-временного континуума) и переход к новому [39]. Более позднее понимание пространства - это понимание его как "относительно однородного (выделено нами. - Авт.) и равного самому себе в своих частях" [40], что в свою очередь приводит к идее его измерения. Однако основной характеристикой пространства все же остается разнородность и прерывность.

В мифологическом сознании для пространства характерна определенная культурная заданность значения места, в котором может оказаться человек. Центр пространства - это место особой сакральной ценности. Внутри географического пространства оно ритуально обозначается некими ритуальными знаками, например храмом или крестом. Периферия пространства - это зона опасности, которую в сказках и мифах должен

преодолеть герой. Иногда это даже место вне пространства (в неком хаосе) - "иди туда не знаю куда". Победа над этим местом и злыми силами обозначает факт освоения пространства, т.е. "приобщение его космизированному и организованному "культурному" пространству" [41]. Такое понимание, в снятом виде, сохраняется в наше время в особого рода ритуальных культурных пространствах, где наше поведение должно подчиняться традициям (например, на кладбище), хотя чисто физически или геометрически оно ничем не отличается от иного куска земли.

Итак, подводя некоторый итог, можно сказать, что пространство в мифологическую эпоху трактовалось не только как некая физическая характеристика бытия, а представляло собой своеобразное космическое место, в котором развертывалась мировая трагедия борющихся друг с другом богов, персонифицированных добрых или злых сил природы, людей, животных и растений. Это было вместилище всех предметов и событий, жизнь которых была в пространстве определенным образом упорядочена и подчинена неким закономерностям. Это был образ прежде всего культурного пространства, которое было разнородно, а поэтому его отдельные места были наполнены специфическими смыслами и значениями для человека. Вот откуда позже появляется шекспировский образ мира как театра, на сцене которого разыгрывается трагедия, в которой люди выступают как актеры.

189

От времени человек ощущал в древности еще большую зависимость, так как с этим было связано понимание смерти как остановки индивидуального времени. Человек жил во времени и боялся его. В древнегреческой мифологии Крон, один из сыновей-титанов Урана, по наущению матери, мстившей за сброшенных в Тартар сыновей-циклопов, восстает против отца и оскопляет его серпом. Последнее дает возможность позже трактовать имя "Крон как Chronos - "отец-время" с его неумолимым серпом" [42]. Этот образ времени как всепожирающей силы, перед которой ничто не может устоять, прочно входит в человеческую культуру. Крон получает власть над Землей, зная, однако, по предсказаниям, что его должен свергнуть один из сыновей. Тогда он пожирает всех сыновей, но одного из них - Зевса - удается спрятать. Зевс в конце концов побеждает Крона, и эта победа трактуется как начало нового времени, времени царствования олимпийцев.

Таким образом, время в архаическом мифологическом сознании - это прежде всего некоторое "первовремя", которое отождествляется с "прасобытиями", своеобразными кирпичиками мифической модели мира [43]. Это придает времени особый сакральный характер со своим внутренним смыслом и значением, которые требуют особой расшифровки. Позже указанные "первокирпичики" времени преобразуются в сознании человека в представления о начале мира, или начальной эпохе, где время может конкретизироваться либо как "золотой век", либо, наоборот, как изначальный хаос. Мифическое время обладает свойством линейности, "но эта модель постепенно перерастает в другую - циклическую модель времени" [44]. Свойство цикличности (повторяемости) времени глубоко закрепляется в сознании человека и проявляется в соблюдении календарных ритуальных праздников, основанных на воспроизведении событий, далеко отстоящих от нас во времени.

Таким образом, подводя итоги мифологическим представлениям о пространстве и времени, мы приходим к далеко не тривиальным выводам, которые не позволяют данные представления рассматривать лишь как пережиток сознания. В особенности представление о тесной взаимосвязи пространства и времени. Пространственно-временной континуум в мифологическом сознании выступает как основной параметр устройства космоса. В космосе имеются особого рода сакральные точки (места), которые представляют собой центры мира. В образно-метафорической форме это суть точки "начала во времени, т.е. времени творения, воспроизводимого в главном годовом ритуале, соответственно сакрально отмеченных точек пространства - "святынь", "священных мест" и времени - "священных дней", "праздников"" [45]. Иначе говоря, изначальный хаос упорядочивается посредством пространственно-временных отношений, которые определяют причинные схемы развития в виде некой меры, "которой все соответствует и которой все определяется, мирового закона типа rta в

190

Древней Индии, Дике или Логоса у древних греков, Маат у древних египтян и т.п." [46]. Мифологические представления о пространстве и времени, как показывает современная наука, содержали в себе интуитивные догадки, до которых наука доходит только сегодня.

Понятия пространства и времени всегда оказывались в центре внимания философов, особенно когда речь шла о моделировании общего представления о мире, т.е. построении онтологической системы. Указанные сложности в понимании категорий пространства и времени придают данной проблеме широкий комплексный характер и не могут быть сведены лишь к их физическим интерпретациям. Поэтому философское понимание пространства и времени, с одной стороны, всегда сопряжено с развитием наук (и не только физики), а с другой стороны, осуществляется в рамках общего онтологического и гносеологического подхода. Остановимся на различных интерпретациях данных понятий в философии и науке [47].

Пространство понималось как:

абсолютная протяженность, пустота, в которую включались все тела и которая от них не зависела (Демокрит, Эпикур, Ньютон);
протяженность материи и эфира (Аристотель, Декарт, Спиноза, Ломоносов) или форма бытия материи (Гольбах, Энгельс);
порядок сосуществования и взаимного расположения объектов (Лейбниц, Лобачевский);
комплекс ощущений и опытных данных (Беркли, Мах) или априорная форма чувственного созерцания (Кант). Время трактовалось как:
длительность существования и мера изменений материи (Аристотель, Декарт, Гольбах) или форма бытия материи, выражающая длительность и последовательность изменений (Энгельс, Ленин);
форма проявления абсолютной вечности, как преходящая длительность (Платон, Августин, Гегель);
абсолютная длительность, однородная для всей Вселенной (Ньютон);
относительное свойство вещей, порядок последовательности событий (Лейбниц);
форма упорядочивания комплексов ощущений (Беркли, Юм, Мах) или априорная форма чувственного созерцания (Кант).
Большинство данных представлений о пространстве и времени можно свести к двум основным концепциям.

Субстанциальная концепция.

В научной модели мира, начиная с Ньютона и Галилея, время и пространство рассматриваются как особого рода сущности, как некоторые нетелесные субстанции, которые существуют сами по себе, независимо от других материальных объектов, но оказывают на них существенное влияние. Они представляют собой как бы вместилище тех материальных объектов, процессов и событий, которые происходят в мире. При этом время рассматривается как абсолютная длитель-

ность, а пространство как абсолютная протяженность. На данную трактовку пространства и времени опирался Ньютон при создании своей механики. Данная концепция превалирует в физике вплоть до создания специальной теории относительности.

Реляционная концепция.

Пространство и время в ней рассматриваются как особого рода отношения между объектами и процессами.

Физика, как и любая иная наука, дает описание мира, опираясь лишь на те знания и представления, которые она может обобщить на данном этапе. Полнота научной картины мира часто базируется на введении сил и представлений, которые являются не чем иным, как идеальными конструкциями, созданными вследствие недостаточности физического обоснования.

Так, ньютоновская физика вводит понятие эфира в качестве особой универсальной среды. Считалось, что эфир пронизывает все тела и что им заполнено пространство. С помощью этого понятия, как казалось, удавалось объяснить все известные тогда явления в физическом мире, на нем строились физические теории (например, волновая теория света). При этом физики долгое время просто игнорировали тот факт, что сам эфир оставался недосягаемым для физического эксперимента. Дабы обосновать реальное существование эфира как особой светоносной среды, возникла идея проверить относительно него скорость Земли. Начиная с 1881 г. Майкельсон, сначала один, а затем, с 1887 г., совместно с Морли, ставит с этой целью серию опытов ("опыты Майкельсона-Морли"). Результат оказался негативным.

Отсюда следовало два вывода, которые выглядели парадоксально, так как и тот и другой противоречил науке того времени:

1. Земля неподвижна.
2. Эфира нет.

В 1905 г. А. Эйнштейн излагает свою специальную теорию относительности, отрицая при этом существование эфира. Из данной теории следовал целый ряд выводов относительно пространства и времени, которые уже существовали в философии в рамках реляционных представлений. Главный вывод заключался в том, что пространство и время должны трактоваться как взаимосвязанные. Все в мире происходит в пространственно-временном континууме. Следующий вывод: пространство и время относительны и зависят от систем отсчета. И наконец, что проблема установления одновременности событий решается через конвенцию - соглашение по процессу синхронизации часов с помощью светового сигнала. Таким образом, в философском плане пространство и время суть важнейшие атрибуты бытия, представляющие собой на конкретном уровне системы физических отношений между объектами. Позже в общей теории относительности пространство и время связываются также с другими материальными свойствами, например с тяготением, с распределением массы.

192

В новой физической теории пространство и время трактуются с позиции реляционной модели, как более адекватной современным физическим представлениям. Мы обращаем внимание именно на момент выбора модели для интерпретации, так как в современной физике существуют и представления, базирующиеся на модернизированном понимании субстанциальной концепции. Итак, с реляционных позиций время - это форма бытия материи, выражающая длительность существования и последовательность смены состояний различных систем. А пространство - форма бытия материи, выражающая структурность и протяженность различных систем. Пространство и время имеют целый ряд атрибутивных, т.е. неотъемлемых, свойств.

Атрибутивные свойства пространства:

протяженность, т.е. рядоположенность и сосуществование различных элементов. Это означает, что к каждому элементу можно добавить или от него отнять другой элемент пространства. Протяженность порождает структурность объектов, которая проявляется в системе внутренних связей, собирающих элементы в единое целое;

непрерывность, которая проявляется в характере перемещения тел от точки к точке и в распространении воздействий посредством полей как процесс передачи материи, энергии, информации;

относительная дискретность (прерывность), которая обеспечивает относительно раздельное существование тел в природе;

трехмерность, которая носит всеобщий характер. Все создаваемые в науке n-мерные пространства есть лишь абстракции, удобные для описания. Реальное пространство трехмерно, и все явления можно отобразить в трех пространственных координатах.

Атрибутивные свойства времени:

длительность, т.е. последовательность сменяющих друг друга состояний. В природе нет ничего застывшего, все движется и длится во времени;

необратимость, означающая, что время протекает из прошлого через настоящее к будущему. Прошлое - все те события, которые осуществились. Оно воздействует на настоящее и будущее. Будущее - те события, которые могут произойти, возникнув из настоящего. Настоящее охватывает все события и системы, которые реально существуют. Следовательно, взаимодействие возможно лишь при одновременном существовании объектов. Объекты, существовавшие в прошлом, недоступны воздействию, так как они перешли в иное состояние. Мы можем лишь менять наши представления о прошлом, что, конечно, может изменить и трактовку некоторых событий дня сегодняшнего. На будущее же воздействовать возможно, создав систему причин и предпосылок возникновения какого-то события. Но

до тех пор, пока оно не реализовано, оно остается лишь в потенциальном виде. Такая трактовка времени называется динамической. Существует и статическая концепция, согласно которой прошлое, настоящее и будущее существуют одновременно, рядоположенно, а следовательно, между ними возможно и взаимодействие.

Однако пространство и время - это не только физические понятия, но и особые феномены культуры. Поэтому их понимание в большой степени зависит от исторических и иных социокультурных условий. Как показывает лингвистический анализ, представители разных культур даже воспринимают время по-разному. Различия в понимании пространства и времени существенно влияют не только на специфику их восприятия, но и на специфику их использования даже в физике. Культура, которая выражается через язык, детерминирует образы и представления о мире, в том числе и научные, окрашивает науку в национальные цвета. Так, например, у Декарта пространство - это прежде всего "распространение - протяжение - растекание некой полноты - жидкости" [48]. То же самое в русском языке, где пространство может означать широту, пространность и т.д. А в немецком языке "Raum" связывается с понятием чистоты, пустоты и ограничения, даже фонетически. Пространство - это фактически отстранство. И поэтому, делает вывод Гачев, Декарт не хотел измерять пространство, как это делали представители другой культуры Кеплер или Галилей. Для него пространство - это растекание как таковое и вовсе неважно куда. Тогда как для германца важнее понять сам адрес этого растекания. А это разные предпосылки объяснения мира. "Итак, по Декарту, важнее вытяжение, чем куда вытягиваться: само вытяжение и творит себе "место". В германстве же важнее и интимнее - Дом бытия: со стенами и пустотой внутри - для жизни, воли, души, духа" [49]. Ньютон, напротив, пошел по пути разрыва материи-полноты и пространства. Он "собрал ее в сгустки - города частиц: тела с определенными массами. Далее и их упразднил, заменив математическими точками в центре тяжести тел, так, что и понятие массы лишилось совсем своего самостоятельного смысла, а стало лишь коэффициентом" [50]. В отличие от мифопоэтического представления мир в физической картине стал бессмысленным, измеряемым и ограниченным пространством и временем. То же самое и со временем. В английском языке данное понятие также происходит от слова "простирать", в

латинском - "тянуть" (вспомним русское выражение "тянуть время"), а у немцев "другое понятие времени - как рубленого отрезка: время - срок; это вечность - тянется, длится" [51]. Таким образом, разные понимания времени порождают и различные понимания мира. И здесь действительно стоит задуматься, а не был ли прав И. Кант, говоря о пространстве и времени как об априорных формах нашего рассудка, который интерпретирует мир соответствующим образом. Таким образом, пространство и время различаются в культурном смысле "по горизонтали", т.е. в разных одновременных культурах.

194

В разновременных культурах существует "вертикальное различие" пространства и времени. Так, например, в Древнем Китае время трактовалась не как некая последовательность равномерных и направленных в будущее событий, а, напротив, как совокупность неоднородных отрезков. Поэтому историческое время получает свои личные имена, связанные с жизнью конкретных людей, императоров. Соответственно, такое понимание времени требовало и иного представления о пространстве. Замкнутое пространство и цикличное время - вот модель мира, в которой живет человек. Поэтому будущее рассматривалось в Китае не как нечто стоящее впереди и еще неосуществленное, а скорее как нечто уже бывшее. Поколения уходили в небытие, которое уже обладало реальностью.

А.Я. Гуревич, исследуя проблему восприятия времени у древних скандинавов, также отмечает его существенные отличия от современных представлений. Время здесь "не течет линейно и без перерывов, а представляет собой цепь человеческих поколений. Дело в том, что время ощущается и переживается этими людьми еще в значительной мере циклично, как повторение" [52]. Время - это прежде всего течение жизни людей, оно индивидуально. Это закрепляется даже в практике заключения договоров, которые "сохраняют силу, пока они живы". С таким пониманием времени связано и убеждение людей в том, что они могут воздействовать на время через систему сакральных действий. В отличие от современных представлений физики, что прошлого уже нет, будущего еще нет, а есть лишь настоящее, древние скандинавы понимали, что прошлое хотя и миновало, но когда-то вернется. "Будущего еще нет, но вместе с тем оно уже где-то таится, вследствие чего провидцы способны его с уверенностью предрекать. Время мыслилось подобным пространству: удаленное во времени (в прошлое или будущее) представлялось столь же реальным, как и удаленное в пространстве" [53].

Таким образом, понимание пространства и времени зависит не только от знания их физического смысла, но и от их субъективного восприятия. "Если бы скорость восприятия и обработки информации человеком значительно убыстрилась, то все изменения во внешнем мире казались бы ему относительно замедленными" [54]. Время "есть мера социально-исторического и всякого иного бытия, мера социально-исторической и всякой иной его связи и последовательности. Как такая мера оно может быть измерено и сосчитано в тех или иных отвлеченных единицах, как-то: год, месяц, час, или еще в более отвлеченных единицах частоты колебаний атома какого-либо удобного для этого элемента, но оно всегда есть нечто иное и большее, чем этот счет и это измерение. Оно есть мера человеческой жизни и человеческого ее определения" [55].

195

Поскольку мир представляет собой иерархическое, многоуровневое образование, мы можем выделять и соответствующие этим уровням понятия, характеризующие специфические пространственно-временные отношения. Например, мы можем говорить об историческом или социальном времени. Оно имеет свою специфику. Это не просто физическое время, опрокинутое на историю. Для естественных наук время - это совокупность однородных отрезков. А история - совокупность неоднородных событий. Есть периоды, когда время как бы застывает, а есть периоды таких исторических преобразований, когда в жизнь одного поколения как бы вмещаются целые века. К тому же история развивается таким образом, что насыщенность событиями и изменениями постоянно нарастает. Для историка не так уж важно, сколько лет потратил Цезарь на завоевание Галлии, а Лютер - на проведение Реформации, в любом случае не более одной сознательной жизни. Поэтому историческое время - это

длительность, текучесть конкретных событий с точки зрения их значения для людей как своего, так и нашего времени.

Г.С. Кнабе приводит пример трактовки времени в Римском государстве. В Риме огромную ценность и культурное значение имела система водоснабжения, причем уровень последнего был так высок, что к концу I в. н.э. все население было полностью обеспечено водой [56]. Однако столь велико было значение воды в жизни людей, что в культуре навсегда закрепляется боязнь ее нехватки или отсутствия, люди и предметы, связанные с ней, приобретают священный характер. Системой водоснабжения Древнего Рима управляют специально выделенные магистраты-цензоры из числа самых уважаемых сенаторов - своеобразные жрецы. Такая система сохраняется в Риме очень долго, даже когда проблема обеспечения водой уже не стояла, т.е. государство сознательно останавливает время (как некую прошедшую совокупность событий) и распространяет на уже совершенно иную жизнь жесткие правила и регламентации, утратившие свой практический смысл. "На уровне технических представлений раннеимператорской эпохи, рациональной организации городского хозяйства и повседневного быта такое обращение с водой представляется совершенно непонятным. Оно находит себе объяснение все в той же логике "остановленного времени" или даже "времени, обращенного вспять". На заре своей истории римляне видели в родниках и реках либо богов, либо их обиталища. Сакральное отношение к источникам воды отражало характерное для замкнутой маленькой древней общины обожествление не природы вообще, а именно своей, местной природы" [57].

С другой стороны, в более поздние эпохи отношение к истории меняется и возникает иное, динамическое восприятие времени, когда прошлое рассматривается лишь как пройденный этап для настоящего, теряя свойства какой-либо устойчивости. Как писал Овидий:

Время само утекает всегда в постоянном движенье,
Уподобляясь реке; ни реке, ни летучему часу
Остановиться нельзя. Как на волну набегает,
Гонит волну пред собой, нагоняема сзади волною, -
Так же бегут и часы, вслед возникают друг другу,
Новые вечно, затем что бывшее раньше пропало,
Сущего не было, - все обновляются вечно мгновенья [58].

Таким образом, время трактуется (что и отражено в названии поэмы Овидия) как смена состояний, как постоянные метаморфозы (превращения). Время движется поступательно, "линейно, прямо и только вперед, от изначального хаоса, через бесконечные превращения, приближаясь к нашим дням - дням торжества Рима, римской цивилизации и римского полубога-императора" [59]. Кстати, такое восприятие времени всегда характерно именно для имперских государств, рассматривающих себя как Некоторую вершину мирового общественного развития. Отсюда и сопровождающие их лозунги, призывающие в той или иной форме "покорять" время.

Пространство для человека также всегда выступает прежде всего как некоторое локализованное (индивидуальное) пространство, как более крупное - государственное, этническое пространство и, наконец, как некое мировое, космическое пространство. Каждое из этих пространств наряду с физическими характеристиками имеет свой собственный смысл, который, кстати говоря, не всегда доступен представителю иной культуры или иного этноса. Это проявляется в особой форме поведения человека в локальных пространствах (таких, как жилище, ритуальные места и пр.). Человек другой культуры, не знающий смысла этого поведения, может оказаться в смешной и нелепой ситуации, например, не сняв головной убор или слишком шумно выражая свои эмоции там, где этого не следовало бы делать. Таким образом, пространство для человека - не просто географическое, зафиксированное место, а некоторое особое смысловое пространство, внутри которого и рядом с которым он существует.

Г.С. Кнабе приводит пример особой роли и значения понимания жилого пространства, без знания смыслов которого мы просто не сможем понять другую культуру в силу временной или пространственной удаленности от нее. Так, например, римский город, который с физической, геометрической точки зрения (т.е. своих пространственных

характеристик) отличается от иного города только количественными показателями, всегда несет в себе смысл священного города, который этими показателями никак не определяется. Место построения города "выбирается богами", и это обстоятельство порождает целую систему ритуалов как при начале постройки города, так и в дальнейшей жизни внутри его как в особом, священном пространстве. Город - это закрытое пространство, не только от врагов, но и от чужеземных богов. Город олицетворяет собой прежде всего жизнь, поэтому "его оскверняло бы всякое соприкосновение со смертью. Внутри померия было запрещено не только хоронить мертвых, но и появляться вооруженным солдатам. Вооруженная армия сеет разрушение, и сама подвержена ему. Ее задача - сражаться с темными силами внешнего мира, от которых город как раз и стремится ук-

рыться за своими стенами" [60]. Поэтому, выходя из города, например на войну, человек как бы терял на время свои мирные функции земледельца и приобретал свойства воина - жестокость, ненависть и отвагу. Соответственно, возвращаясь в город, он "надевал" оболочку мирного гражданина, для чего, например, в Древнем Риме необходимо было пройти перед алтарем Януса.

Указанные свойства локального пространства часто переносились и на понимание мира в целом (всего пространства), придавая исключительность, избранность народу, живущему в этом локальном пространстве, и определяя его нетерпимость к другим народам. Причем оба эти свойства человек должен был демонстрировать. С другой стороны, понимание особого предназначения Рима (его предопределенность быть господином мира) придавало особые свойства и принадлежащему ему пространству. Оно представлялось "динамичным, мыслилось как постоянно расширяющееся, и расширение это было основано не только на завоевании, но и на сакральном праве" [61].

В естественных науках пространственно-временные представления также хотя и базируются на физическом представлении, тем не менее значительно различаются в зависимости от материальных уровней существования бытия. Так, понятие времени имеет здесь два основных значения. Это "предвремя - как обозначение существующего в мире феномена изменчивости и параметрическое время - как способ количественного описания изменчивости с помощью изменчивости эталонного объекта, называемого обычно часами" [62]. Соответственно, различаются и исследования феномена времени в естественных науках. С одной стороны, для различных областей материального бытия вырабатываются специальные описания изменчивости, которые весьма отличаются друг от друга и от базового физического представления. А с другой - исследуется проблема относительного времени, т.е. времени, фиксируемого теми или иными часами. Таким образом, оказывается, что только физическая интерпретация времени не удовлетворяет естествознание по многим параметрам. Прежде всего не устраивает "физический контекст представлений о времени, которое измеряется физическими часами и мыслится точками действительной оси. Физика "опространстливает" время, исключая становление" [63]. В терминах физического понимания времени не удается исследовать множество объектов в мире, которые в своем большинстве развиваются необратимо, могут выражать временные отношения прошлого, настоящего и будущего, могут, наконец, исчезать (умирать или разрушаться в природе). Физическое понятие времени значительно огрубляет эти процессы, что заставляет сомневаться в общности его для всего естествознания в целом. Более того, если физическое время является как бы "фоновым" фактором для развертывания событий и в этом смысле отстранено от самих событий, то время применительно к конкретной области бытия делается "сущностным фактором функционирования природных объектов" [64]. Разли-

чия в организации систем материальных объектов порождают и специфику свойств пространственно-временных отношений.

В.И. Вернадский неоднократно указывал на специфику биологического пространства, называя ее "неевклидовостью". Действительно, "прямая не отражает реального расстояния между объектами ни в эндоплазматическом ретикулуме, ни в кровеносной

системе, ни в тропическом лесу или коралловом рифе" [65]. Биологическое время также обладает своей спецификой, поскольку в биологических системах необратимость выступает как универсальное и абсолютное свойство. "Такие процессы, как метаболизм, размножение, морфогенез, экологическая сукцессия и эволюция видов, представляют собой практически непрерывные последовательности подобных переходов. Это говорит о высочайшей организации биологического времени - ведь каждый такой необратимый переход является барьером, который можно сравнить со стеной с клапаном. Наличие целых пачек (кассет) таких барьеров приводит не только к абсолютной необратимости, но и к канализованности или креодичности биологических процессов" [66]. Изменяется в биологии и понимание настоящего. Биологическое настоящее может быть разной продолжительности в отличие от физического времени, что позволяет говорить о специфике "толщины" времени. Кроме того, прошлое, настоящее и будущее сосуществуют в едином организме. "При этом физическое настоящее делит биологическое настоящее на память и целенаправленное поведение" [67]. В биологии также выявляется значение биологических ритмов, генетически заданных человеку (и иной биологической системе), по которым происходят внутренние процессы жизнедеятельности организма. Даже в нашей обыденной жизни мы сталкиваемся с чувством времени (своеобразные биологические часы), основанном на физиологических стадиях организма.

Относительно биологических систем в настоящее время активно разрабатывается понятие органического времени, связанное с исследованием проблемы роста живых организмов, в том числе и людей. Одно из первых исследований по данной проблеме было осуществлено еще в 1920-1925 гг. Г. Бакманом, который писал: "Рост лежит в корне жизни и является надежным выражением самой внутренней сущности жизни... Возможность предсказания событий течения жизни из роста заключается в знании того, что организмы обладают своим "собственным временем", которое я обозначаю как "органическое время"" [68]. В рамках данной концепции биологическое время можно считать функцией физического времени, с помощью которой можно построить математическую модель кривой роста организма, основанную на выделении специфических циклов роста любого организма. "Каждому циклу свойственен свой характерный темп органического времени, и поэтому таковой должен определяться отдельно" [69]. Сравнение ступеней возраста организмов позволяет сделать, например, вывод о соотношении качественного состояния организ-

ма и параметров физического времени, когда увеличение возраста на равномерной шкале физического времени сопровождается неравномерным (нефизическим) уменьшением органического времени. В результате возникает такое пространственно-временное описание живых организмов, которое можно выразить в системе логарифмических кривых. Это своеобразный логарифмический мир, "где пространственные и временные измерения имеют логарифмический масштаб" [70].

Другая концепция времени, которую можно обозначить как типологическую, имеет место, например, в биологии и геологии. Здесь нет физической равномерности протекания, а, напротив, приходится оперировать понятиями эпохи, эры, геологического периода, стадий индивидуального развития и т.д. "Например, каждый геологический период характеризуется своей флорой и фауной, каждое время года - определенными фенофазами растений, каждая стадия развития животного - характерным набором морфологических и физиологических признаков. Время оказывается не вместилищем мира, а самой его тканью, оно не фон, на котором происходит изменение объекта, а само это изменение" [71].

В рамках данного понимания выделяется психологическое время как особое изменчивое состояние наблюдателя за соответствующими геологическими или биологическими процессами. Это связано с тем, что время протекания жизни наблюдателя не соотносится по масштабам, например, с периодами протекания геологических процессов. "Изменчивость наблюдателя (психологическое время) служит фоном, на который проецируется время наблюдаемого объекта. Это перекликается с представлениями И. Канта о том, что время - внутренняя форма, привносимая в мир наблюдателем" [72]. Наблюдатель в некоторой степени конструирует исследуемые временные процессы. В результате перед нами предстает сложная временная структура описания мира, фундаментом (или архетипом всего

класса материальных объектов) которого выступает физическое время, которое интерпретируется специфическим образом относительно конкретных материальных систем. Эта интерпретация связана с наблюдателем и особенностью наблюдаемых процессов, т.е. она объективирована конкретной предметной областью и достигает л ишь той степени объективности (в общем смысле), которую позволяет само качество объекта. Одновременно, поскольку наблюдатель может оказаться внутри исследуемых взаимодействий (внутри соответствующего времени), последние оказывают влияние и на конструируемое время. "В результате некоторых взаимодействий индивидуальное время может вообще исчезнуть, как исчезает время жертвы при ее поедании хищником" [73].

Следующая проблема связана со спецификой измерения времени в различных областях исследования действительности. Поскольку, как мы отмечали выше, проблема времени интерпретируется здесь как

проблема измерения длительности событий и существования систем, то особым образом выделяется проблема "измерения возраста" различных систем. Оказывается, что накладывание на все процессы некой единой астрономической шкалы не позволяет исследовать специфику данных объектов и необходима особая внутренняя шкала времени, отражающая особенности данной системы. "В прикладных вопросах геронтологии необходимы маркеры биологического возраста организма. Именно характеристики биологического, а не астрономического возраста важны при определении временных границ профессиональной пригодности человека. Собственный возраст и собственные стадии развития имеют любые экономические и социальные системы. Без маркеров стадий духовного развития личности невозможна реалистическая концепция обучения и тем самым модель школы" [74].

В современной науке ставится также вопрос о выделении особого геолого-географического представления о времени и пространстве. Здесь прежде всего речь идет опять же о пространственно-временном континууме, в рамках которого происходит эволюция Земли. "Геологические серии напластований оказались психологически слиты с движением времени, стрела которого направлена в нормально залегающих слоях снизу вверх. Географы внесли в науку представление о ценности времени, а также об эмоциональном моменте, связанном с оценкой длительностей и давностей [75]. Поскольку, как мы отмечали, физические представления о времени выступают в качестве фундаментальных в естественных науках, то в геологии это привело к своеобразной двойственности в понимании геологического времени. Геологический процесс реализуется одновременно внутри физического времени, безотносительно к специфике данных объектов, и внутри "реального геологического времени", которое, напротив, зависит от специфики данной развивающейся системы. Поэтому относительно геологических процессов вводится понятие "характерного времени", которое отражает специфичность и относительность скорости протекания процессов. Одновременно это привело к мысли найти некоторый эталон (метку), относительно которого можно выстроить хронологическую цепочку событий. Поскольку лишь ритмическое повторение дает нам возможность фиксации явлений, необходимо было сравнить ритмы различной длительности, наложив их друг на друга. Как отмечает А.Д. Арманд, в основу общих временных шкал, с помощью которых стало возможным связать хронологию биосферы и общества, были положены ритмы Земли и Солнца. "В роли маятника выступила Земля, ее вращение вокруг своей оси, задавшее суточный ритм, и обращение вокруг Солнца с периодом в год... Этот эталон скорости хода времени позволил выявить в окружающей нас природе и в нас самих множество циклических процессов с более или менее постоянным периодом, с большей или меньшей физической замкнутостью циклов" [76].

Более того, развитие науки и техники порождает совершенно неожиданные ситуации, когда может быть смоделирована система, которая будет выступать полным аналогом некоторой реальной системы, но внутри которой характер протекания естественных процессов по законам природы будет совершенно иной. Речь идет о виртуальном мире, где течение времени может принимать любой характер [77].

Таким образом, можно сделать следующие выводы. Время выступает как мера, фиксирующая изменение состояний развивающихся объектов, и в этом качестве оно может быть применимо к самым различным природным системам. Но специфику протекания временных процессов, их скорость задают особенности строения исследуемой системы, для которой физические или астрономические параметры хотя и выступают некоторой фундаментальной базой, но могут быть значительно проинтерпретированы. Пространство, выражая свойство протяженности различных систем, также необходимо интерпретируется в зависимости от организации пространства конкретной системы. Поэтому физическое описание мира по его пространственно-временным характеристикам представляет собой очень абстрактную (идеализированную) модель, свойства которой не отражают разнообразия состояний мира. "Это значит, что мир слишком сложен, чтобы допускать единственное однозначное логически непротиворечивое описание. Это выявилось уже в квантовой механике (дуализм волны-частицы, принцип относительности Бора). Но макромир не менее сложен, чем микромир" [78]. Следовательно, не существует единообразного мира, а есть единство различных структурных уровней мира, которые, как мы указывали выше, описываются как различного рода локальные картины мира.

Таким образом, развитие научных (как естественных, так и гуманитарных) представлений о пространстве и времени приводит к философскому пониманию пространства и времени как атрибутов бытия, несводимых к составляющим их конкретным природным параметрам. Тем самым наука вновь и вновь приближается к разработанным на уровне интуиции и разума философским представлениям, наполняя их конкретным содержанием. А это в свою очередь позволяет сделать вывод как о недостаточности описания мира с позиции какой-то одной или многих наук, так и о необходимости онтологического (философского) описания мира, основанного на анализе предельных оснований бытия и его различных уровней. Физический мир является лишь одним из этих уровней. Именно поэтому пространство и время как предельные характеристики бытия всегда останутся предметом философского исследования.

Пространство не только выражает структурность и протяженность различных уровней бытия (часть из которых можно описать языком современной физики), но и представляет собой социокультурный компонент как индивидуальной, так и общечеловеческой жизни. В этом смысле пространство включено человеком не только в область

его объективного познания, но и в область эмоциональных оценок и рассуждений. Время также несводимо лишь к выражению физической длительности существования и последовательности смены состояний, а представляет собой особый способ переживания человеком мира. И в этом смысле оно имеет отношение не только к временной (физической) длительности, но и представляет собой время "человеческого становления" и восхождения к целям человеческого существования. "И если человек есть существо этого мира, а не гость в нем и не пришелец из какого-то другого, если сам этот мир не есть один только мир веществ, элементарных и простейших физических частиц и их взаимодействий, то реальное человеческое время, а в конечном счете и реальное время мира самого по себе есть время произведения этих двух величин, есть время осуществления и самоосуществления мира" [79].

§ 3. СИСТЕМНОСТЬ БЫТИЯ

Человек всегда пытался понять устройство мироздания и выявить те связи, которые существуют в мире. Из чего мир состоит? Что удерживает его в таком состоянии? Является ли мир случайным, хаотичным набором свойств и явлений или представляет собой некоторое упорядоченное целое?

В философии были развиты два основных направления решения этих вопросов. Одно из них было связано с положением, что любой предмет, объект или явление представляют собой сумму составляющих его частей, т.е. что сумма частей и составляет качество целого предмета. Сторонники другого исходили из того, что любой объект имеет некоторые внутренние неотъемлемые качества, которые остаются в нем даже при отделении частей. Таким образом, решая проблему возможности существования объекта (от самого простого, до самого сложного, включая мир в целом, бытие в целом), философия оперировала понятиями "часть" и "целое".

Данные понятия немыслимы друг без друга. Целое всегда состоит из некоторых частей, а часть всегда является единицей какого-то целого. Причем если свойство целого легко свести к сумме свойств частей, то наличие некоторого внутреннего свойства целостности как таковой менее наглядно и представить его сложнее. В некотором смысле последнее было загадкой для разума, так как при этом мыслилось некое свойство, которого не было в частях, а значит, оно появлялось как бы ниоткуда.

В истории философии данные альтернативные позиции известны под названиями "меризм" (от греч. мерос - часть) и "холизм" (от греч. холос - целое). Следует еще раз подчеркнуть, что обе концепции были тесно взаимосвязаны, абсолютизирование каждой из них исходной позиции обнаруживало слабости противоположной сторо-

ны. Аргументы, которые выдвигались сторонниками этих концепций, как правило, основывались на неоспоримых фактах, а то, что выходило за эти рамки, просто игнорировалось. В результате сформировалась группа на первый взгляд взаимоотрицающих друг друга положений, которые сами по себе были логически обоснованы, что позволяет их называть антиномиями целостности [80].

Меризм исходит из того, что поскольку часть предшествует целому, то совокупность частей не порождает ничего качественно нового, но лишь количественную совокупность качеств. Целое здесь детерминируется частями. Поэтому познание объекта есть прежде всего его расчленение на более мелкие части, которые познаются относительно автономно. А уж затем из знаний этих частей складывается общее представление об объекте. Такой подход к исследованию объекта получил в науке название элементаристского, он основан на методе редукции (сведения) сложного к простому. Сам по себе подход очень эффективен, пока речь идет об относительно простых объектах, части которых слабо взаимосвязаны между собой. Как только в качестве объекта выступает целостная система типа организма или общества, то сразу сказываются слабости такого подхода. Например, никому еще не удалось объяснить специфику общественного развития путем его редукции к личностям (элементарным частицам общества).

Холизм исходит из того, что качество целого всегда превосходит сумму качеств его частей, т.е. в целом как бы присутствует некий остаток, который существует вне качеств частей, может быть, даже до них. Это качество целого как такового обеспечивает связанность предмета и влияет на качества отдельных частей. Соответственно, познание реализуется как процесс познания частей на основании знания о целом. Такой подход, при всей его внешней привлекательности, часто приводил, однако, к мыслительному конструированию указанного "остатка", что приводило к спекулятивным объяснениям реальных процессов. Так, в биологии холизм конструирует "некий специфический элемент (фактор) х, который организует всю структуру живого и направляет его функционирование и развитие; этот элемент - духовный (энтелехия), он непознаваем" [81].

Однако оба эти внешне противоположных подхода можно совместить в едином диалектическом понимании соотношения части и целого. Действительно, развитие физики, например, долгое время шло в русле редукционистской методологии, что было весьма эффективно и позволило человеку построить стройную физическую картину мира. Однако как только физика проникла на уровень элементарных частиц, оказалось, что законы физики здесь совершенно иные и отличаются от статистической физики. Отличие было в том, что неопределенность классической физики объяснялась отсутствием знания о движении элементарных частиц. А в квантовой механике соотношение неопределенностей выступает в качестве основы физических представлений, исходящих "из принципиальной невозможности

установить одновременно и местоположение, и скорость частицы" [82]. Особенно эффективно проявился антиредукционистский подход в социальных науках и биологии, в которых исследуемые объекты носят целостный характер. Так, например, генетикам удалось установить связь между анатомическими, физиологическими характеристиками организма и биологическими элементарными частицами - генами. Ясно, что на основе только редукции анатомических или биологических свойств идея взаимосвязи их между собой и генами была бы просто не найдена. Интуитивно самими учеными это всегда ощущалось, и внешняя непримиримость позиций преодолевалась: они дополняли друг друга. Бихевиорист (как пример холистической установки), с одной стороны, выступает как редукционист, так как "пытается свести сложные формы поведения к схеме "стимул-реакция". С другой стороны, он отказывается от дальнейшего анализа элементов этой схемы, например, от разложения реакций на нервные процессы, т.е. выступает как холист. Для бихевиориста нервная система - "черный ящик", в который он не хочет заглянуть" [83]. Таким образом, критика с позиций холизма не давала ученым до предела упрощать теорию, а редукционистская позиция выступала просто как средство научного наполнения той или иной спекулятивной концепции.

В диалектике вырабатывается принцип целостности, основанный на понимании того, что в целом существует взаимосвязь между частями, которая сама по себе обладает различными свойствами, в частности способностью осуществляться. На основе взаимодействия частей могут возникать такие целостности, где важную роль играют сами взаимосвязи. Все сказанное о меризме, холизме и диалектическом решении проблемы части и целого можно для удобства представить в следующей таблице:

Меризм
Основан на абсолютизации части
1. Целое есть сумма частей.
2. Части предшествуют целому.
3. Часть - все, целое - ничто.

Холизм
Основан на абсолютизации целого
Целое больше суммы частей.
Целое предшествует частям.
Целое - все, часть - ничто.

Диалектика
Основана на диалектике части и целого
Целое состоит из частей, но его качество не сводимо к ним и представляет собой синтез свойств целостности и элементарности.
Целое и части - две стороны одной системы.
Целое обеспечивает функционирование частей, а части способствуют сохранению целостности.

204

205

Долгое время диалектическое понимание не было востребовано науками. Вплоть до XIX в. в них преобладали идеи элементаризма и механицизма, которые распространялись на познание любых явлений от механики до исследования человека и социума. Лишь когда накопленные знания стали столь велики и разнообразны, что

понадобилось их целостное объяснение, возникают концепции, которые пытаются связать в единые системы самые разнообразные знания как в одной, так и в нескольких отраслях науки. В философии это наилучшим образом осуществил Гегель, в учении об обществе - К. Маркс и М. Вебер, в естествознании - Ч. Дарвин, А. Эйнштейн. Однако как принцип системности данную позицию сформулировал в 50-е гг. нашего века Л. Берталанфи, когда столкнулся с решением некоторых проблем биологии, требовавших создания общей теории систем, а еще раньше, в 20-е гг., А. Богданов - при разработке своей тектологии [84], в которой он обосновывает необходимость исследования любого объекта с "организационной точки зрения". С этой позиции законы организации системы могут носить всеобщий характер и проявляться в самых разнообразных конкретных системах.

Становление системного подхода в качестве общенаучного метода и создание общенаучных методологических концепций осуществляется "в сфере нефилософского знания, главным образом в рамках современной логики и методологии науки" [85]. Если системный подход как общенаучный метод опирается на знания систем реальной действительности, то философский принцип системности преломляет проблему части и целого (в том числе и ее решения системным подходом) сквозь призму предельного философского отношения к миру, т.е. сквозь призму онтологических, гносеологических, методологических и мировоззренческих проблем. Это именно философский принцип, который имеет методологическое значение "для построения всех других форм теоретической рефлексии относительно системных исследований, включая и системный подход" [86]. Диалектика части и целого, исторически разрабатываемая в философии, таким образом, стимулировала развитие сходных методов в науках, а знания, полученные в науках о конкретных системах, позволили значительно уточнить данную философскую проблематику через интерпретацию проблемы части и целого в терминах системного подхода. Рассмотрим эти основные термины.

Система - упорядоченное множество взаимосвязанных элементов, обладающих структурой. Элемент - неразложимая далее относительно простая единица сложных предметов и явлений. В некоторых случаях он способен к самостоятельному существованию. В системе он выполняет определенные функции.

Если понятия элемента и системы еще как-то напоминают по их определению понятия части и целого, то еще одно понятие, "структура", являющееся центральным, связано с иным пониманием устройства сложных объектов. Это понятие можно сопоставить с поня-

тием организации, т.е. связи между элементами, которая носит не случайный характер и определяет строение объекта именно в данной форме. Это некоторая упорядоченная связь. Поэтому мы можем определить структуру как относительно устойчивую и упорядоченную связь элементов, вместе образующих целое (1). В то же время, как нам уже известно, устойчивая и повторяющаяся связь представляет собой закон. Соответственно, можно выделить еще одно определение, отражающее эту сторону системы. Структура есть совокупность законов, которые выражают связь элементов в системе (2).

Таким образом, принцип системности означает, что, исследуя различные объекты, мы должны подходить к ним как к системе, т.е. прежде всего выявлять элементы и связи, которые между ними существуют. При этом, изучая элемент, мы должны выделять прежде всего те его свойства, которые связаны с его функционированием в данной системе. Ведь сам по себе, как отдельный объект, он может обладать неограниченным числом свойств. В системе же он проявляется той или иной своей стороной. Поэтому некоторые объекты могут быть элементами разных систем, включаться в разные взаимосвязи.

Структура объекта, с одной стороны, связывает его в единое целое, а с другой - заставляет элементы функционировать по законам данной системы. Если человек как элемент включен, например, в партийную или иную общественную систему, то здесь на первый план выступает не вся совокупность его личностных свойств, а прежде всего то, что позволяет ему активно функционировать в качестве элемента данной

системы. И все иные его личностные свойства будут затребованы лишь в той степени, в какой они способствуют данному функционированию, обеспечивая устойчивость всей системы в целом. В противном случае, если человек нарушает нормальное функционирование системы, он будет ею отторгнут или будет вынужден отказаться от проявления некоторых собственных качеств, мешающих данному функционированию. Если же человек осознаёт необходимость изменения, например, общественной системы, он необходимо должен вмешаться в изменение ее структуры (т.е. устойчивых связей между элементами), а не только заменять одни элементы на другие. Поэтому в стабильной стадии развития любой системы изменение ее структуры нежелательно. Если система эффективна, то замена элементов в ней должна осуществляться, только если эта эффективность сохраняется и усиливается.

Особенность системного принципа заключается в том, что, исследуя с его помощью явления, мы исходим из целостности объекта, в то время как при элементаристском подходе сначала познаются части, а затем осуществляется их синтез, интеграция. Следовательно, в первом случае элементы рассматриваются не отдельно, а как части функционирующей системы;

В философском смысле такой подход позволяет нам рассматривать бытие тоже как особого рода систему. Это означает, что мы можем

выделять в нем различные уровни и подуровни, выявлять самые разнообразные системы связей, т.е. разные структуры, рассматривая эти структурные связи как особого рода закономерности, которые можно познавать. Причем оказывается, что на таком предельном уровне исследования бытия грани, разделяющие, например, идеализм и материализм, стираются и явления предстают как различные интерпретации одной проблемы. И та и другая позиция способны объяснить мир, и та и другая - относительно недостаточны. Бытие определенным образом упорядочено, причем наличие бесконечного числа структурных уровней позволяет делать вывод о его структурной бесконечности. Оно представляет собой разнообразие структур, разных целостных систем, которые в свою очередь взаимосвязаны между собой в рамках более общей системы.

Так, в общей системе бытия существуют различные формы материальных систем, которые имеют свои специфические связи. Например, материя может существовать в виде вещества и поля. Вещество - это различные частицы и тела, которым присуща масса покоя (элементарные частицы, атомы, молекулы). Поле - это вид материи, который связывает тела между собой. Частицы поля не имеют массы покоя: свет не может покоиться. Поэтому поле непрерывно распределено в пространстве. Выделяют следующие поля: ядерное, электромагнитное и гравитационное. Если мы исследуем структуру вещества, то обнаружим, что внутреннее его пространство как бы занято полями. Это фактически система "вещество-поле", И в общем объеме данной системы на долю частиц вещества приходится меньшая часть ее объема.

В материальном устройстве мира можно выделить следующие уровни его материальной организации.

Неорганическая природа - движение элементарных частиц и полей, атомов и молекул, макроскопических тел, планетарные изменения. Идя от более простого к более сложному, мы выделяем здесь следующие структурные уровни: субмикроэлементарный - микроэлементарный - ядерный - атомный - молекулярный - макроуровень - мегауровень (планеты, галактики, метагалактики и т.д.).

Живая природа - это различного рода биологические процессы. Она включена в неживую природу, но начинается как бы с иного ее уровня. Если в неживой природе нижней ступенью является субмикроэлементарный уровень, то здесь - молекулярный. Элементарные частицы имеют размеры 10 (-14 степени)см, молекулы - 10 (-7 степени). Соответственно, последовательные уровни выглядят следующим образом: молекулярный - клеточный - микроорганизменный - тканевый - организменно-популяционный - биоценозный - биосферный. Следовательно, "на уровне организмов обмен веществ означает ассимиляцию и диссимиляцию при посредстве внутриклеточных

превращений; на уровне экосистемы (биоценоза) он состоит из цепи превращения вещества, первоначально ассимилированного организмами-произво-

дителями при посредстве организмов-потребителей и организмов-разрушителей, относящихся к разным видам; на уровне биосферы происходит глобальный круговорот вещества и энергии при непосредственном участии факторов космического масштаба" [87].

В социуме мы также можем выделить уровни: индивидуум - семья - коллектив - класс - нация - государство - этнос - человечество в целом. Однако здесь их соподчинение несколько иное, и находятся они "в неоднозначно-линейных связях между собой", что порождает представление о господстве случайности и хаотичности в обществе. "Но внимательный анализ обнаруживает наличие в нем фундаментальной структурности - главных сфер общественной жизни, каковыми являются материально-производственная, социальная, политическая и духовная сферы, имеющие свои законы и свои структуры" [88].

Таким образом, материальный мир (ограниченный доступными на сегодняшний день пространственно-временными масштабами) включает в себя в качестве подсистем и живую природу, и социум, которые начинаются на разных пространственно-временных этапах и приобретают специфические свойства относительно предшествующих уровней. Все это вместе составляет единую систему. Познание ее структурных уровней осуществляется как познание соответствующих закономерностей, которые неисчерпаемы как внутри каждого уровня, так и в целом (структурная неисчерпаемость), но ограничено нашими научно-техническими возможностями. Разноуровневый характер материального мира можно выразить в виде следующей схемы:

1) Неорганическая природа
Субмикроэлементарный
Микроэлементарный
Ядерный
Атомный
Молекулярный
Макроуровень
Мегауровень

2) Живая природа
Молекулярный
Клеточный
Микроорганизменный
Тканевый
Организменно-популяционный
Биоценозный
Биосферный

3) Социум
Индивидуум
Семья
Коллектив
Социальная группа
Класс
Нация
Государство
Этнос
Человечество

Такой подход к трактовке бытия позволяет также дать типологию систем по характеру связи между элементами [89]. В этом случае выделяются следующие виды систем:

Суммативные - это системы, в которых элементы достаточно автономны по отношению друг к другу, а связь между ними носит случайный, преходящий характер. Иначе говоря, свойство системности здесь, безусловно, имеется, но выражено очень слабо и не оказывает существенного влияния на данный объект. Свойства такой системы почти равны сумме свойств ее элементов. Это такие неорганизованные совокупности, как, например, горсть земли, корзина яблок и т.д. В то же время при некоторых условиях связь этих суммативных систем может укрепляться, и они способны перейти на иной уровень системной организации.

Целостные системы характеризуются тем, что здесь внутренние связи элементов дают такое системное качество, которого не существует ни у одного из входящих в систему элементов. Собственно говоря, принцип системности применяется именно к целостным системам.

Среди целостных систем по характеру взаимодействия в них элементов можно выделить следующие.

Неорганические системы (атомы, молекулы, Солнечная система), в которых возможны различные варианты соотношения части и целого, взаимодействие элементов осуществляется под воздействием внешних сил. Элементы такой системы могут терять ряд свойств вне системы или, наоборот, выступать как самостоятельные. Целостность таких систем определяется законом сохранения энергии. Система является тем более устойчивой, чем больше усилий надо приложить для "растаскивания" ее на отдельные элементы. В некоторых случаях, когда речь идет об элементарных системах, энергия такого растаскивания (распада) может быть сопоставима с энергией самих частиц. Внутри неорганических систем в свою очередь можно выделить системы функциональные и нефункциональные. Функциональная система основана на принципе сосуществования относительно самостоятельных частей. "Внешний характер связей, взаимодействия частей заключается в том, что они не вызывают изменения внутреннего строения, взаимного преобразования частей. Взаимодействие частей совершается под действием внешних сил, по определенному извне техническому назначению" [90]. К данному типу систем можно отнести различного рода машины, в которых, с одной стороны, изъятие или поломка одной из частей может привести к сбою всей системы в целом. А с другой, относительная автономность частей, позволяет улучшать функционирование системы за счет замены отдельных частей, блоков или путем введения новых программ. Возможность столь высокой степени заменяемости частей системы является условием повышения степени надежности и оптимизации ее работы, а на определенном уровне может привести к изменению качественного со-

стояния системы. Последнее характерно для компьютерной техники, функционирование которой можно улучшать без остановки работы всей системы в целом.

Органические системы характеризуются большей активностью целого по отношению к частям. Такие системы способны к саморазвитию и самовоспроизведению, а некоторые и к самостоятельному существованию. Высокоорганизованные среди них могут создавать свои подсистемы, которых не было в природе. Части таких систем существуют только внутри целого, а без него перестают функционировать. "Если в суммативных, да и в неорганичных системах, части могут существовать в основном в своем субстрате, то в целостных органичных системах части являются частями только в составе единого функционального целого" [91].

Таким образом, подводя итог, можно сказать, что принцип системности означает такой подход к исследованию объекта, когда последний рассматривается в качестве целостной системы, когда он исследуется через выделение элементов и взаимосвязей между ними, когда каждый исследуемый объект рассматривается в качестве элемента более общих систем, при этом выделяются системы причинных связей и следствий, и любое явление рассматривается как следствие системы причин, а исследование

элементов происходит с позиции выявления их места и функций в системе. Поскольку один и тот же элемент обладает множеством свойств, то он может функционировать в разных системах. При исследовании высокоорганизованных систем необходимо понимать, что содержательно система богаче любого элемента, поэтому только причинного объяснения недостаточно. Например, в обществе важным фактором выступают принципы целесообразности системы и специфические культурно-человеческие отношения (нравственные, правовые, религиозные нормы и т.д.).

1 Чанышев А.Н. Курс лекций по древней философии. М., 1981. С. 168.
7 Аристотель. Физика // Аристотель. Соч. в 4-х томах. Т. 3. М., 1981. С. 103.
3 Там же. С. 321.
4 Гегель Г.-В.-Ф. Наука логики. Т. 3. М., 1972. С. 297.
5 Гегель Г.-В.-Ф. Лекции по истории философии. Книга первая. М., 1993. С. 276.
6 Там же.
7 Подробнее о данной проблеме см.: Петров Ю.А. Диалектика отображения движения в научных понятиях и теориях // Диалектика научного познания. М., 1978. С. 429-454.
8 См.: Лосев А.Ф. История античной философии. М., 1989. С. 192-199.
9 Подробнее см.: Оруджев З.М. Диалектика как система. М., 1973.
10 Гегель Г.-В.-Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 2. Философия природы. М., 1975. С. 64.
11 Алексеев П.В., Панин А.В. Философия. М., 1997. С. 449.
12 Там же. С. 450.
13 См.: Алексеев П.В., Панин А.В. Диалектический материализм. С. 191 - 194.
14 Алексеев П.В., Панин А.В. Философия. С. 451.
15 Там же. С. 453-454.
16 См. там же. С. 461-462.
17 Быкова М.Ф., Кричевский А.В. Абсолютная идея и абсолютный дух в философии Гегеля. М., 1993. С. 118.
18 Там же. С. 119.
19 Гегель Г.-В.-Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. М., 1974. С. 103-104.
20 Гегель Г.-В.-Ф. Феноменология духа // Соч. Т. IV. М., 1959. С. 2
21 См., например: Алексеев П.В., Панин А.В. Философия. М., 1997. С. 463-473.
22 Гегель Г.-В.-Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. С. 234.
23 Алексеев П.В., Панин А.В. Философия. С. 473.
24 Гегель Г.-В.-Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. С. 228.
25 Алексеев П.В., Панин А.В. Диалектический материализм. С. 267.
26 Алексеев П.В., Панин А.В. Философия. С. 401.
27 См.: Алексеев П.В., Панин А.В. Диалектический материализм. С. 276.
28 Алексеев П.В., Панин А.В. Философия. С. 406.
29 Алексеев П.В., Панин А.В. Диалектический материализм. С. 281.
30 Алексеев П.В., Панин А.В. Философия. С. 420.
31 Гегель Г.-В.-Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. С. 318.
32 Там же. С. 143.
33 Там же. С. 295.
34 См.: Алексеев П.В., Панин А.В. Диалектический материализм. С. 137-138.
35 См.: Грейвс Р. Мифы Древней Греции. М., 1992. С. 5-23.
36 См.: Топоров В.В. Пространство // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1994. С. 340-342.
37 Там же. С. 340.
38 См.: Гачев Г. Наука и национальные культуры. Ростов-на-Дону, 1992.
39 См.: Топоров В.В. Пространство // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1994. С. 341.
40 Там же.
41 Там же.
42 Грейвс Р. Мифы Древней Греции. С. 24-25.
43 См.: Мелетинский Е.М. Время мифическое // Мифы народов мира. Т. 1. М., 1994. С. 252-253.
44 Там же. С. 253.
45 Топоров В.В. Модель мира // Мифы народов мира. Т. 2. С. 162.
46 Там же.

47 Подробнее см.: Мелюхин СТ. Материя в ее единстве, бесконечности и развитии. С. 140-141.
48 Гачев Г. Наука и национальные культуры. С. 21.
49 Там же. С. 22.
50 Там же. С. 23.
51 Там же. С. 24.
52 Гуревич А.Я. Средневековый мир. Культура безмолвствующего большинства. М., 1990. С. 77.
53 Там же. С. 81-82.
54 Мелюхин СТ. Материя в ее единстве, бесконечности и развитии. С. 147.
55 Трубников Н.Н. Время человеческого бытия. М., 1987. С. 19.
56 На каждого жителя Рима приходилось от 600 до 900 л воды, тогда как в начале XX в. в Петербурге это было 200 л, а в Нью-Йорке 520 (см.: Кнабе Г.С. Историческое время Рима // Кнабе Г.С. Материалы к лекциям по общей теории культуры и культуре античного Рима. М., 1993. С. 285).
57 Там же. С. 287.
58 Цит. по: Кнабе Г.С. Указ. соч. С. 295.
59 Там же. С. 296.
60 Кнабе Г.С. Историческое пространство Древнего Рима // Кнабе Г.С. Материалы к лекциям по общей теории культуры и культуре античного Рима. С. 254.
61 Там же. С 265.
62 Левич А.П. Мотивы и задачи изучения времени // Конструкции времени в естествознании: на пути к пониманию феномена времени. Ч. 1. Междисциплинарное исследование: Сб. научных трудов/ Под ред. Б.В. Гнеденко. М., 1996. С. 9-10.
63 Там же. С. 11.
64 Там же.
65 Михайловский Г.Е. Биологическое время и его организация // Там же. С. 112-113.
66 Там же. С. 113-114.
67 Там же. С. 119.
68 Цит. по: Мауринь А.М. Концепция органического времени Г.Бакмана и опыт ее применения // Конструкции времени в естествознании: на пути к пониманию феномена времени. Ч. 1. Междисциплинарное исследование: Сб. научных трудов/ Под ред. Б. В. Гнеденко. С. 83-95.
69 Там же. С. 84.
70 Цит. по: Там же. С. 94.
71 Шаров А.А. Анализ типологической концепции времени СВ. Майена // Там же. С 96.
72 Там же. С. 97-98.
73 Там же. С. 105.
74 Там же. С. 12.
75 Арманд А.Д. Время в географических науках // Там же. С. 202.
76 Там же. С. 211.
77 См.: Сарычев В.М. Время как характеристика действительности // Там же. С. 289.
78 Там же. С. 290.
79 Трубников Н.Н. Время человеческого бытия. М., 1987. С. 245-246.
80 Анализ антиномий целостности см.: Алексеев П.В., Панин А.В. Философия. С. 391-394.
81 См. там же. С. 392.
82 Рапопорт А. Различные подходы к построению общей теории систем: элементаристский и организмический // Системные исследования. Методологические проблемы. Ежегодник. М., 1983. С. 45.
83 Там же. С. 53
84 См.: Богданов А.А. Тектология. Всеобщая организационная наука. Кн.1 и 2. М., 1989.
85 Садовский В.Н. Системный подход и общая теория систем: статус, основные проблемы и перспективы развития // Системные исследования. Методологические проблемы. Ежегодник. М., 1979. С. 36.
86 Там же. С. 39.
87 Алексеев П.В., Панин А.В. Философия. С. 383.
88 Там же.

89 Существуют и иные возможности типологии, например, по формам движения материи или по характеру внутренней детерминации. Существуют идеальные системы и т.д. См. подробно: Алексеев П.В., Панин А.В. Указ. соч. С. 388-389.
90 Там же. С. 389.
91 Там же. С. 390.

Раздел 3
ПОЗНАВАТЕЛЬНОЕ ОТНОШЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА К МИРУ

Глава 1
СОЗНАНИЕ

§ 1. ОСНОВНЫЕ СВОЙСТВА СОЗНАНИЯ

Сознание является специфическим свойством человека, его родовым признаком, который выделяет человека из царства животного мира. Животные, даже высоко развитые, не обладают сознанием. Сознание есть свойство социальное, возникает в процессе долгой эволюции и возникновения человека современного типа.

Если рассматривать сознание как феномен, укорененный в психике человека, то в нем можно выделить два основных уровня: чувственно-рациональный и эмоционально-ценностный. К первому уровню относятся познавательные способности и знание-информация, полученное с их помощью. К познавательным способностям относят также внимание и память. Эмоционально-ценностный уровень включает в себя собственно то, что называют чувствами: любовь, ненависть, радость, горе, тоску и пр., а также аффекты, страсти, эмоции. К ценностным компонентам этого уровня относятся мотивация, целеполагание, воля, интересы, духовные идеалы личности. Сюда же относятся, аналогично первому уровню, способности, позволяющие создавать в мире личностного сознания указанные элементы.

Прежде чем перейти к философскому анализу основных свойств сознания, необходимо уточнить ряд понятий, которые связаны также с его психологическими характеристиками и которые также мы должны использовать при исследовании феномена сознания.

Наиболее важным из них выступает понятие образа как мысленного отражения действительности в голове человека. Это - особая субъективная картина реальности. В некотором отношении образ можно отождествить с понятием "психическое отражение", адекватность

которого зависит от психических возможностей и от состояния психики человека. Такая трактовка сводит понятие образа к перцептивным и рациональным формам знания (ощущение, представление, восприятие, понятие и пр.). Существует также расширительное понимание образа, в которое включаются культурные,

мировоззренческие, научные и общественные характеристики сознательной деятельности людей. В этом случае мы иногда говорим об образе мира, образе жизни, идеальном образе науки, типичном образе современного человека и пр.

Способность направлять мысленные или практические деятельностные усилия на объект любой природы (реальной, идеальной, чувственной) выражается в понятии внимания. А идеальный желаемый результат любого вида человеческой деятельности фиксируется в понятии цели, представляющей собой мысленное предвосхищение реального результата. Ценность - понятие, обобщающее общественно значимые эталоны, общечеловеческие или групповые идеалы социальной жизни. Ценности являются достоянием общества или его структурных компонентов (групп) и определяют уровень должного, некие эталонные образцы деятельности в сфере науки (истина), морали (добро), практического отношения к себе и другим людям (справедливость, честь, честность, долг, счастье любовь), искусства (красота, прекрасное), правового регулирования общественной жизни (юридические законы и нормы). Существуют понятия, противоположные указанным: ложь, зло, несправедливость, бесчестие, горе, ненависть, беззаконие, бесправие. Их наличие и существование соответствующих им реальных ситуаций позволяют рельефно представить содержание высших положительных человеческих ценностей.

Совокупность внутренних или внешних условий, побуждающих к выполнению определенных действий сознательного или даже бессознательного характера, выступает как мотив, который служит регулятором поведения человека. Знание мотивов помогает раскрыть и объяснить причины поступков людей, а также дать оценку их деятельности.

И наконец, в человеческом сознании присутствуют особые переживания жизненных ситуаций и состояний, проявляющиеся как эмоции. Эмоции относятся к внутренней (душевной жизни). Они могут носить осознанный и спонтанный характер. Сильное эмоциональное состояние личности приводит ее в состояние аффекта. Аффект сопровождается функциональными изменениями деятельности внутренних органов и может выражаться внешними реакциями.

Сознание представляет собой единство трех моментов: ощущения человеком своего существования, ощущение присутствия в данном месте и в данный момент и идентификации себя в мире (различения себя и мира). Отсутствие хотя бы одного из указанных моментов расценивается как разрушение сознания [1]. Мы будем понимать сознание как основу нашего опыта, активное начало практического и познавательного отношения к действительности.

Как мир сознания связан с объективной реальностью? Идеальный мир сознания отражает явления объективного мира, выражая их смысловое содержание в знаковых понятийных формах. Содержание понятия есть смысл, идея. Смысл должен быть понятен многим. Это совместное достояние множества людей, совместная мысль. Выражение мысли в определенных формах (понятиях, суждениях, умозаключениях) является предметом изучения логики. Отражение мира в сознании может быть непосредственным и конкретным - это образы-восприятия мира, полученные с помощью органов чувств. Но как только человек ставит себе задачу представить отраженный мир в виде, понятном для других людей, он начинает пользоваться естественным языком. Общезначимые логические формы и слова естественного языка опосредствуют и делают абстрактными непосредственные восприятия объективной реальности. Мир сознания, объективная реальность и язык неразрывно связаны друг с другом.

Основными характеристиками сознания являются соотнесенность его с миром знания, идеальность, интерсубъективность, предметность и направленность (интенциональность); сознание раскрывается в его связи с логикой и действительностью, а также с бессознательным.

Уже сама грамматическая структура слова "со-знание" наводит нас на мысль о том, что сознание тесно связано с областью человеческого знания, причем такой, которая понятна многим (совместное знание). Это есть часть фиксированного человеческого опыта. И отметим, такая часть, без которой непосредственного

практического опыта быть не может. Если бы не было так, то каждый раз, приступая к самым простым практическим действиям, человек был бы вынужден заново открывать для себя содержание мира знания.

Следует обратить внимание на ошибочность отождествления сознания с мышлением. Такой подход не может быть признан правильным как с конкретно-научной, так и с философской точки зрения, так как делает невозможным выявления специфики человеческого сознания и особенностей философского отношения к нему. Сознание связано с мышлением, но его социальная сущность не может быть объяснена с точки зрения физиологических особенностей человеческой психики.

Рациональное исследование сознания дает нам возможность установить, что оно обладает свойством, которого не наблюдается у предметов объективного мира. Этим свойством является идеальный характер его сущностей. Термин "идеальный" понимается здесь как "мыслимый", "возможный". Тогда, естественно, объективный мир следует считать "действительным". Данное свойство сознания позволяет говорить о мире сознания как об особой реальности, наполненной особыми сущностями, которые могут быть названы "идеями". Именно они составляют содержание мира сознания.

217

Поскольку сознание связано с областью знаний человека, а существенной частью этой области является наука, представляющая собою объективное знание, то возникает вопрос, каким образом идея может быть объективной. Идея может быть объективной, когда она понятна многим носителям сознания, т.е. в определенной степени независима от внутреннего индивидуального, субъективного фактора. А именно тогда, когда она становится интерсубъективной, доступной для всех. Такая доступность для понимания должна иметь достаточное основание. В науке этим основанием может служить теоретическое доказательство или эмпирическая (опытная) проверяемость. В обычных житейских ситуациях объективность идеи закрепляется в практике ее употребления, фиксируется в лексике языкового материала, что и является достаточным основанием для ее принятия и понимания. Любые способы понимания идей тем не менее связаны с тем свойством, которое было названо интерсубъективностью.

Сознание связано с пониманием, их нельзя представить друг без друга. Что мы понимаем в идее? Во-первых, то, что идея, а вместе с ней и сознание направлены на определенный предмет. Мы мыслим идеи для того, чтобы говорить с их помощью о предметах мысли (причем неважно каких, возможных или реальных, человек может рассуждать о любых вещах). Следовательно, сознание всегда направлено на определенный предмет, оно всегда предметно содержательно. Не бывает беспредметного сознания. Представление сознания как беспредметного, бессвязно-созерцательного "потока мышления" противоречит сущности сознания как феномена, непосредственно связанного с объективным знанием. Именно принцип предметности дает нам возможность использовать слова естественного языка и стоящие за ними идеальные значения для разговора о той действительности, к которой эти слова относятся, которую они представляют, выражают, обозначают. "Поток мышления" относится к индивидуальному миру. Тот, кто захочет что-либо сказать о нем или объяснить его другому человеку, вынужден будет воспользоваться обычным языком, его словами и стоящими за ними понятиями, т.е. перейдет в мир объективного знания и сделает предметом своего рассуждения "беспредметный поток мышления".

Предметность и направленность сознания месте составляют такое его свойство, которое принято называть интенциональностью. Внутренний мир сознания - это связанные друг с другом элементы, реальные акты человеческой деятельности, направленные на объект сознательной установки. Феномен сознания нельзя даже представить себе без направленности на мыслимый предмет.

Идея всегда связана с содержательной стороной мыслительной деятельности. С этой точки зрения ее можно рассматривать как совокупность признаков предмета мысли, что составляет содержание понятия, или смысл высказывания об определенной ситуации, или сущ-

ность конкретной концепции, теории, гипотезы. Естественно, что не бывает неоформленного содержания. Формой представления идеи являются ее логические формы - понятие, суждение, умозаключение.

§ 2. СОЗНАНИЕ, ЛОГИКА И ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ

Термин "логика" имеет два значения. Во-первых, он обозначает естественную способность людей к рассудочной деятельности, способность рассуждать, мыслить, делать выводы, обобщения, анализировать и производить многочисленные логические операции. Эта способность развивается в процессе становления человека как личности в соответствующих условиях общественной жизни. Способность к рассудочной деятельности формируется с раннего возраста параллельно с усвоением родного языка и воспитанием. Все люди в той или иной степени умеют рассуждать, так же как они умеют пользоваться естественным языком. Механизмы, управляющие рассудочной деятельностью, закрепляются и фиксируются на уровне бессознательных структур. Но действие этих структур не приводит однозначно к абсолютно правильному мышлению, равно как стихийное пользование правилами естественного языка не обеспечивает литературно грамотного его употребления.

Для того чтобы устранить возможность появления логических ошибок, необходимо стихийные, бессознательные механизмы рассудка вывести на рационально-осознанный уровень, т.е. необходимо обучение. Как раз второй смысл термина "логика" и связан с этим моментом. Логика - это наука, изучающая рассудочную деятельность людей. Более точное ее определение: логика - это наука о формах и законах правильного мышления (иногда говорят "правильной рассудочной деятельности", подчеркивая тем самым отвлечение от мыслительных процессов, которые не имеют логической природы). Предметом логики в таком понимании становится естественная способность людей к рассудочной деятельности, безграничная стихийная область рассуждений, а основной - является обнаружение, формулировка и исследование законов и правил такой деятельности, с тем чтобы вывести их на сознательный уровень и получить возможность научения людей логически правильному мышлению.

Решение этой задачи должно опираться на метод. В чем заключается специфика логического метода? Изучая процессы рассудочной деятельности, логика берет их только со стороны их формы, специально отвлекаясь от содержания. Поэтому логику иногда называют еще "формальной логикой". Все логические правила формулируются по отношению к форме мыслей, что обеспечивает всеобщность их применения. Конкретное содержание не имеет значения.

Мышление (рассудочная деятельность) имеет идеальный характер. Для того чтобы мысль могла быть передана другим людям и те ее

восприняли и поняли, необходимо "материализовать" ее идеальное содержание. Материальным средством выражения мысли является язык (отметим, как естественный, так и искусственный). Мысль выражается в языке. Логика изучает не язык, а мышление. Язык - лишь средство выражения мысли. Адекватно это средство или нет - это особая проблема. Без большой натяжки можно даже утверждать, что "мысль изреченная есть ложь" (Ф.И. Тютчев). Но тем не менее другого средства выражения мысли не существует.

Логическая форма есть то общее, что имеется у разных по содержанию мыслей. Более точное понимание логической формы можно получить, как это ни странно, после изучения конкретных логических форм. Данный факт, между прочим, свидетельствует о том, что иногда точные определения не нужны, тем более что в нашем случае все содержание логики как науки есть не что иное, как определение логической формы. Ясное представление об исходном предмете логики возникает лишь в конце обучения.

Общность логической формы по отношению к любому содержанию должна быть понята на интуитивном уровне. Неважно, происходит ли рассуждение в математике, химии, физике, в сказках, мифах, литературе или в обычных житейских ситуациях; важно, что повсюду логические формы одинаково безразличны к содержанию. Именно поэтому применимость законов и правил логики имеет всеобщий характер. Все многообразие логических форм можно классифицировать, свести их к трем основным классам, которые называются понятиями, суждениями и умозаключениями.

Содержанием мышления называется совокупность признаков, выделяемых у предмета мысли. Существует ряд терминов, характеризующих содержание мышления и близких друг другу по семантическим свойствам, таких, например, как "смысл", "концепт", "значение", "идея". Не вникая в тонкости, мы можем считать данные понятия синонимами. Понятия, суждения и умозаключения как конкретные мысли представляют собой синтетическое единство формы и содержания, в которых мысль локализуется, соотносясь с предметом мысли. Слова нашего языка, как правило, многозначны. Точность и однозначность, необходимые для обеспечения понимания при обмене мыслями, достигаются за счет учета контекстов использования слов.

Рассуждая о предметности мышления, мы должны обратиться к понятию действительности. В широком смысле слова последняя понимается как тот предмет, на который может быть направлено наше сознание. Действительность есть предмет мысленной установки. Природа этого предмета может быть любой, сознание может быть направлено на любые объекты: воспринимаемые с помощью органов чувств или не воспринимаемые; существующие реально или в возможности (мыслимые); это могут быть вещи, свойства, отношения; реальные или мыслимые ситуации (положение

дел) и их комбинации и пр. Вводя понятие "действительность", мы получаем четырехчленную схему: действительность - сознание - логика - язык. Каждую пару из этой схемы можно рассматривать отдельно, и эти парные отношения будут представлять реальные проблемы, решение которых привело к возникновению конкретных научных дисциплин. Например, отношение между языком и действительностью изучается в особом разделе языкознания, который называется семантикой.

Отношение между действительностью и сознанием является основным для решения вопроса о содержании сознания. В общем виде можно сказать, что это отношение позволяет выявить два существенных момента, о которых уже шла речь выше. Напомним их кратко. Первый характеризует свойство направленности сознания. Все акты сознания являются специфическими установками на что-либо, направленными актами. Иными словами, сознание возможно, если имеется направленность его на определенную предметную область. Реальное же "наполнение" мира сознания содержанием связано со вторым моментом, характеризующим отношение между сознанием и действительностью. Этим моментом является предметная соотнесенность сознания. Как мы уже отмечали, сознание беспредметным не бывает.

Здесь сразу же могут возникнуть возражения, что, мол, существуют такие понятия, как "чистое сознание", "бессодержательный поток мыслей", "мысль вообще" и пр. На

такого рода возражения можно ответить следующим образом. Понятия "поток сознания", "чистое сознание" и т.п. являются психологически нагруженными и возникли в контексте решения проблемы соотношения мышления и сознания. Нас в данном случае эта проблема не интересует, так как мы рассматриваем категорию "сознание" в ее отношении к категории "действительность", т.е. с философской, а не с психологической точки зрения.

Заметим далее, что содержание сознания относится к субъективной реальности. Мысленные образования могут быть названы концептами. Их лишь в определенном смысле можно считать "существующими" в субъективной реальности. Нужно четко зафиксировать, что концепты имеют форму и содержание, но последнее не может быть выявлено "внутри" сознания. Для обнаружения сущности концептуального содержания сознания следует ввести еще несколько допущений. Допущение первое: содержание и форма концептов могут стать ясными и доступными для понимания только в коммуникативных актах, т.е. в актах обмена мыслями. Второе допущение связано с проблемой выражения мыслей в формах, доступных для восприятия. Этими формами являются языковые выражения. Идеальное содержание этих лексических единиц языка и есть то, что было названо концептом. Люди понимают языковые выражения, так как идеальное концептуальное содержание языка является общим достоянием всех членов данного языкового сообщества.

Важно подчеркнуть, что мысленное содержание не сводится к субъективному мнению, не является совершенно произвольным. Иначе общение людей было бы невозможно, они не понимали бы друг друга. Средством перевода идеальных концептуальных образований в материальные, чувственно воспринимаемые явления с давних пор выступает логика. Понимание в коммуникативных актах обеспечивается общностью концептуального содержания сознания и универсальностью логических форм.

Заметим, что выявление логической формы мысли является по сути задачей, обратной к отношению метода наполнения языковых выражений концептуальным содержанием. Форма мысли обнаруживается в процессе анализа языка.

§ 3. СОЗНАНИЕ И БЕССОЗНАТЕЛЬНОЕ В МЫСЛИТЕЛЬНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

Среди многочисленных вариантов понимания бессознательного, по нашему мнению, наиболее предпочтительно то, согласно которому бессознательное "представляет собой функциональный компонент психики, "локализованный" вне сознания субъекта, оказывающий постоянное, иногда детерминирующее влияние на сознание и поведение субъекта, но тщательно и изощренно скрытый как от вторжения внешнего исследователя, так и от внутреннего аналитического взора самого субъекта" [2].

Все известные попытки объяснения бессознательного сводились к описанию каких-либо его функций или свойств. Одна из таких попыток связана с разделением сферы бессознательного на две области: индивидуальное бессознательное и коллективное бессознательное. Обе области относятся к неосознаваемой психической деятельности, которая базируется на принципах и механизмах регуляции поведения, глубоко укорененных в психике, но не контролируемых со стороны сознания. Бессознательные принципы и механизмы регуляции поведения могут быть врожденными и приобретенными.

Существует множество терминологических способов обозначения бессознательного - "идеальные неосознаваемые побудительные силы действий людей" (Ф. Энгельс), "коэффициент сознания", "духовная коллективность", "консензус" (А.С. Лаппо-Данилевский), "типы духовных укладов" (Г.Г. Шпет), "Оно" (З. Фрейд), "архетипы коллективного бессознательного" (К.Г. Юнг), "предпонимание", "предструктура понимания" (М. Хайдеггер), "предрассудки как условие понимания" (Г.-Г. Гадамер), "бессознательное в теории лучшего понимания" (Ф. Шлейермахер), "бессознательное в теории фреймов" (современная вычислительная лингвистика) и пр.

Попытка рационального объяснения нерациональных явлений в познании - сложная философская задача. Причинами таких явлении

может быть стремление к экономии "рассудочной энергии" и времени дискурса; вследствие этого тривиальная информация, легко восстанавливаемая в случае надобности, не проговаривается. Но с другой стороны, неосознаваемые моменты являются включенными в механизмы мыслительной деятельности людей. Действие этих механизмов обусловлено биологическими, психическими и социальными причинами. Сами эти механизмы могут быть даже заложены в генетическом наследственном аппарате человека и развиваться, "включаясь" в определенное время и в определенных условиях настолько, насколько последние позволяют это сделать. Но и этого еще оказывается недостаточно. Существуют приобретенные стереотипы мыслительной, творческой, познавательной и любой другой деятельности, функционирующие на всех уровнях бессознательного и отражающие особенности социальной, коллективной и индивидуальной психики людей.

Итак, существование в психике человека таинственной области бессознательного является бесспорным фактом. Бессознательное (неосознаваемое) существует и в психике, и в мыслительной деятельности. Психика и мышление более широкие категории, чем сознание. Всякие акты сознания суть акты мышления, но в то же время в мышлении и в психике существуют бес- и подсознательные моменты. Их наличие указывает методологический ориентир в поиске движущих причин деятельности людей. Осознаваемые и неосознаваемые факторы являются внутренними причинами или побудительными мотивами деятельности людей, внешние причины и факторы связаны с социокультурными и материальными условиями. Все в целом составляет систему факторов, определяющих жизнь человека.

Одно из интересных исследований, в котором рассматриваются состояния сознания, близкие к "движущим причинам" действий людей, - "Методология истории" А.С. Лаппо-Данилевского [3]. В нем анализируется понятие "консензус", содержанием которого служат сходные состояния сознания, возникшие у разных индивидов под действием одинаковых жизненных условий. Материальные предпосылки жизни людей в снятом виде проявляются в качестве общих черт их индивидуального сознания. Лаппо-Данилевский использует понятия "общая группа состояний сознания" (подчеркивая момент общности), "психологический тип данной нации" (подчеркивая возможную масштабность глобальных психологических особенностей), "коллективная психология" (указывая на существование психологических особенностей у замкнутых коллективов людей, объединенных по разным основаниям: по профессиональным интересам, ведомственно-групповым связям, салонно-светским признакам и пр.). "Одно и то же расположение духа сознается ее (общей по состояниям сознания группой. - Авт.) членами как общее и вызывает однородные продукты культуры, хотя бы формы их были различны. В только что указанном смысле можно устанавливать некое типическое соотношение между состояниями сознания, а также характером данной группы и однородностью соответствующих продуктов культуры" [4].

Учет такого фактора имеет большое значение в научном исследовании и изучении культуры вообще. Одинаковые условия существования влекут у членов одной группы сходные состояния сознания, т.е. "особого рода "систему чувствований, волений, представлений" и т.п., присущую обыкновенно каждому из них или каждому из их большинства" [5]. Такие психологические состояния, характеризующие культурные и

национальные типы людей, кладутся в основу при объяснении продуктов культуры. "В силу принципа консензуса элементы данной социальной системы признаются взаимозависимыми: они стремятся к солидарности друг с другом" [6]. Действиями "идеального человека" объясняют согласованность продуктов культуры: один господствующий национальный или культурный тип человека отражается во всех продуктах культуры; данные в одном сознании способности или склонности уравновешиваются под влиянием господствующей (типической) особенности и приходят к гармонии.

Много внимания неосознаваемым факторам мыслительной деятельности уделяется в современной герменевтике и феноменологии. С точки зрения феноменологии реальные вещи выступают в сознании как явления, они составляют "абсолютное имманентное бытие" - предмет феноменологии. Возможность его познания определена рефлексией, направленной на интенциональные переживания. Это бытие есть "идеальное бытие", и оно специфичным образом существует наряду с эмпирическим бытием, но совершенно "независимо" от него, из него "выключены все связи эмпирического мира". Идеальное бытие усматривается путем особого направления внимания или при помощи особой "установки".

Что же еще входит в содержание идеальной "вещи", кроме результатов абстрагирования? Все, что относится к миру идеального бытия, предстает для нас с определенным "коэффициентом сознания" [7]. Действие "коэффициента сознания" не может быть снято абстракциями и идеализациями (предпосылками познания, предпосылками понимания) научной теории, т.е. теоретическая познавательная деятельность осуществляется не вместо актов сознания, а вместе с ними. "Коэффициенты сознания" сопровождают любые акты сознания. Если содержание актов сознания "заключается в скобки", то за скобками как раз и остаются "коэффициенты сознания". Связи "мира идей" с эмпирическим миром могут быть сохранены через систему обозначений индивидуальных предметов и конкретных личностей, выраженных в языке посредством единичных терминов и собственных имен, значением которых выступают индивидуальные сущности. В остальных случаях значение есть идея [8].

Феноменологическая методология нисколько не противоречит психологическим опытам. Наоборот, она способствует четкой постановке проблемы. "Духовная коллективность", "духовный уклад", "тип эпохи", "тип народа" - понятия этнической психологии, наполняющие конкретным содержанием общую философскую категорию "коэффициент сознания". Оказалось, что феноменология, будучи теорией "абсолютного имманентного бытия", главной проблемой которой является специфика методов исследования чистого сознания и его выражения, может быть интерпретирована в терминах этнической психологии. И тогда становится ясным, что специфика логических рассуждений в этой области зависит от невыражаемой явным образом информации и глубинных структур (как их назвать - "коэффициенты сознания", предструктуры понимания или каким-либо иным образом - не имеет значения), внутренних, имплицитных образований, не учитывать которые исследователь не имеет права, так как они во многом будут определять специфику изучаемых явлений. Объективное содержание и субъективное выражение "продуктов культуры" едины, неразделимо слиты в познаваемом явлении, научные описания которого должны быть разделены, а следовательно, различны будут и логические основания, на которые опираются научные методики.

Для понимания объективного смысла предназначены феноменолого-герменевтические методы со свойственными им логическими приемами, а для "симпатического сопереживания" - психологические научные методики, логические основания которых, в свою очередь, имеют собственную специфику. Источники всякого конкретного действия и переживания находятся в духовном укладе. Именно он определяет жизнь не только отдельного человека, но и общества. Психологические методики должны "уметь" выявлять не только психологически осознаваемое, но и психологически неосознаваемое, так как действительный субъект не может быть тождественен абстрактному субъекту познания, в нем есть все сферы бытия, в том числе бессознательная и даже подсознательная.

1 Шошин П.Б. Пути концептуализации бессознательного // Бессознательное. Новочеркасск, 1994. С. 35.
2 Там же. С. 30.
3 Лаппо-Данилевский А.С. Методология истории. 4.1. Теория исторического знания. СПб., 1910.
4 Там же. С. 147.
5 Там же. С. 145.
6 Там же. С. 149.
7 "Исследуя ту или иную область действительности или бытия вообще, мы можем исследовать ее или догматически-научно, не принимая в расчет стоящего перед ней коэффициента, - и такое исследование будет вполне законным, оно действительно определит данное X или У, или иное неизвестное и их алгебраическую связь, - но можем исследовать данное X также "вместе" с сопровождающим его коэффициентом и в нем - такое исследование будет феноменологическим, по крайней мере по роду своему. Очевидно, мы можем производить многочисленные операции над выведением за скобки то одного, то другого общего множителя и таким образом получать феноменологические описания разной степени общности и разного характера по существу. Продолжая эту задачу идеально до конца, мы можем предвидеть, что останется некий коэффициент, общий множитель ко "всему" заключенному в скобках. Его исследование как коэффициента всего и есть чистая область феноменологии во всем ее всеобщем и основном значении" (Шпет Г.Г. Явление и смысл. М., 1914. С. 53-54).
8 Шпет Г.Г. Введение в этническую психологию. М., 1927. С. 129. Данная работа, изданная 13 лет спустя после работы "Явление и смысл", представляет собой попытку связать отвлеченную философскую концепцию с практически ориентированными взглядами, попытку приложения феноменологии в психологии. Казалось бы, Шпет противоречит своим собственным антипсихологическим установкам, отступает от рационалистической линии, которой до этого так последовательно придерживался. Но на самом деле никакого противоречия здесь нет: только строгое, последовательно проведенное разделение философии и психологии дает возможность применить философские методы исследования, обладающие наибольшей общностью, в конкретно-научных областях, в частности в этнической психологии.

Глава 2
ЧТО ПОЗНАЕТ ЧЕЛОВЕК?

Раскрывая специфику познавательного отношения человека к действительности, необходимо уяснить структуру данного отношения. Человек живет в мире, осуществляя постоянный информационный и энергетический обмен с ним по схеме: воздействие внешнего мира на человека - восприятие - обработка информации - ориентировка - принятие решения - действие (или бездействие), направленное вовне. Данная схема работает как на рациональном, так и на рефлекторно-бессознательном уровнях. Когда в ней не происходит никаких нарушений, когда все ясно и понятно, тогда осуществляется обычное взаимодействие человека с действительностью. Как только данная схема начинает давать сбои и не позволяет принимать ясные и привычные решения и действовать стандартным образом, возникает неопределенность в отношениях человека с миром. Стремясь устранить неопределенность, человек задается вопросами вроде следующих: "Почему так

происходит?", "Какие средства нужны для устранения неопределенности?", "Полезно ли будет это устранение?", "Какие последствия могут наступить?" и т.п.

Описанная ситуация называется познавательной. Она может возникнуть как в повседневной жизни, так и в научной практике. Для ее преодоления выдвигаются гипотезы. Поначалу они не истинны и не ложны. Если гипотеза хорошо объясняет неопределенность и дает возможность ее снять, то входит в круг базисного знания, увеличивает его запас. Гипотеза, таким образом, - необходимый элемент механизма развития знания. Прирост знания осуществляется за счет выдвижения и доказательства гипотез.

Действия человека в познавательной ситуации зависят от условий познания, которые можно назвать познавательным контекстом, последний включает природно-географические, экономические, материально-технические, социокультурные и теоретические моменты. Возможность и успешность познания во многом определяются также средствами познания, к которым относятся познавательные способности, данные человеку от природы, и материально-технические средства, созданные человеком. Познавательные способности - это индивидуальные качества человека: ощущения, представления, восприятия, разум, воля, интеллект, талант, интуиция, память, воображение. Познавательные способности часто называют источниками познания.

Ощущения - переработанный в коре головного мозга результат взаимодействия внешнего мира и органов чувств человека. Существует достаточно много видов ощущений, из которых в качестве основ-

ных можно выделить зрительные, слуховые, осязательные, обонятельные, вкусовые. Основные виды ощущений являются несравнимыми. Например, звук колокола не может ощущаться зрительно. Но существуют также ощущения смешанного характера: вибрационные, температурные, болевые, вестибулярные (ощущение равновесия или его потери), мышечные. Например, тот же звук колокола может вызывать вибрацию тел и ощущаться осязательно. Цвет пищи может вызывать раздражение вкусовых рецепторов и соответственно чувство голода или, наоборот, отвращения к пище. Многие свойства предметов внешнего мира воспринимаются в результате взаимодействия нескольких органов чувств, например форма. Результат ощущения - это, конечно же, свойство определенного предмета, но образ непосредственный. Между актом воздействия предмета на органы чувств и образом практически не существует временного промежутка или он таков, что им можно пренебречь.

Восприятие - целостный образ предмета, непосредственно воздействующего на органы чувств. Этот образ возникает как результат синтеза всех конкретных актов ощущения отдельных свойств воспринимаемого объекта. Характер восприятия определяется как устройством самого объекта, так и возможностями органов чувств, способностью мозга к синтезу и практическим опытом человека. Часто объекты быстро локализуются в сознании, для более редких случаев нужно более продолжительное время для узнавания и сравнения с известными моделями. Новые объекты требуют создания в психике новых моделей, и их восприятие в качестве новых объектов увеличивает эмпирический опыт.

Представление - чувственный образ ранее воспринимаемого предмета или образ, вновь созданный творческой, активной деятельностью мышления. Для получения таких образов необходимы память и воображение. Поэтому представления уже относятся к опосредствованному мышлению и связаны с образованием понятий.

Память - свойство нервной системы, связанное со способностью хранения и воспроизведения информации о прошлом. Качество памяти определяется длительностью хранения информации и адекватностью ее воспроизведения. Основными видами памяти являются чувственно-образная и вербально-рациональная. Существуют также моторный, эмоциональный и аффективный виды памяти.

Воображение - способность к созданию образов, ранее не воспринимавшихся. Воображение связано с отрывом от реальности, фантазированием, предсказанием,

"забеганием вперед" и является необходимым элементом человеческой жизнедеятельности. Научные открытия, выдвижение гипотез и рискованных предположений невозможны без воображения, очень тесно связанного с интуицией. Особыми видами воображения являются мечтания и сновидения.

228

Логическое мышление - способность к абстрактному, обобщенному и опосредствованному мышлению в форме понятий, суждений, умозаключений и теорий. Эта способность очень тесно связана с языком, так как любая мысль, чтобы быть понятой, должна быть выражена в языке. Любое значащее слово языка обобщает и выделяет предметы того класса, о котором идет речь. Слова - заместители предметов мысли в языке.

Интеллект иногда выделяется как высшая познавательная способность, превосходящая по своим возможностям обычную разумную деятельность, направленная на постижение сущности предметов познания, первичных принципов.

Интуиция - непосредственное постижение истины при помощи прямого усмотрения. Она не имеет дискурсивного характера, дается ясно и отчетливо, ее результаты очевидны и не требуют доказательства. Однако для убеждения других необходимо обращение к рациональному (дискурсивному) мышлению - это свидетельствует о связи интуиции и рационального познания и определяет место и значение первой в познании. Интуиция бывает двух типов: рациональная (интеллектуальная) и эмпирическая (чувственная).

Воля - способность к выбору цели и ее достижению. В конкретной познавательной деятельности воля имеет большое значение, носит ценностно-целевой характер. Постоянная постановка проблем и стремление к их решению - двигательный механизм человеческого познания. Наличие противоречий между целями, методами и средствами волевых действии остро ставит проблему оправдания волевых поступков, поскольку они связаны с выбором далеко не безразличных для общества методов достижения поставленных целей, что в свою очередь поднимает проблему соответствия волевого поведения принятым моральным принципам и правовым нормам, соотношения его с совестью и долгом, ответственностью исследователя, экспериментатора и вообще ученого, стремящегося дать практические рекомендации для общества. Все это требует включения в процесс познания обязательной ориентации на общечеловеческие ценности, гуманистические факторы, без учета которых волевое поведение может привести к губительным последствиям.

Талант - данная от природы способность к творческой деятельности в той или иной области. Природный талант можно развивать, а можно и постепенно утрачивать.

Многообразие видов познавательных способностей соответствует характеру познавательной деятельности: познание может быть научным и обыденным, осуществляться в естественных, гуманитарных или технических науках, может быть теоретическим и экспериментальным и пр.

В теории познания принято различать источник познания - органы чувств и логическое мышление (разум, рассудок), субъект познания, наделенный только что названными общими способностями, и объект познания. Рассмотрим основные концепции теории познания.

229

§ 1. ЭМПИРИЧЕСКАЯ МОДЕЛЬ ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ

В качестве цели познания часто рассматривают абсолютно достоверное знание, это "идеал знания", позволяющий выявить критерии научности.

История философии дает нам два основных подхода к проблеме познания:

определяющей является чувственная ступень познания, разум обладает относительной самостоятельностью;
определяющей является рациональная ступень познания.

Эти подходы разделяют два крупных философских направления: эмпиризм и рационализм. Они расходятся в понимании опыта, знания и по-разному решают проблему врожденных идей.

Согласно эмпиризму, первой и главной частью опыта являются результаты деятельности органов чувств. При этом предмет познания является активным началом, а субъект познания пассивен, занимает созерцательную позицию. Его познавательные возможности зависят от его познавательных способностей - насколько точно и в каком объеме он может воспринимать информацию о внешнем мире. Второй частью опыта являются результаты деятельности разума (анализ, синтез, индукция, дедукция, аналогия и пр.). Рациональная деятельность сводится к комбинированию материала, поставляемого органами чувств, и не дает и принципиально нового знания.

Рассмотрим основные понятия, относящиеся к рациональной ступени познания.

Анализ - способ мысленного расчленения объекта познания на части с целью выявления его структурных элементов и отношений между ними. Обычно анализ является самым первым этапом рационального исследования, предшествует построению эксперимента и накладывает специфические особенности на его проведение: разные способы анализа могут привести к выявлению разных структурных элементов и их связей и отношений.

Синтез - понятие, противоположное анализу, характеризующее соединение различных элементов в единое целое. Существенно, что анализ служит для исследования уже известного, а синтез способен дать новое знание, так как объединение элементов в новую систему может привести к новому качеству: перекомбинирование даже старых элементов может приводить к появлению новых систем.

Аналогия - способ рассуждения, при котором конкретному предмету присваиваются признаки, ранее у него отсутствовавшие, на основании его сходства с другим предметом. Заключение в выводе по аналогии носит вероятностный характер. Аналогия очень часто используется при выдвижении гипотез. Степень уверенности в правильности вывода по аналогии тем больше, чем больше количество сходных признаков в рассматриваемых предметах и чем меньше признаков

различия. Еще больше возрастает степень вероятности вывода, если сходные признаки являются необходимыми, а отличительные - случайными.

Дедукция - логический способ рассуждения, пользуясь которым из истинных посылок при строгом соблюдении правил логики с необходимостью получают истинное заключение. В основе дедуктивных выводов лежит отношение логического следования. Это отношение имеет направленный характер: из одного высказывания логически следует второе, если не может быть так, чтобы первое было истинным, а второе ложным. Заключение здесь всегда носит достоверный характер.

Индукция - логический способ рассуждения, при помощи которого из частного знания получают общее. Поскольку реальный перебор всех исходных посылок невозможен, заключение здесь всегда носит вероятностный характер.

Понимание знания как описания результатов воздействия внешнего мира на органы чувств и как внутреннего состояния сознания, а также абсолютизация роли

эмпирической ступени познания часто являются причиной скептицизма, теоретико-познавательная установка которого - принципиальное сомнение в достоверности знания, получаемого с помощью органов чувств. Скептицизм апеллирует к здравому смыслу и гносеологическому психологизму на основании следующих аргументов.

1. Аргумент от количественного разнообразия мира. Разнообразие вещей и явлений мира столь велико, что единое познание недоступно для маленького и несовершенного человека. Последний беспомощен перед лицом вечной и безраздельно властвующей природы, ему начинает казаться, что он не в состоянии даже приблизиться к постижению, познанию и пониманию могущественных и грозных стихий.

2. Аргумент от разнообразия людей. Сами люди неодинаковы, что приводит к разному восприятию одних и тех же вещей. Если это так, то каким образом может существовать единое и всеобщее знание о мире?

3. Аргумент от ощущений. Разнообразие в восприятии одних и тех же вещей конкретным индивидом наводит на мысль о том, что любая вещь обладает бесконечным множеством признаков, часть которых, в том числе и определяющие, могут остаться за пределами восприятия. Если, например, я рассматриваю стену в своей квартире, то, согласно свидетельству органов зрения, я могу заключить, что она оклеена красивыми обоями. Если потрогать ее руками, то она окажется теплой или холодной. Все это внешняя характеристика стены. Но существуют такие качества, которые не могут быть обнаружены с помощью органов чувств, например предназначение стены отделять одну комнату от другой. Это наводит на мысль о существовании в вещах внешнего мира наблюдаемых и ненаблюдаемых качеств,

явлений и сущностей. Согласно скептикам, если качества ненаблюдаемы, то они непознаваемы, поскольку единственно подлинной, а значит, и единственно доступной для познания реальностью они признают совокупность наших восприятий.

4. Аргумент от состояния человека. Восприятие конкретным человеком любой вещи зависит от состояния его организма и может быть разным в различные периоды его жизни. Это бывает обусловлено тем, здоров ли человек или болен, находится в хорошем или плохом настроении и т.д. Восприятие вещей внешнего мира зависит и от образования человека, поэтому его отношение к одним и тем же вещам может существенно меняться в течение жизни. Исходя из этих простых фактов скептики приходят к отрицанию основы всеобщего знания.

Скептицизм подчеркивает ненадежность органов чувств, их зависимость от окружающих условий, обычаев, традиций и рекомендует воздерживаться от суждений о внешнем мире. Последовательный скептицизм, особенно в варианте эмпиризма, переносит недостатки собственных рассуждений на саму истину. Сенсуалистический характер теории познания эмпиризма приводит к убеждению в существовании двух реальностей: мира явлений и мира вещей в себе. Мир явлений чувственно воспринимаем (точнее, он сам - результат деятельности органов чувств), а мир вещей в себе можно лишь мыслить, совершенного знания о нем мы не имеем. Согласно скептицизму объект познания активно воздействует на субъект познания, который занимает пассивную и созерцательную позицию. В результате скептицизм приходит к положению об относительности истины.

Здесь следует заметить, что скептицизм внутренне содержит в себе ход рассуждения, который был реализован в ходе развития философской мысли. Он состоит в следующем. Стремление избавиться от скептицизма в области познания приводит к разделению мира на воспринимаемый и невоспринимаемый. Подлинное знание возможно только в отношении воспринимаемого мира - мира явлений. Такое знание при определенных условиях может быть лишено элементов скептицизма. Невоспринимаемый мир - мир вещей в себе - является непознаваемым. Если мир явлений понимать как субъективную реальность, а мир вещей в себе как реальность объективную, то получится, что объективная реальность непознаваема. Граница между этими двумя реальностями достаточно четко обозначена, но может меняться в результате творческой активности разума, способного выдвигать гипотезы о

сущности объективного мира; их эмпирическое подтверждение расширяет область знания, отодвигая тем самым границу вглубь ранее неизвестного и чуждого.

Представители эмпиризма главным источником познания признают органы чувств человека, рассматривая рациональные способности лишь как средство для обработки чувственных данных. Нет ничего в разуме, чего бы не было в чувствах. Пределы творческой активности разума ограничены тем материалом, который уже дан при помощи органов чувств.

232

Важнейшим структурным элементом в эмпирической модели познания выступает опыт. Опыт основан на восприятиях, образах, полученных в результате деятельности органов чувств. Знание о внешнем мире называется при этом ощущениями, или внешним чувством. Содержанием знания в данном случае являются свойства тел, определяемые по их воздействию на органы чувств. Наши чувства подобны приборам наблюдения (телескопу, микроскопу, подзорной трубе), направленным на объект наблюдения. Мы не знаем, как может повести себя внешний мир, поэтому занимаем как бы выжидательную позицию, ждем информационного сигнала от мира, наши чувства всегда настроены на восприятие таких сигналов.

Поскольку у разных людей порог восприятия действительности различен, знание, получаемое таким образом, не является одинаковым. Возникают непонимание, а также сомнения в познавательных способностях человека. Человеческая природа ограничена в возможностях проникновения в мир вещей, и это заставляет человека изобретать все более сложные и тонкие приборы с одной лишь целью: увеличить возможности органов чувств и расширить в количественном отношении данные наблюдений, которые не зависели бы от индивидуальных особенностей конкретного наблюдателя.

Второй составляющей частью опыта является знание о субъективном мире, о деятельности нашего мышления (нашей души). Оно достигается при помощи рефлексии, разума, рассудка. Иногда это называют внутренним чувством. Здесь знанию доступны явления, возникающие и без деятельности органов чувств (припоминание, анализ, синтез, обнаружение сходства, аналогия, различные типы логических выводов, мысленный эксперимент, обнаружение противоречий между мыслями и т.п.).

Понятие опыта является определяющим для эмпирических концепций теории познания, и прежде всего в связи с проблемой существования подлинной реальности - основы нашего познания, в которой мы не имеем права сомневаться. Именно опыт делает наше познание убедительным, достоверным, выводит его на высокий теоретический уровень.

Какое же знание о внешнем мире получаем мы при помощи восприятий? Мы воспринимаем белый цвет снега, зеленый цвет первой весенней травы, узнаем различные предметы, отличаем их друг от друга. Но принадлежат ли наблюдаемые качества реальным предметам или являются свойствами образов предметов (идей, ощущений)? Иными словами, объективны они или субъективны, относятся к внешнему миру или к миру нашего сознания? Можно ли, например, говорить о том, что белизна есть свойство снега, что физическая природа снежинок, нагроможденных в сугробы, обладает свойством белизны? Ясно, что физическое устройство мира не может обладать

233

качествами человеческого восприятия его. В лучшем случае мы можем сказать, что мир устроен таким образом, что после его воздействия на наши органы чувств мы получаем восприятия, которые называем определенными качествами, и закрепляем за ними конкретные наименования.

Если знание о внешнем мире совпадает с нашим восприятием его, то получается, что мы знаем о внешнем мире лишь то, что нами воспринято, поскольку восприятия не принадлежат внешнему миру, а являются свойствами нашего сознания. Оставаясь на этой точке зрения, мы не можем быть уверены в существовании внешнего мира, независимого от нас.

Даже если допустить, что состояния сознания возникают в результате воздействия предметов внешнего мира на наши органы чувств, то вывод о возможности познания будет довольно пессимистическим: знание есть совокупность внутренних состояний сознания, оно жестко обусловлено возможностью органов чувств, за пределы этих возможностей переступить нельзя. Такая позиция в вопросе о природе знания является причиной сомнений в познавательных возможностях человека. Что и было ранее нами обозначено как скептицизм.

Как видим, понимается ли ощущение как результат воздействия внешнего мира или как состояние сознания человека, зависимое от человеческой природы, - обе эмпирические интерпретации понятия "знание" приводят к односторонней его трактовке и к сомнениям в возможности познания внешнего мира.

Однако не все познается через ощущения. Например, идея причинно-следственных отношений не возникает как результат непосредственного наблюдения с помощью органов чувств. Мы можем прямо наблюдать лишь пространственное взаимодействие предметов, временную последовательность их, но не само понятие причины. Еще очевиднее нечувственная природа идеи причинности становится при рассмотрении явлений более сложных, чем механическое взаимодействие, например, таких, как болезнь. Можно прямо наблюдать определенные симптомы болезни (повышение температуры тела, вялость, понижение жизненного тонуса, покраснение горла и т.п.), но ведь не они являются причиной ее возникновения.

Не познаются через ощущение и идеи пространства, времени, субстанции, гармонии, симметрии, движения, покоя. Объяснение происхождения таких идей на основе ощущений неизбежно включает в себя психологические и даже иррациональные моменты. Наблюдая неоднократно повторяющиеся однопорядковые явления, следующие друг за другом во времени, человек приучается ожидать вслед за появлением первого ощущения второе. Так возникает идея причины, и само объяснение этого явления опирается на привычку, т.е. на явно нерациональную составляющую человеческой жизнедеятельности. Отсюда следует, что наше знание включает и элементы нечувственной природы, которые еще более субъективны, чем ощущения.

Но если допустить, что все знание о внешнем мире субъективно и обусловлено внутренними состояниями сознания, то уже нельзя будет говорить о том, что знание верно отражает свойства, связи и отношения предметов внешнего мира, что оно объективно истинно, не зависит от сознания отдельного конкретного индивида. Более того, если все знание субъективно, то нельзя доказать существование внешнего мира независимо от познающего человека. Мы можем тогда лишь показывать на внешний мир пальцем и говорить при этом: "Вот это и есть объективная реальность". И возникает парадоксальная ситуация: с одной стороны, предметы внешнего мира активно воздействуют на органы чувств познающего субъекта, а с другой стороны, поскольку все знание связывается лишь с внутренним опытом, у субъекта нет убедительных доводов для доказательства существования той самой реальности, которая на него воздействует.

Итак, оказывается, что с позиций субъективного происхождения знания вопрос о существования внешнего мира не имеет положительного решения. Это противоречит принципиальным основаниям эмпирической теории познания, согласно которой внешний мир активно воздействует на органы чувств познающего субъекта.

Парадокс возникает вследствие ошибочности самой эмпирической модели теории познания - в подмене реального предмета познания результатами деятельности органов чувств: ощущениями, восприятиями и представлениями. Причина этой ошибки основана на противопоставлении субъекта и объекта познания, на разведении их, в результате чего субъект занимает в процессе познания пассивную, созерцательную позицию ожидания воздействия внешнего мира на его органы чувств. А активность субъекта направлена не во вне, а внутрь самого себя, он как бы "включается" после получения сигнала из внешнего мира.

§ 2. РАЦИОНАЛИСТИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ

Стремясь избежать обвинений в скептицизме, рационализм отказывается от опоры на чувственные данные как на основу опытного знания. Данные органов чувств можно считать подлинными лишь как факты сознания, но, опираясь на них, строить истинное знание о внешнем мире опасно. Столь необычный вывод можно подкрепить примерами: весло, опущенное в воду и кажущееся сломанным, мираж в пустыне, сновидения - все это действительные факты сознания. Причем к этим фактам можно относиться по-разному. Можно считать их свидетельством несовершенства органов чувств, подтверждением того, что чувства нас "обманывают". А можно считать, что никакого обмана нет, что мы наблюдаем то, что есть на самом деле, например в случае с веслом - оптическое явление, связанное с отражением света от поверхности воды и прохождением его через воду; оно изучается в соответствующем разделе физики.

Подобные факты действительно существуют в сознании, составляют его подлинное бытие, но изучать мир по фактам сознания, которые получены с опорой на свидетельства органов чувств, мы не имеем права, так как они истинны лишь как внутренние элементы сознания, внешний же мир они отражают неадекватно. Органы чувств ничего не говорят об устройстве явлений, вещей и процессов внешнего мира. По цветовым, звуковым и прочим ощущениям мы можем судить об этом лишь приблизительно. Внешний мир в сознании индивида - это внутреннее состояние последнего и лишь копия внешнего мира.

Таковы аргументы рационалистов против эмпиризма. Однако существование внешнего мира не может быть доказано и с позиций рационализма. Оно может быть постулировано как врожденная способность человека считать мир существующим, но тогда получается, что при проверке на истинность мы сравниваем знание как внутреннее свойство сознания с другим его свойством, что неприемлемо.

Согласно рационализму, знание, полученное при помощи разума, посредством его творческой активности, является адекватным. Это возможно благодаря тому, что сознание обладает некоторыми врожденными свойствами. Так, рассматривая какое-либо явление, мы уже гипотетически можем предполагать ожидаемые следствия, наш разум готов к предсказанию определенных действий. Значит, разуму присуща идея причинности, понимание того, что причина и следствие неразрывно связаны друг с другом, что действие уже имманентно содержится в причине, внутренне ей присуще, что причина и следствие принадлежат не к различным областям действительности, а образуют единую систему.

Проблему существования врожденных идей можно более подробно рассмотреть на примере двух противостоящих друг другу концепций - Дж. Локка (эмпиризм) и Г.В. Лейбница (рационализм) [1].

Локк утверждает, что одним из самых распространенных аргументов при доказательстве существования врожденных идей является ссылка на всеобщее согласие в их существовании, на наличие в душе человека мыслительных способностей, всеобщих для всех. Локк критикует эту точку зрения, показывая, что всеобщность идей и их врожденность - разные понятия. Всеобщность идей не доказывает их врожденности. Ведь даже такие ставшие законами логики принципы, как закон тождества и закон непротиворечия, не являются всеобщими. Они не известны, например, детям, умалишенным и значительной части людей, не изучавшей логику, следовательно, не даны от природы, не являются врожденными.

Еще меньше права называться врожденными имеют практические принципы, являющиеся основаниями морали и нравственности, религиозных представлений и традиций. Доказать общепринятость

практических принципов не представляется возможным. Более того, целые народы имеют прямо противоположные нравственные начала. "Я легко допускаю, - пишет Локк, - что существует большое число мнений, которые принимаются и усваиваются как первые и неоспоримые принципы людьми различных стран, воспитаний и характеров; многие из них не могут быть истинными как из-за их нелепости, так и из-за взаимной противоположности. Тем не менее все эти положения, как бы неразумны они ни были, считаются в разных местах столь священными, что даже здравомыслящие в других отношениях люди скорее расстанутся с жизнью и всем самым дорогим для себя, чем позволят себе и другим усомниться в их истинности" [2].

Все без исключения идеи, делает вывод Локк, имеют совсем иную природу, иное происхождение. От внешних предметов при помощи органов чувств наш ум получает различные ощущения и восприятия (желтое, горячее, мягкое, горькое). Внутреннее действие ума, или "внутреннее чувство", - Локк называет его рефлексией - доставляет идеи нашему разуму. Никаких других источников происхождения идей, кроме ощущений и действий ума, полагает он, не имеется.

Разногласия между Лейбницем и Локком по данному вопросу касались и вопроса о том, можно ли нашу душу до начала знания уподобить чистой доске, на которой еще ничего не написано? Локк давал утвердительный ответ на поставленный вопрос. Иной позиции придерживается Лейбниц: душа не является пустой доской, в ней внутренне содержатся основные принципы, общие понятия. Они находятся там до начала познания чего бы то ни было, в том числе самой души, поэтому они не могут не быть врожденными. В душе существуют вечные законы разума, считает Лейбниц, но обнаружить их не так просто, для этого требуется внимание и определенные умственные усилия. Разум способен уловить необходимые связи и в соответствии с ними установить надежные правила, которые в свою очередь дадут возможность предсказывать события и явления, не фиксируемые в настоящее время органами чувств, чем, собственно, и отличается деятельность человека от действий животных.

Восприятия дают нам лишь частный случай, "индивидуальную истину". И на основе даже очень большого числа примеров и их обобщения при помощи абстракции (как это предполагал Локк), по мнению Лейбница, нельзя получить общего понятия, в несомненной адекватности которого мы были бы абсолютно уверены.

Согласно Лейбницу, душа и тело живут и действуют каждое по своим законам, но тем не менее "одно повинуется другому, насколько это требуется". Гармония души и тела предустановлена первоначальной субстанцией, носительницей общих свойств и способностей души и тела. Вся Вселенная воздействует на нашу душу, целое действует на свою составляющую часть, и вся Вселенная целиком отражается в своей части, но с различной степенью точности в каждой из них. Вселенная представляет собой бесконечную совокупность ве-

щей, каждая из которых наделена способностью к восприятию и может быть уподоблена живому существу, имеющему душу и тело. Каждое такое существо

уникально, имеет свой духовный мир, свой мир знания о целом, и в то же время все они вместе составляют гармоническое единство, предустановленное самой природой. Природа предопределила одинаковые для этих существ способности, которые делают возможным понимание их друг другом.

Каждое из конкретных восприятий состоит из множества незаметных для чувств микровосприятий, из незаметного (неощущаемого) складывается заметное (явно ощущаемое). Существует как бы "порог" восприятия: до некоторых пор мы не ощущаем и не осознаем воздействия вещей на наши души. Когда же наступает осознание действия вещи и возникает восприятие, последнее есть уже не непосредственное знание, а абстракция, результат медленного и незаметного накопления микровосприятий. Никакого скачка не происходит, а осуществляется плавный и незаметный для нас рост одного и того же ощущения. Лейбниц, разумеется, не против абстракций, наоборот, он отмечает, что "абстракция сама по себе не является ошибкой, лишь бы только помнили, что то, от чего отвлекаются, все же существует". А существует то, что недоступно чувствам, и так как имеются (и по Локку, и по Лейбницу) только два источника познания - чувства и рефлексия (разум), - то, значит, в душе присутствуют неосознанные (врожденные) идеи, направляющие незаметные восприятия. Деятельностью души управляют врожденные принципы.

Лейбниц выдвигает положение о том, что природа не делает скачков - так называемый закон непрерывности. Идеи Лейбница, как известно, вплотную подводили к открытию бесконечно малой величины и обоснованию дифференциального исчисления в математике. Бесконечно малая величина не есть ничто, но в то же время она и не является чем-то определенным; только в предельном случае выполнения определенной функции может быть прояснена ее роль: микровосприятия (бесконечно малые величины) плавно преобразуются в качественно ощущаемое восприятие, доступное для наших "грубых" органов чувств. Но ведь фиксация такого восприятия была незаметным образом подготовлена деятельностью нашей души, не органов чувств, а врожденными механизмами, неосознаваемыми мыслительными факторами, следовательно, душа до воздействия на нее предметов внешнего мира не была пустой.

Подводя итог, нужно отметить, что критика Локком теории врожденных идей не является ее голым отрицанием, а направлена на опровержение ее оснований. Движение критической мысли британского материалиста идет в трех направлениях.

Во-первых, врожденность идей и их всеобщность - это разные понятия. Даже если доказана всеобщность какой-либо идеи, отсюда еще не следует заключения о ее врожденности. Во-вторых, подверга-

ется критике сама всеобщность путем приведения примеров, ее опровергающих. В-третьих, Локк анализирует свойства "быть разумным" и "быть понятным": если исходить из того, что находящееся в разуме должно быть понятным, то врожденная идея должна быть понятной. Дальнейший ход мысли, по Локку, приводит к следующему выводу: "Так как истины, приобретенные разумом, тоже понятны, то между врожденными и приобретенными идеями нет в этом отношении никакой разницы".

Важно напомнить, что спор о природе врожденных идей опирается на разное толкование центрального понятия обоих мыслителей - понятия абстракции. По Локку, необходимые истины и общие понятия получаются в результате рассмотрения большого числа сходных индивидуальных истин, частных примеров и отвлечения (абстрагирования) от несущественных признаков. Обобщение на основе абстрагирования и дает то, что называют общей идеей. По Лейбницу, наоборот, необходимые истины и общие понятия не должны зависеть от частных примеров и от показаний органов чувств. Чувства, конечно, выполняют свою функцию, но она сводится лишь к первоначальному "толчку". Они лишь заставляют задуматься над возможностью обобщения. Абстракция подготавливается незаметной деятельностью души, работой ее врожденного механизма.

Так, использование одного и того же термина приводит к разным результатам. У Локка абстракция доказывает отсутствие врожденных идей, а у Лейбница, наоборот, - их наличие.

Следует подчеркнуть, что, по Лейбницу, душа и тело не противостоят друг другу, а находятся в гармонии, которая обеспечена первоначальной субстанцией, являющейся носительницей общих свойств души и тела. Этот вид гармонии души и тела Лейбниц называет предустановленной гармонией. Все души сходны, так как по своей природе имеют общую причину. Именно поэтому они понимают друг друга. Знание, которым они располагают, может на этом основании считаться интерсубъективным. Скептические нотки в таком рассуждении уловить очень трудно.

§ 3. ЭМПИРИЗМ ИЛИ РАЦИОНАЛИЗМ?

Самой трудной для обеих рассматриваемых концепций оказалась проблема природы и происхождения нечувственных элементов сознания - общих идей и объяснения факта бесспорного их наличия в составе знания.

Как решают эту проблему рационалисты? Они обращаются к учению о врожденных свойствах нашего сознания. Многие нечувственные элементы сознания, по их мнению, возникают из свойств самого сознания. Оно существует как самостоятельный мир и может без обращения к внешнему миру и опыту конструировать идеи причинности, времени, субстанции, пространства и пр.

Следовательно, возможно адекватное знание о мире: условия для него возникают внутри человеческого сознания, и источником такого знания является рациональная деятельность познающего субъекта - его рассудочная способность чисто логическим способом извлекать из содержания общих идей все знание о внешнем мире. Результаты же знания в силу тождества бытия и мышления приписываются внешним объектам.

Основной вывод эмпирической теории познания прямо противоположен рационализму. Условия возникновения знания находятся вне субъекта познания, основным источником познания являются ощущения, само же знание есть результат обработки материалов, поставляемых органами чувств. Разум, конечно, участвует в обработке чувственных данных, но он не прибавляет к знанию ничего нового.

Ни та, ни другая из рассмотренных моделей теории познания не обладает решающими преимуществами, но в них обозначены самые болевые точки гносеологической проблематики и подготовлена почва для возникновения синтетических концепций.

§ 4. ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ ИММАНУИЛА КАНТА

Крупнейший философ, основатель немецкой классической философии, Иммануил Кант оказал огромное влияние на последующее развитие мировой философской мысли. Актуальность его идей не утрачена и для нашего времени. Можно считать, что Кант подвел итог предшествующему развитию философии и во многом определил ее проблематику в дальнейшем. Особенно это касается теории познания.

Кант исходит из различения чистого и эмпирического познания. Всякое познание начинается с опыта. Внешние предметы лишь воздействуют на наши органы чувств, пробуждая к жизни познавательные способности человека. Рассудок связывает, сравнивает, синтезирует или анализирует полученные представления, перерабатывает чувственное впечатление в познание. Такое познание Кант называет опытом, познание по времени не может предшествовать опыту. Оно начинается с опыта [3].

Следует особо подчеркнуть, что познание, по Канту, только лишь начинается с опыта, но полностью из него не происходит. Это положение существенно отличает его теорию познания от концепции эмпиризма. Материал органов чувств дает лишь первоначальный толчок. Наши познавательные способности прибавляют нечто от себя. Следовательно, знание имеет тенденцию к обособлению, оно в известной мере не зависит от чувственного материала, может существовать самостоятельно. Так возникает представление о чистом знании, которое может быть названо также теоретическим. Разделение знания

на теоретическое и эмпирическое имело очень большие последствия. На этом разделении основывались многие методологические программы вплоть до настоящего времени.

Дадим определение основных терминов, которые используются Кантом и фактически им были впервые введены.

Апостериорное знание - совокупность суждений, каждое из которых зависит от опыта. Содержание апостериорных суждений основывается на чувственном материале. Истинность таких суждений зависит от степени их соответствия действительности, которая отражена при помощи органов чувств человека со всеми вытекающими отсюда последствиями.

Априорное знание - совокупность суждений, которые, в отличие от апостериорных, не зависят от опыта. Только такое знание обладает признаками необходимости, всеобщности и доказательности. Априорные суждения являются достоверными.

Здесь невольно возникает желание сравнить априорное и апостериорное знание с истинами разума и истинами факта Лейбница [4]. Априорное знание, так же как истины разума, является необходимым, а апостериорное знание аналогично истинам факта имеет случайный характер. Поэтому Кант в дальнейшем опирается на априорное знание, именно оно должно придать научным положениям достоверный характер.

Большое значение в теории познания Канта приобретает различение аналитических и синтетических суждений. Аналитические суждения не могут ничего прибавить нового в нашем знании, так как предикат в таких суждениях составляет часть содержания субъекта. Синтетические суждения, наоборот, способны давать новое знание, нести новую информацию.

Принципиальной основой всех теоретических наук являются априорные синтетические суждения, и главной задачей философии в связи с этим становится вопрос об

обосновании их возможности. Ответить на такой вопрос - значит объяснить, какие бывают источники знания, виды знания и каковы границы применимости познавательных способностей в каждом виде знания.

Кант выделяет три вида знания: математику, естествознание и теоретическую философию (метафизику) - и формулирует соответственно вопросы: "Как возможна чистая математика?", "Как возможно чистое естествознание?" и "Как возможна метафизика как наука?". Разумеется, Кант не ставит под сомнение реальное существование этих разделов знания. Даже метафизика, по его мнению, есть "вид знания" и его "надо рассматривать в известном смысле как данный: метафизика существует если не как наука, то, во всяком случае, как природная склонность [человека] (metaphysika naturalis). В самом деле, человеческий разум в силу собственной потребности, а вовсе не побуждаемый одной только суетностью всезнайства, неудержимо доходит до таких вопросов, на которые не могут дать ответ

никакое опытное применение разума и заимствованные отсюда принципы: поэтому у всех людей, как только разум у них расширяется до спекуляции, действительно всегда была и будет какая-нибудь метафизика. А потому и относительно нее следует поставить вопрос: как возможна метафизика в качестве природной склонности, т.е. из природы человеческого разума возникают вопросы, которые чистый разум задает себе и на которые, побуждаемый собственной потребностью, он пытается, насколько может, дать ответ?" [5]

Чтобы подойти к обсуждению названных вопросов, мы должны понять кантовское различие между явлениями и вещами в себе. Следует обратить внимание, что до Канта такого различия не делалось. Под явлениями обычно понималась совокупность предметов и процессов нашего опыта, за пределами которой находятся предметы, не попавшие в поле нашего внимания. Последние составляют действительность, познавательно нами не освоенную - огромный, чуждый, неизвестный мир. Такие представления служили основой, как мы уже отмечали, для наивных форм скептицизма, а в общественной жизни приводили к возникновению религиозно-мистических воззрений.

Специфика подхода Канта заключается в том, что, согласно его теории, один и тот же объект нашей познавательной установки может оказаться и познаваемым, и принципиально непознаваемым. Как это возможно? Любой предмет (и это следует особо подчеркнуть) существует безотносительно к познающему его человеку, независимо от него, как вещь сама по себе. Когда человек направляет на него свое внимание, тот становится объектом чувственного созерцания, "и, стало быть, мы можем познавать предмет не как вещь, существующую саму по себе, а лишь постольку, поскольку он объект чувственного созерцания, т.е. как явление" [6].

В предмете познания выделяется то, что Кант называет объектом чувственного созерцания, и взаимодействие между ним и органами чувств приводит к появлению особых сущностей, которые и суть собственно явления, наши представления. Это особый предметный мир, мыслимый на основе единства категорий, субъективная реальность, мир результатов чувственных восприятий. А что же такое сам "объект чувственного созерцания"? Это некий трансцендентальный объект, обладающий единственным свойством: возможностью вступать в соприкосновение с нашими органами чувств; это то, что составляет объективную реальность, мир умопостигаемый, его можно лишь мыслить, в него входят предметы нечувственного созерцания. Трансцендентальный объект "обозначает лишь нечто = x, о котором мы ничего не знаем и вообще ничего знать не можем" [7], он может быть лишь соотнесен с единством внутреннего самосознания при образовании понятий, может служить основой, обеспечивать единство многообразных воспринимаемых свойств вещи, обеспечивать и закреплять устойчивость понятия о вещи. Трансцендентальный объект не может быть даже представлен без отношения к чувственным дан-

ным, так как в противном случае его нельзя было бы и мыслить. Это "не предмет познания сам по себе, а только представление о явлениях в виде понятия о предмете вообще, определяемом посредством многообразного в явлении" [8].

Таким образом, любой предмет познания раздваивается на явление и вещь в себе. Совокупность явлений составляет чувственно воспринимаемый мир, а совокупность вещей в себе - мир, не воспринимаемый органами чувств. Каждый из этих миров не только дан нашему сознанию неодинаковым способом, но и имеет разное познавательное значение. Мир вещей в себе недоступен для опытного познания, его "жители" - предметы рассудка, а раз так, то "основной вопрос состоит в том, что и насколько может быть познано рассудком и разумом независимо от всякого опыта" [9]. Наше эмпирическое познание непрерывно прогрессирует, доставляет нам все более углубленное знание о мире, но каков бы ни был этот прогресс, он нисколько не приближает нас к знанию вещей в себе, которые остаются недоступными для чувственных форм восприятия и познаются лишь как объекты чувственного созерцания, как явления. Вместе с тем явление и вещь в себе нельзя представить независимыми друг от друга. Различие явлений и вещей в себе сделано Кантом для того, чтобы очертить круг познавательных возможностей человека. В этот круг входят одни только предметы опыта. Но "у нас всегда остается возможность, если не познавать, то, по крайней мере, мыслить эти предметы так же, как вещи сами по себе. Ведь в противном случае мы пришли бы к бессмысленному утверждению, будто явление существует без того, что является" [10].

Подчеркнем, что понятие вещи в себе "есть только демаркационное понятие, служащее для ограничений притязаний чувственности и потому имеющее только негативное применение" [11]. Но без него нельзя обойтись, так как чувственный материал не с чем будет связывать. Непознаваемый мир вещей в себе и его реальное существование побуждают познавательное любопытство и стимулируют выдвижение познавательных гипотез. Вещь в себе можно уподобить некоторому субстанциальному началу, невидимому, недоступному для органов чувств, но тем не менее являющемуся необходимым носителем потенциальных "раздражителей" чувственности. В этом состоит положительный смысл вещи в себе. Иными словами, предметы предстают нашему рассудку так, как они существуют (вещи в себе), а нашей чувственности - так, как они являются (явления), т.е. в качестве предметов опыта. Понятия явления и вещи в себе характеризуют познавательные возможности человека.

Учение о познавательных способностях Кант основывает на схеме поступательного получения знания: чувства - рассудок - разум.

Новизна кантовского учения о познавательных способностях заключалась в том, что он ввел рассудок - третий источник познания - наряду с чувственностью и разумом.

243

Чувственность есть способность к ощущениям, реализация которой дает богатый материал наглядных представлений. Но сами по себе эти представления не являются знанием, поскольку они разрозненны, не оформлены и не всеобщи. Рассудок вносит единство в это многообразие, по определенным правилам он синтезирует представления и как бы раскладывает их по соответствующим отсекам на основе имеющихся категорий. Такое упорядочивание и синтез связаны, в частности, с использованием априорных форм чувственности, которыми являются пространство и время. Пространство - априорная форма внешнего созерцания, а время - априорная форма внутреннего созерцания. Именно они обеспечивают рассудочному синтезу всеобщность и необходимость суждений. По Канту, любое знание представляет собой совокупность суждений, а априорные синтетические суждения являются его самой существенной частью.

Однако рассудок, активно преобразуя и сортируя эмпирический материал, "не только ничего не знает о границах своей компетенции, но и не хочет знать". Рассудок стремится к расширению своей компетенции, стремится проникнуть за пределы возможного опыта (единственно для него разрешенного), стать своеобразным "законодателем" для природы, источником ее законов. "Следовательно, - писал Кант, - мы сами вносим порядок и закономерность в явления, называемые нами природой, и их нельзя было бы найти в явлениях, если бы мы или природа нашей

души не вложили их первоначально" [12]. Так возникают трансцендентальные - находящиеся за пределами возможного опыта - иллюзии. Но "источником трансцендентальной иллюзии является не рассудок, но разум. Состоит иллюзия в сверхопытном расширении рассудка, однако к этому расширению рассудок побуждается не сам собою, но повинуясь руководству и требованиям разума" [13]. Обуздывать произвол рассудка, придавая ему принципиальные правила его деятельности, - не единственная обязанность разума. Разум содержит абсолютные принципы, которые он ниоткуда не заимствует и из которых могут проистекать все остальные понятия. Он включает аппарат дедукции. Подставляя в качестве большей посылки силлогизма знание, основанное на абсолютных принципах, мы получаем все остальное знание. Но поскольку на рассудочном уровне знание лишь формально упорядочено и всеобще, существует возможность ошибки (иллюзии знания). Заметим, что это ошибка не логического характера (правила логики соблюдены): рассудок может синтезировать ошибки чувственного восприятия, представляя их в формально правильных структурах.

Большое значение в деятельности разума имеют категории. Это - предельные понятия, понятия о предметах вообще. Они делают созерцание предмета конкретным и создают возможность высказывать о нем суждения. Категория фактически делает возможным эмпирическое созерцание предмета в опыте, подводя под многообразное в созерцании объединяющую основу, которая и служит принципом

образования конкретного понятия о созерцаемом предмете. Кроме того, категория не позволяет делать предметом созерцания любую структурную часть суждения. С точки зрения традиционной логики простое суждение (элементарная часть рассудочной деятельности) состоит из субъекта и предиката. Операция обращения суждений позволяет менять местами субъект и предикат, что, в свою очередь, должно привести к изменению предмета мысли, перенесению мысленной установки на другую сущность. Например, по правилам логики из суждения "Все люди имеют мягкую мочку уха" следует суждение "Некоторые существа, имеющие мягкую мочку уха, суть люди". В первом суждении понятие "существа, имеющие мягкую мочку уха" является предикатом, в нем мыслится признак предмета мысли (человека). Во втором суждении это же понятие становится субъектом и претендует на роль самостоятельного предмета мысли. Но категория субстанции не дает возможности мыслить признаки как предметы, ибо как раз, наоборот, предметы являются носителями признаков.

Отсюда, разумеется, не следует, что логические операции (в частности, обращение суждений) бесполезны. Они дают нам возможность посмотреть на мыслимые сущности с разных сторон, раскрыть их содержание, уточняют мысль. Просто надо всегда иметь в виду, что суждение второго типа выводное, зависимое от тех посылок, из которых оно получено по правилам логики. Разберем еще один пример. Рассмотрим суждение "Роза - красная". Конкретная роза может быть объектом созерцания, а краснота - не может. "Быть красным" - это свойство нашего представления, субъективное качество (оно зависит от устройства человеческого организма: собаки, например, воспринимают мир в черно-белом изображении, поэтому для них роза не может быть красной). Связь между эмпирическим созерцанием (содержанием знания) и категориальными априорными формами синтезируется в понятии. "Быть красным" - это признак, входящий в содержание понятия розы.

Познавательная деятельность невозможна без ощущений и категорий. Знание - это человеческий способ представления мира. Оно не может не зависеть от природы человеческих познавательных способностей. Существенно, что категории - это независимые от эмпирического материала сущности, они представляют собой чистые формы. Знание становится самим собой, когда ощущения "вливаются" в определенные формы и их синтез приводит к образованию понятий, основных "клеточек" знания. Категории - это понятия нашего рассудка, который подводит опытный материал, чувственные данные под категории, оформляет чувственность. Категории - это априорные формы рассудочной деятельности, условия возможного опытного познания.

Категории нельзя вывести эмпирическим, опытным путем из наблюдений над природой, которая дана нам как совокупность явлений. Даже более того, категории и разум устанавливают, как мы уже

отметили, законы явлениям. И вот здесь возникает вопрос, который Кант называет загадкой: "Каким образом категории могут a priori определить связь многообразного в природе, не выводя эту связь из природы?" Кант решает эту загадку, исходя из определения (т.е. из принятого им понимания) явления и вещи в себе. Законы существуют только в отношении к субъекту, рассудок, действующий на основе категорий, способен вскрывать закономерности в явлениях. Вещи в себе, со свойственными им закономерностями, существуют независимо от субъекта. Явления лишь представляют вещи в себе в сознании субъекта. Рассудок и способность воображения перерабатывают многообразие чувственного опыта. Но эта переработка происходит через сетку категорий. Поэтому о вещах в себе мы ничего не знаем. Наше знание есть проявление вещей в себе, специфическим образом полученное при помощи высших познавательных способностей. Оно представляет собой интеллектуальный синтез рассудка и чувственности.

Изложенные выше принципы понимания процесса познания позволили Канту, исходя из общефилософских и гносеологических предпосылок, выдвинуть оригинальное представление о сущности науки. Он ставит следующие базовые вопросы: "Что такое наука вообще?", "Как возможна наука?", "Как она возможна принципиально, а не как совокупность точек зрения?", "Что можно считать идеалом научного знания, если таковой существует?", "Какова роль априорных синтетических суждений в науке?".

Кант полагает, что началом подлинной науки как чистого знания является революция в способе научного мышления. В дореволюционный период существуют лишь разрозненные приемы, отдаленно напоминающие научное исследование. Вряд ли можно назвать ученым человека, научившегося вычислять площадь земельных участков, какими бы большими и сложными по конфигурации они ни были, или открывшего арифметический счет и даже десятичную систему чисел. Открытия определенных систем мер, принципов измерения и т.п. характеризуют человека умелого и нисколько не приближают к теоретическим проблемам. Исследование становится научным тогда, когда в нем особое значение приобретает разум. Осознание роли разума при возникновении науки хорошо видно из постановки следующей дилеммы. Должен ли разум лишь обрабатывать случайно полученные опытные данные (плестись в хвосте эмпирических фактов) или его назначение - определять направление опытных исследований?

Исследование начинается тогда, когда субъект вступает в познавательные отношения с природой. Человек относится к миру через свои познавательные способности, он не может воспринимать мир так, как он существует. Законы и принципы рациональной и чувственно-созерцательной деятельности предопределяют, что человек может найти в природе. Это не значит, что он находит в природе такие законы, которые имеются до познания в разуме; но это зна-

чит, что субъективный фактор активно организует наше познание. Единство восприятий субъекта, созерцающего объект, обеспечивается единством внутреннего самосознания. Предметы опытного познания должны сообразовываться с нашим сознанием, нашими понятиями, которые не просто соответствуют предметам. Разум - это не зеркало, бесстрастно отражающее внешний мир, а устройство, которое активно берет из внешнего мира то, что в состоянии взять.

Если бы все истины науки и разума оценивались на основании соответствия их действительности, то совершенно необъяснимым оказался бы факт происхождения нового знания. Откуда оно берется? Если оно возникает из обобщения опытных данных (наших представлений), то принцип соответствия знания действительности не нужен. Единственное, что требовалось бы в этом случае, - это обоснование логического способа перехода от частных фактов к общим положениям. Этот способ известен давно, и называется он индукцией. Но индукция не дает достоверного вывода. Еще до Канта знаменитый английский философ Д. Юм показал, что индуктивные выводы опираются на привычку. Здесь нужно обратить внимание на то, что логический (рационально-рассудочный) способ получения нового знания по своей

природе (как опирающийся на привычку) оказывается алогичным, иррациональным. Именно здесь встает знаменитая проблема оправдания индукции, которая до сих пор не решена, и с тех позиций, с которых ее пытались решить, решена быть не может. Индукция дает знание эмпирического характера, недаром выводное индуктивное знание получило название эмпирических законов. В то же время бесспорным фактом является существования в нашем знании априорных истин. Если опираться на принципы соответствия и индукции, то достоверность таких суждений является весьма проблематичной.

Итак, если знание не получается в результате воздействия внешнего мира на человека (на его познавательные способности), то остается принять, казалось бы, совершенно невероятное предположение о том, что знание есть результат воздействия познающего субъекта на внешний мир. Здесь следует иметь в виду, что многие вещи определяются нашей привычкой, которая в определенный момент становится бессознательным регулятором человеческого поведения, включая познавательное отношение к миру. Создается определенная традиция. Выход за ее пределы связан с тем, что и называет Кант революцией в способе научного мышления. В теории познания такой революцией было принятие точки зрения, что знание есть результат воздействия человека на внешний мир. Законы разума подчиняют природу. Законы разума, рассудка и чувственности обусловливают то, что человек, следуя этим законам, в состоянии взять у природы. За пределами его познавательных способностей лежит некое X, о котором мы ничего не можем знать. В таком случае происхождение априорных суждений совершенно ясно: они суть продукты деятельности разума.

247

Бурный прогресс в развитии научного знания наступил тогда, когда было осознано, что предметы опыта должны сообразовываться с нашими понятиями. Теоретическое познание может развиваться независимо от предметов опытного мира, т.е. априорно. Наука должна идти впереди эмпирической практики. В практике человек лишь использует, применяет или проверяет уже полученное знание. За опытом остается право корректировать теорию вплоть до ее опровержения.

Именно такое понимание научного мышления - как сферы, в которой доказательства основаны на принимаемых a priori аксиомах и понятиях как конструктах разума, - привело к возникновению чистой математики.

Полезно знать эволюцию взглядов на понимание аксиомы как априорного положения. В основе изменения представлений о природе аксиомы лежит постепенное разрушение связи очевидности как принципа принятия аксиомы со здравым смыслом. С самого начала аксиомы понимались как положения, очевидно истинные и потому не требующие никакого доказательства и не нуждающиеся в опытной проверке. Таковыми, например, считались исходные положения геометрии Евклида. Однако дальнейшее развитие науки ясно показало, что некоторые положения неевклидовой геометрии, в частности, что "через одну точку, лежащую вне данной прямой, можно провести бесконечное множество прямых, параллельных данной" и "через одну точку, лежащую вне данной прямой, нельзя провести ни одной прямой, параллельной данной", являются далеко не очевидными. Более того, если мы будем считать, что в основе свойств реальных пространства и времени лежат принципы геометрии Евклида, то указанные положения должны с необходимостью оказаться ложными. Но было доказано, что замена обычного постулата о параллельных прямых на постулаты, предлагающие иное понимание пространства, приводит к теоретическим системам, которые внутренне непротиворечивы, а это один из основных признаков теории. Для таких систем были найдены интерпретации, опирающиеся на измененное понятие плоскости и позволяющие говорить об истинности таких необычных утверждений в определенных моделях. Возникновение неевклидовых геометрий стимулировало новую постановку вопросов о природе реальных пространства и времени. На самом деле, устроен ли наш мир так, что он имеет три измерения, что время имеет только линейную направленность от прошлого к будущему, а геометрия Евклида соответствует реальным свойствам мира, в котором мы живем? Действительно, никакой повседневный практический опыт не может дать нам свидетельств в пользу существования искривленного пространства, ветвящегося времени, начала или бесконечности времени и т.п., а традиция

(привычка и основанный на ней здравый смысл) создала устойчивое мнение, что геометрия Евклида и есть геометрия нашей действительности.

248

Еще одним показательным примером является открытие бесконечно малых величин. Они, как известно, привели к возникновению дифференциального и интегрального исчислений, и значительно позже вдруг с удивлением обнаружили, что эти разделы математики можно с успехом применять на практике; тогда собственно и возникает прикладная математика.

Обсуждение вопроса о том, как совершался революционный слом стиля мышления в естествознании, обычно начинается с рассмотрения примера о коперниканском перевороте. Здесь нужно подчеркнуть, что гипотеза Коперника является априорным предположением, которое было выдвинуто раньше, чем эмпирически подтверждено. С этого момента начинается преобразование способа научного мышления в естествознании.

Революционному перевороту в стиле мышления в области естествознания способствовали также открытия Галилея (1564-1642). Он высказал гипотезы о единстве земных и небесных явлений, об относительности движения, сформулировал идею инерции, закон свободного падения тел и принцип материальной субстанции, которая является единой основой природы. Его идея о том, что вторичные качества не обладают субстанциональными свойствами и принадлежат субъективному миру, вплотную подводила к понятию объективной истины. Значимость вторичных качеств в познании следует учитывать наряду с любыми свойствами познающего субъекта, которые наслаиваются на объективную истину и "затемняют" ее.

Цель науки состоит в отыскании причин явлений, в поисках и раскрытии их внутренней необходимости, а не в бесцельном (неорганизованном, случайном) собирании и описании фактов. Галилей считал, что понимание причин ценится значительно выше, чем добывание эмпирических фактов, даже неоднократно подтверждающихся опытом. Опыт является исходным пунктом познания природы, началом науки. Но мир настолько богат, что мы не в состоянии знать о нем все. Количество познанного человеком ничтожно по сравнению с неизмеримым богатством природы, которое остается неизвестным. И если бы опыт был единственным источником познания, то человек никогда не смог бы знать больше, чем позволяют ему способности органов чувств. Поэтому Галилей с полной уверенностью утверждал, что "человеческий разум познает некоторые истины столь совершенно и с такой абсолютной достоверностью, какую имеет сама природа" [14]. Разум в определенном смысле имеет приоритет перед опытным познанием.

Поддерживают и закрепляют новое понимание принципов познания природы и открытые И. Кеплером (1571-1613) законы движения планет. В том, что эти законы имеют априорный синтетический характер, убеждает нас следующий факт. Второй закон движения планет (каждая планета движется в плоскости, проходящей через центр Солнца, причем радиус-вектор планеты в равные промежутки вре-

249

мени описывает равные площади) был открыт Кеплером без знания физических причин его действия. Он мог лишь высказать гипотезу о силе притяжения Солнца. Важно, что законы Кеплера явились результатом теоретических усилий, хотя и основывались на эмпирических фактах, в частности, на результатах наблюдений за планетой Юпитер, которые нельзя было объяснить теми теоретическими средствами, которые существовали до открытия Кеплера. Иногда законы Кеплера называют эмпирическими законами, что не совсем точно, так как они относились к любой планете Солнечной системы и сводились к задаче двух тел, т.е. не учитывали возмущений, вносимых в их взаимодействие со стороны других небесных тел.

Описанные нами достижения в области естественных наук были известны Канту. Именно они позволили ему сделать следующий вывод: "Разум должен подходить к

природе, с одной стороны, со своими принципами, лишь сообразно с которыми согласующиеся между собой явления и могут иметь силу законов, и, с другой стороны, с экспериментами, придуманными сообразно этим принципам для того, чтобы черпать из природы знания, но не как школьник, которому учитель подсказывает все, что он хочет, а как судья, заставляющий свидетеля отвечать на поставленные им вопросы" [15].

Рассматривая в этом контексте состояние предшествующей ему философии, Кант приходит к выводу, что она не является наукой, в лучшем случае ее можно назвать "природной склонностью человека". К такому заключению Кант приходит, исходя из выработанного им идеала научности. Это так называемая аподиктическая наука, которая обладает следующими основными признаками: доказательностью, всеобщностью и необходимостью, - т.е. является "строгой наукой". Пока такой метафизики не существует, что, собственно, и породило недоверие к ней и скептицизм. Предшествующую метафизику Кант отвергает, считая, что некритичность и догматизм - главные причины ее исторических неудач. Реформирование метафизики в духе критицизма - главная и единственная задача всей философии. Только критическое рассмотрение философии приведет к выявлению ее специфической природы и сделает возможным приближение к идеалу научного знания. Метафизическое знание - это особый тип априорного знания. Метафизика не может иметь эмпирических источников. Она рассматривает общее всегда посредством понятий (абстрактно) в отличие от математики, которая тоже исследует общее, но в единичном созерцании (конкретно), правда, с помощью чистого априорного представления.

§ 5. СИНТЕТИЧЕСКАЯ МОДЕЛЬ ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ

Все рассмотренные выше концепции исходили из деления философского знания на метафизику и практическую философию. Метафизика представляла собой то, что мы сейчас бы назвали теорети-

ческой философией. И теория познания строилась как ее основной раздел. При этом подразумевали главным образом научное познание, которое в свою очередь было ориентировано на находящиеся на подъеме естественные и математические науки. Такая ситуация предопределила специфическое понимание опыта в теориях познания такого типа. По сути дела неявным образом предполагалось, что опыт связан только с эмпирическими фактами. В этом случае оставалась совсем вне зоны внимания гигантская область подлинного человеческого жизненного опыта. Совсем не учитывалось, что человек кроме науки живет в мире искусства, нравственных представлений, религиозных переживаний, правовых построений, политических страстей. Более того, многие представители сциентистски ориентированных гносеологий категорически заявили, что вся гуманитарная сфера не является

наукой. Да и чего можно было ожидать от сторонников теории познания, субъектом которой являлось существо, в "жилах которого вместо живой крови течет разжиженный сок разума" (В. Дильтей).

Здания таких теорий познания пошатнулись, когда было показано, что даже, казалось бы, самые достоверные основы их - эмпирические факты - не являются по своей сути эмпирическими. Следовательно, даже в естественнонаучном познании не обойтись без интерпретации, причем долю рационального здесь нельзя определить с помощью наблюдения и эксперимента. И метод интерпретации оказывается существенно необходимым для постижения смысла тех образований, в структуру которых вошли эмпирические факты-абстракции. Оказалось, что эмпирические опытные факты (свидетельства органов чувств, показания приборов), даже элементарные, не являются созерцательно очевидными и их описания, соответственно, не могут быть элементарными, абсолютно надежными основаниями знания ("протокольными предложениями"). Их самих требуется понять, истолковать. Таким образом, для естествознания, как и для любого познания, важной оказалась языковая соотнесенность понимания со смыслом эмпирических данных. Это открытие помогло обнаружить "момент понимания во всяком познании мира и тем самым подтвердить универсальность герменевтики" [16]. В то же время выявилась и несостоятельность применения классических теорий познания в области гуманитарных наук.

Гуманитарные науки имеют единую предметную область, которую можно для удобства условно обозначить как текст. "Текст - первичная данность (реальность) и исходная точка всякой гуманитарной дисциплины. Конгломерат разнородных знаний и методов, называемых филологией, лингвистикой, литературоведением, науковедением и т.п." [17].

Познание здесь связано с пониманием, постижением смысла, интерпретацией. Интерпретация в данном случае - это ответы на огромное количество вопросов, которые ставятся по поводу трактуемых текстов. Непрерывный диалог лежит в основе такой интерпрета-

ции. "Точные науки - это монологическая форма знания: интеллект созерцает вещь и высказывается о ней. Здесь только один субъект - познающий (созерцающий) и говорящий (высказывающийся). Ему противостоит только безгласная вещь. Любой объект знания (в том числе человек) может быть воспринят как вещь. Но субъект как таковой не может восприниматься и изучаться как вещь, ибо как субъект он не может, оставаясь субъектом, стать безгласным, следовательно, познание его может быть только диалогическим" [18].

Гуманитарное познание имеет принципиально системный характер. Отдельные гуманитарные (исторические, текстологические, философские и т.п.) факты мало что значат и тем более мало что могут объяснить. А объяснение - главная задача любого знания, стремящегося к высокой степени теоретичности и доказательности. С успехом можно использовать факты только объясненные, для чего важна вся система, в которую они входят, с учетом исторических и в целом общественных обстоятельств. Науки о природе и науки о духе - это две половины одного человеческого интеллектуального глобуса (В. Дильтей), граница между ними достаточно неопределенна, особенно если мы будем искать ее в предметной области. Различие между ними обнаруживается по преимуществу в методах познания.

Заметим, что как среди естественных, так и среди гуманитарных наук различаются науки теоретические и прикладные. Так, например, по отношению к философии уже у Аристотеля и Платона мы обнаруживаем четкое употребление термина "теория". Философия у них была теоретическим знанием в отличие от, например, педагогики и риторики, которые считались знанием прикладным. Так понимается теоретическое и Кантом. У него теоретическое фигурирует как необходимо присущая подлинной науке форма знания, она фактически существует и в науке, и в философии.

Сущностью всех гносеологических вопросов является проблема понимания как постижения смысла. Поэтому в теорию познания следует ввести вопрос об отношении особого типа бытия - познающего разума - к другим видам бытия: нравственного,

религиозного, эстетического, общественного. Необходимо восстановить прерванную традицию и утраченный авторитет философии и гуманитарных наук.

Анализом понимания, как мы уже отмечали, занимается герменевтика, которая издавна представляла собой искусство интерпретационной деятельности. Она отвечает на вопрос: "Как возможно понимание?", ее фундаментальным априорным понятием является "смысл". Именно смысл в герменевтике - цель постижения. Анализом смысла и методов его получения занимается феноменология, которая в свою очередь считала интуитивно ясным понятие "понимание" и игнорировала его анализ. Синтез этих двух концепций позволяет устранить неполноту их методик и исторически приводит к образованию новой дисциплины - герменевтической феноменологии.

252

Согласно последней, принципиальными основаниями понимания как акта познавательной деятельности являются филологический, исторический и психологический методы, объединяемые обычно под названием "исторический подход", который можно выделить в особый раздел знания, описывающий условия понимающей деятельности. Условия понимания образуют контекст, в котором "живет" анализируемый текст. Контекст воссоздается при помощи филологической, исторической и психологической интерпретаций на основании герменевтики и критики. Так, понимаемая герменевтика, синтетически слитая с феноменологией, не является простым собранием практических правил и советов для толкования текстов, а претендует на научное исследование и развитие законов понимания. Философской задачей герменевтики становится анализ самого акта понимания, целью герменевтического метода - понимание смысла текста в его социокультурном контексте. Феноменология же помогает вскрыть объективный смысл исследуемого явления. Теория познания, опираясь на такую базу, становится более богатой, изощренной и гибкой.

Теория познания действенна только тогда, когда в ней сливаются теоретические и практические изыскания, теоретическая и практическая философии (разделение которых вплоть до настоящего времени считалось достижением развития историко-философской мысли и реального развития наук, каждая из которых гордилась своей независимостью от философии). Закончить данную главу мы хотели бы словами Г.-Г. Гадамера: "Я убедился в том, что этот аристотелевский образец науки о практическом знании и его тесной связанности с этосом* представляет собой единственный образец теории науки, согласно которому герменевтический опыт осмысления - осмысления, непрестанно продолжающего выражать себя средствами языка, осмысления, никогда не начинающегося с нуля и никогда не замыкающегося на бесконечности, - может быть понят как первооснова всей философской мысли" [19].

* Этос здесь означает нравственность.

253

1 Трактат Локка "Опыт о человеческом разумении" был опубликован в 1690 г., он приобрел огромную популярность и оказал большое влияние на распространение эмпирического материализма в философии. Лейбниц знал об основных положениях теории Локка еще до выхода в свет "Опыта", но только после основательного его изучения решил вступить в теоретический спор с автором и написал сочинение "Новые опыты о человеческом разумении автора системы предустановленной гармонии". Эта книга была в основном закончена к 1706 г. Но Лейбниц не счел возможным ее опубликовать, потому что не знал последних (после выхода в свет "Опыта") взглядов Локка и поскольку к этому времени Локк уже умер. Реальная полемика между двумя крупнейшими мыслителями не состоялась. "Новые опыты" были опубликованы только в 1765 г. после смерти самого Лейбница. Поэтому, когда

говорится о противостоянии Локка и Лейбница, следует учитывать исторический контекст и понимать под таким противостоянием концептуальное содержание двух различных философских систем.
2 Локк Дж. Опыт о человеческом разумении // Локк Дж. Сочинения в трех томах. Т. I. М., 1985. С. 131.
3 Заметим, что Кант был крупным ученым, он много занимался естествознанием и преподавал некоторые естественные дисциплины в Кенигсбергском университете. Кант впервые поставил проблему развития в неживой природе, которая была совсем нетипична для его времени, основной установкой которого было положение о том, что природа мертва, не имеет истории. Он разрабатывает также принципы возникновения и современного состояния Солнечной системы (небесные тела возникают из вращающихся туманных масс, из разреженных частиц материи, в основе их объединения в плотные сгустки материи лежат законы механики Ньютона). Кант полагал, что скорость суточного вращения Земли не является равномерной, она зависит от приливов и отливов вод океана. В физике Кант выдвинул гипотезу об относительности движения и покоя. Энциклопедические познания Канта распространялись и на области биологии и антропологии. Им была выдвинута идея генеалогической классификации животных (происхождение животных было взято за основание распределения их на виды). В противовес расистским теориям Кант выдвигает концепцию естественной истории человеческих рас.
4 Заметим, что сама идея различения истин разума и истин факта принадлежит не Лейбницу, а Августину Блаженному (354-430). Крупнейший христианский теолог и философ в своей работе "Христианская наука" предполагает два рода ложного: "к первому относится то, что вовсе невозможно; ко второму то, чего несть, но что может быть. Например, кто говорит, что семь и три составляют одиннадцать, говорят вовсе невозможное: а кто говорит, что в календы, например, генварская, был дождь, говорит возможное, хотя бы сего на самом деле и не было" (Августин Блаженный. Христианская наука, или Основания св. герменевтики и церковного красноречия. Киев, 1835. С. 145). Сравним с этим определения Лейбница: "Есть также два рода истин: истины разума и истины факта. Истины разума необходимы, и противоположное им невозможно; истины факта случайны, и противоположное им возможно" (Лейбниц Г.В. Соч. В 4-х т. Т. 1. М., 1982. С. 418).
5 Кант И. Критика чистого разума. М., 1994. С. 42.
6 Там же. С. 22.
7 Там же. С. 516.
8 Там же.
9 Там же. С. 11.
10 Там же. С. 22-23.
11 Там же. С. 194.
12 Там же. С. 513.
13 Асмус В.Ф. Иммануил Кант. М., 1973. С. 248.
14 Галилей Г. Диалог о двух главнейших системах мира. М., 1948. С. 89.
15 Кант И. Указ. соч. С. 16.

16 Гадамер Г.-Г. Философия и герменевтика // Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. М., 1991. С. 13.
17 Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 292.
18 Там же. С. 363.
19 Гадамер Г.-Г. Указ. соч. С. 15.

Глава 3
УЧЕНИЕ ОБ ИСТИНЕ

На вопрос "Что такое - истина?" ответы могут быть самыми разными: "истина - это то, что не подлежит сомнению"; "истина - это то, что мы видим, слышим, то, что существует в действительности"; "истина - это доказанные положения науки" и пр. Закономерно встает вопрос: "Является ли истина свойством действительности, мышления или языка, выражающего наши мысли о действительности"? Приписывание действительности свойств истины может быть оправдано только в переносном значении. Предметы и явления действительности либо существуют, либо не существуют. Творческая активность нашего мышления может им приписывать какие-либо свойства. Именно мысль и должна оцениваться с точки зрения ее истинности.

Подчеркнем, что истина будет рассматриваться нами как свойство наших мыслей, высказываний, теорий, т.е. всего того, что может быть названо знанием в широком смысле этого слова. Всякое знание для того, чтобы быть представленным и понятным для людей, должно быть выражено в языке. Поэтому вполне возможно говорить о том, что истина есть свойство также и языковых выражений определенного вида. Разумеется, при этом всегда надо помнить, что язык является средством выражения мысли и всего нашего знания. Поэтому перенос истинностных характеристик с мышления на язык правомерен лишь относительно функциональных особенностей языка как средства выражения мысли. Говоря о том, что предложение x является истинным, мы должны помнить, что язык лишь выражает мысль и оценивается в конце концов не выражение мысли (предложение), а сама мысль. Конечно, можно ставить вопрос об адекватности языковых средств для выражения мысли, но это уже особая проблема, касающаяся соответствия языка и мышления.

Следует отметить, что знание может быть истинным, ложным, адекватным, неадекватным, вероятностным, логически противоречивым и непротиворечивым, формально правильным и неправильным, случайным, общим, частным, полезным и бесполезным, красивым и т. п. В этом случае истина предстает как одна из возможных характеристик знания.

§ 1. КЛАССИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ ИСТИНЫ

Стержень классической концепции истины - принцип соответствия знания действительности. Действительность в данном определении понимается очень широко. Это не только объективная

реальность, внешний мир, но и любая область мыслительной деятельности, в том числе фантастические, сказочные, мифологические, вымышленные, абстрактные и теоретические области рассуждения.

Исследования показали возможность применения классической концепции истины к любым мыслимым мирам, но в этом случае она должна быть уточнена следующим

образом. Знание является истинным, если оно прежде всего формально корректно. А под формальной корректностью разумеют непротиворечивость того мира, к которому относится данное знание. Непротиворечивость делает возможным осуществление мыслительной деятельности по отношению к мыслимым мирам, какими бы они по своей природе ни были.

Для классической концепции истины характерны следующие принципы:

- действительность не зависит от мира знания;
- между нашими мыслями и действительностью можно установить однозначное соответствие;
- существует критерий установления соответствия мыслей действительности;
- сама теория соответствия логически непротиворечива. Классическая концепция истины столкнулась со значительными

трудностями. Первая из них была связана с понятием действительности. Чтобы иметь возможность сопоставлять знание с действительностью, мы должны быть уверены в подлинности последней. Но как раз этой уверенности мы не имеем. Почему? Потому что мы сравниваем наше знание не с самой действительностью, а с нашим восприятием ее, с фактами, которые могут быть обозначены как мир опыта. Но эти факты не могут быть независимы от наших познавательных способностей, как, впрочем, и сам мир знания. Фактический, опытный мир - это концептуально осмысленный и "пропущенный" через наше сознание мир. Существуют такие области познания, в которых действительность полностью зависит от субъекта, моделируется им, например, в математике или в квантовой механике.

Далее следует уточнить само понятие соответствия. Для этого нужно учесть, что отношения между мыслями и действительностью не носят характер простого соответствия. Мысль - не копия действительности, а сложное идеальное образование, имеющее многоуровневую структуру. Столь же сложную структуру имеет внутреннее содержание языковых выражений, фиксирующих мысли. Слово предназначено для обозначения предметов и явлений, для описания внутренних характеристик рассматриваемых предметов, для утверждения или отрицания определенных свойств, для выражения отношения человека к мыслимому миру, в слове невольно отражаются субъективные особенности конкретного человека, его характер, темперамент и пр. Как в этом случае используется классическая концепция истины?

Достаточно очевидно, что прямое проведение принципа соответствия может и не привести к успеху. Поэтому стали накладывать ограничения на те выразительные средства, при помощи которых мысли фиксируются в языке. В частности, утверждается, что не любая мысль может быть оценена с точки зрения ее истинности, а только определенная форма мышления, а именно суждение, выражаемое в языке повествовательными предложениями, т.е. классическая концепция истины при ее обосновании подстраивается под структуру искусственных языков, одним из которых является формализованный логический язык. Истина стала свойством повествовательных предложений, которые лишь описывают мысленное содержание. Если это мысленное содержание соответствует действительному положению дел, то предложение считается истинным.

Обратим внимание на очень важный момент, связанный с распространением структуры искусственных языков логики на науку. Поскольку в науке реально и без всяких сомнений существуют теории, концепции, гипотезы, которые тоже необходимо оценивать, то, чтобы использовать и в этом случае классическую концепцию истины, поступили очень просто: теорию стали понимать как множество предложений, к каждому из которых может быть применен определенный метод проверки его истинности. Поэтому и теория, являясь совокупностью логически связанных предложений, получала в конце концов истинностную оценку (то или иное значение истинности).

Заметим, что классическая концепция истины имеет интуитивные истоки. Ее эмпирическим основанием является здравый смысл, обыденное мнение: мысль является истинной, если она соответствует эмпирически наблюдаемому положению дел.

Расширение понятия действительности разрушало соответствие, лишало его чувственной наглядности, "подсказывало", что данная концепция обладает существенным недостатком. Но отказаться от нее совсем не представлялось возможным. Поэтому столь упорно трудности этой концепции пытались решить за счет обоснования и уточнения понятий соответствия и действительности. Соответствие мыслей действительности является необходимым условием принятия классической концепции истины, но еще не достаточным. Нужно знать метод установления соответствия, типы высказываний, к которым применима эта концепция, и область применения методов, т.е. тип действительности.

Трудности классической концепции истины еще более очевидны на фоне обнаруженных в ней логических парадоксов. Один из самых известных и древних из них - парадокс лжеца [1]. Допустим, что кто-то о себе самом утверждает "Я лгу". С одной стороны, он описывает действительный факт своего неискреннего поведения, т.е. данное высказывание является истинным. А с другой стороны, по содержанию оно утверждает ложь, приписывает субъекту данного суждения (Я) свойство высказывать ложь. Тогда и получается, что высказывание "Я лгу" - истинно.

258

Рассмотрим шуточную модификацию парадокса лжеца, известную под именем Брадобрей. Представьте себе маленький городок с единственной парикмахерской, в которой работает всего лишь один парикмахер. Мэр города, заботясь о внешнем виде своих граждан и их благосостоянии, издает указ: "Все мужчины города не имеют права отращивать бороды и бриться сами, а должны бриться только у парикмахера. Граждане, нарушающие этот указ, обязаны покинуть город". Через некоторое время мэр с удивлением обнаружил, что парикмахер переехал в другой город. Почему он так поступил? Да потому, что указ мэра относился и к самому парикмахеру. Как житель данного города, он не имел права отращивать бороду и брить самого себя.

В обоих приведенных примерах мы, пользуясь законами логики (в частности, законом непротиворечия), приходим к выводу об их нарушении.

При каких условиях возникают парадоксы? Одно из самых последних объяснений этого феномена опирается на исследования природы языка и законов логики. Было обнаружено, что, с одной стороны, язык является системой, предоставляющей средства для описания действительности и осуществления по отношению к ней мыслительных операций, т.е. такой системой, которая как бы направлена на внеязыковую реальность. Но с другой стороны, язык содержит средства для описания и оценки своих собственных сущностей. Такое свойство естественного языка было названо семантической замкнутостью языка. Данное свойство вместе с законами логики и составляют условия, при которых возникают парадоксы. Как оказалось, в естественном языке нельзя пользоваться семантическими оценочными понятиями (истина, ложь, доказуемо, опровержимо и пр.) без противоречий.

Поскольку об изменении законов логики никто не помышляет, то все предложения по поводу решения парадоксов сводились к рекомендациям относительно языка. Было предложено построение особых искусственных языков (чтобы по крайней мере обезопасить от парадоксов научные языки), в которых насчитывалось бы минимально два уровня: язык-объект (предоставляет средства для описания внелингвистической действительности) и метаязык, в котором, и только в нем, могут быть точным способом заданы семантические средства описания языка-объекта. И самое главное, именно в метаязыке может быть выражена сущность классической концепции истины - схема истинности, представляющая условия истинности любого высказывания языка: X есть истинное высказывание тогда, когда p = X, где: X- имя высказывания (о его свойстве "быть истинным" идет речь), а p - само высказывание (оно описывает и относится к конкретной ситуации). Истинными тогда окажутся высказывания, соответствующие описываемой в p ситуации, а ложными - не соответствующие, что, собственно, и является минимальным

259

требованием для принятия классической концепции истины. Заметим, что данный подход не является какой-либо новой теорией истины, а представляет собой

модификацию и уточнение старого, можно даже сказать древнего, понимания истины как соответствия действительности.

По отношению к этой схеме материальная адекватность как основная характеристика классической концепции истины будет означать, что имеются средства для установления истины или лжи любого высказывания, которое только может быть подставлено в эту схему. Очевидно, что данное требование во всей своей полноте выполнимо лишь по отношению к искусственным языкам, а противоречивость и парадоксальность естественного языка принципиально устранить нельзя.

Все иные попытки избавиться от трудностей классической концепции истины опирались на замену понятия истины полезностью (знание является истинным, если оно практически полезно), логической непротиворечивостью (знание является истинным, если оно логически непротиворечиво), всеобщим согласием на основе договора, привычкой и пр. и оказались теоретически несостоятельными, потому что вели к отказу от естественного употребления нашего языка и от обычного предназначения мыслительной деятельности - быть средством общения между людьми и описания действительности.

§ 2. ПОНЯТИЕ ОБЪЕКТИВНОЙ, АБСОЛЮТНОЙ И ОТНОСИТЕЛЬНОЙ ИСТИНЫ

Адекватное отражение объекта возможно, если наше знание точно воспроизводит объект и независимо от наших субъективных особенностей. Так возникает очень важное понятие объективной истины, т.е. истины, не зависящей от субъективных факторов. Но от любых ли субъективных факторов не зависит объективная истина? Разумеется, нет. Истина как свойство знания не может не зависеть от познавательных способностей, при помощи которых получается это знание. Тогда вроде бы получается, что объективная истина зависит от субъективных факторов. Чтобы избавиться от такого нежелательного, но невольно напрашивающегося вывода, было введено ограничение на понимание субъекта познания. Это не реальный индивид, исследователь, ученый, а гносеологическая абстракция. Субъект обладает лишь способностями к познанию, все остальные свойства человека (эмоции, воля, желания, привычки, склонности, память, талант) не относятся к субъекту познания, поскольку они индивидуальны, не всеобщи. Объективная истина не зависит именно от этих факторов, от индивидуальных особенностей конкретных людей, но зависит от их всеобщих познавательных способностей, которые в данном случае следует понимать как родовое свойство человека. Дости-

жение объективной истины является основной целью научной деятельности. Практическая применимость знания, личные интересы, полезность в этом случае можно рассматривать как побочные моменты, которые важны, могут рассматриваться и учитываться, но лишь тогда, когда объективная истина уже получена, т.е. знание не только претендует на истинность, но уже стало таковым. Иногда говорят и о субъективной истине - ее следует понимать как характеристику мнения, узкую субъективную точку зрения, не претендующую на всеобщность и объективность.

Понятия относительной и абсолютной истин связаны с пониманием познания как процесса, происходящего во времени и в определенных исторических условиях. Феномен относительной истины зависит от конкретных внешних условий и внутренних

факторов познавательной деятельности. Любое вновь возникающее знание может быть относительно истинным. Здесь встают две проблемы.

Первая проблема - соотношение истины и заблуждения. Если верно, что любое знание относительно истинно, то как возможны заблуждения, ошибки, даже тупиковые ветви в развитии науки. Может быть, заблуждение - это и есть относительная истина? Но такое предположение выглядит довольно нелепо. Существование в науке ошибок и заблуждений особо доказывать не нужно, они реально были, есть и будут. Объяснить возникновение такого рода фактов можно различными способами. Например, когда появляются какие-либо научные концепции, люди еще не знают, истинны они или ложны, но могут их принимать на нерациональных основаниях, в частности верить в их истинность или принимать их за отсутствием других, более убедительных систем знания. Убеждение на такой основе - один из самых распространенных способов введения в научную практику и общественную жизнь научных концепций. Так принимались в свое время и считались научно самодостаточными гипотезы теплорода, эфира, пустого пространства, вечного двигателя. Даже более того, такие концепции после их принятия могут быть частично эмпирически подтверждаемыми. Например, геоцентрическая система Вселенной подтверждалась простыми эмпирическими наблюдениями, использовалась для вычисления положения небесных тел на небосводе. Подобные концепции имели значительное влияние на общественную жизнь, возможно даже, как в последнем случае, формировали устойчивое мировоззрение. Однако если ходом исторического развития науки они опровергались, то их называли заблуждениями.

Вторая проблема связана с тем, что знание, как известно, зависит от внешних и внутренних факторов. Тогда вроде бы получается, что любое знание является относительно истинным. Здесь важно учитывать факт исторического развития знания: поскольку знание представляет собой познавательный процесс, то на каждом его временном срезе существуют абсолютные и относительные истины.

Абсолютно истинное знание - теоретически обосновано, доказано настолько, что в его истинности не приходится сомневаться, или представляет собой несомненный эмпирический факт (результат многократно повторенного опыта, исторический факт). На самом деле трудно себе представить нашего современника, который передоказывает закон Архимеда или теорему Пифагора. Тем не менее было такое время, когда данные законы еще не были доказаны, хотя люди эмпирически могли наблюдать и даже пользоваться фактами, соответствовавшими и закону Архимеда, и теореме Пифагора. Такого рода знание было относительно истинным, и только теоретическое, чисто рассудочное доказательство сделало его абсолютно истинным. Трудно также представить человека, который сомневается в том, что Вторая мировая война закончилась разгромом фашистской Германии. Поэтому можно с уверенностью утверждать, что абсолютно истинное знание - это такое знание, которое в данный момент не может быть опровергнуто опытными проверками и экспериментом, т.е. его истинность уже не зависит от опыта.

1 Обнаружение парадокса лжеца приписывают древнегреческому философу Евбулиду из Милета, жившему в IV в. до н.э. Предание донесло до нас сведения о том, что другой древнегреческий философ - Диодор Кронос умер от огорчения, не сумев решить этого парадокса.

Раздел 4
ФИЛОСОФИЯ ОБЩЕСТВА [1]

Глава 1
СОЦИУМ, ИЛИ "СОЦИАЛЬНОСТЬ ВООБЩЕ"

§ 1. ПОНЯТИЕ СОЦИАЛЬНОГО

Рассуждая о предмете социальной философии, выдающийся российский мыслитель С.Л. Франк характеризовал его в следующих словах: "Что такое есть собственно общественная жизнь? Какова та общая ее природа, которая скрывается за всем многообразием ее конкретных проявлений в пространстве и времени, начиная с примитивной семейно-родовой ячейки, с какой-нибудь орды диких кочевников и кончая сложными и обширными современными государствами? Какое место занимает общественная жизнь в жизни человека, каково ее истинное назначение и к чему, собственно, стремится человек и чего он может достичь, строя формы своего общественного бытия? И наконец, какое место занимает общественная жизнь человека в мировом, космическом бытии вообще, к какой области бытия она относится, каков ее подлинный смысл, каково ее отношение к последним, абсолютным началам и ценностям, лежащим в основе жизни вообще?" [2]

Мы видим, что ключевым понятием философии, именуемой "социальная", Франк (как и другие мыслители) считает понятие "общественная жизнь", производное от понятия "общество". Что же имеют в виду философы, считающие проблему общества, общественной жизни предметообразующим основанием социальной философии? Обратившись к толковым словарям, мы увидим, что обществом, как правило, называют ту или иную форму коллективной человеческой жизни. Общество имеет место там, где мы сталкиваемся не с отдельно взятым человеком, а с тем или иным "собранием" (В. Даль) или "кругом" (Д. Ушаков) людей, связанных между собой различными узами.

263

Так, "человеческим обществом" могут именовать всю совокупность Homo sapiens, объединенных фактом проживания на планете Земля, составляющих единое в этом смысле человечество. В более узком смысле слова обществами именуют особые национально-государственные объединения людей, живущих на отграниченной территории и связанных единством культурных, экономических, политических институтов ("немецкое общество", "российское общество" и т.п.). Обществом, далее, могут называть группы людей, связанных общностью происхождения и положения (к примеру, дворянское общество, "бомонд", в которое недопущены люди "неродовитые"); "собрания по интересам", или группы людей, связанные общим занятием (спортивные общества, общества любителей хорового пения); неформальные малые группы, или "компании" людей, связанных личной дружбой, и т.п.

Естественно, не все из перечисленных значений слова "общества" могут считаться предметообразующими для социальной философии, которая, как и всякая научная теория, отличает бытовое значение слов от их категориального значения. Так, было бы странно предположить, что специальной задачей социальной философии является изучение того "дурного общества", в которое, как мы полагаем, попал наш знакомый, или спортивного "общества" "Спартак", в отличие, скажем, от "Динамо".

Эти и подобные коллективы выступают для социальной философии лишь как сообщества людей, далеко не тождественные "полноценному" человеческому обществу. Сословия, классы, политические партии, семьи, спортивные клубы представляют собой всего лишь компоненты, дробные "части" или "ячейки" той целостной системы коллективного жизнеобеспечения, которую мы будем называть обществом. Именно

последнее рассматривается социальной философией как с точки зрения универсальных законов, присущих "обществу вообще", т.е. всем реально существующим в истории обществам, так и с точки зрения существования в истории конкретных типов общества (в последнем случае речь идет о "феодальном обществе", "капиталистическом обществе" и т.д.). Таким образом, прямой задачей социально-философской теории является понимание общества как особого самодостаточного коллектива взаимодействующих людей, обладающего универсальными законами организации и конкретными формами их проявления. Однако эта проблема не исчерпывает собой всего круга ее задач.

Дело в том, что социальная философия изучает не только законы коллективного поведения, взаимодействия людей, но и действия любого отдельного индивида - в той мере, в какой его поведение характеризует человека как существо, выделенное из природы и от природы отличное. В этом плане предметом изучения социальной философии является не только общество, но и социум, или социальность вообще, как особая неприродная, точнее, надприродная реальность (независимо от коллективных или индивидуальных форм ее проявления).

264

Чтобы пояснить сказанное, мы должны уточнить смысл термина "социальный", давшего название нашей дисциплине. Сделать это не так просто, поскольку это понятие, как и понятие "общество", имеет сразу несколько значений. Прежде всего термин "социальный" используется в уже знакомом нам смысле для обозначения коллективных форм жизни людей в отличие от ее индивидуальных проявлений. Именно этим смыслом руководствовался М. Вебер, когда отказывался рассматривать уединенную молитву человека как явление социальное. "Социальные науки" в таком понимании термина противопоставляются "гуманитарным наукам" как наукам о человеке в индивидуальных аспектах его существования, отличных от законов взаимодействия людей. "Социальный статус" человека, указывающий на его место в иерархии людей, противопоставляется личностным свойствам индивида и т.п.

В другом своем значении термин "социальное" выступает не как синоним коллективной жизни людей, а как обозначение особого "участка", или "сегмента", этой жизни, отличного от иных ее "участков" и "сегментов". К. Маркс, к примеру, рассматривал "социальные процессы" коллективной жизни людей как альтернативу ее "экономических", "политических" или "духовных" процессов (отсюда привычные нам словосочетания "социальный кризис" или "социальные задачи правительства", отличаемые от "экономического кризиса" и "экономических задач"). П. Сорокин рассматривал "социальное" как альтернативу "культурного", различая системы взаимодействующих людей ("социальное") и системы "взаимосвязанных идей, ценностей и норм" ("культурное").

Однако многие философы употребляют понятие социального в другом, более широком значении, именуя этим термином системную совокупность свойств и признаков, выделяющих человека и созданный им мир из царства природы.

Чтобы пояснить отличие между понятием "общество" и понятием "социум", приведем несложный пример. Представим себе инопланетных философов, наблюдающих за Робинзоном Крузо, заброшенным на необитаемый остров. Достаточно ли будет этих наблюдений для того, чтобы они поняли, как устроено человеческое общество? Едва ли ответ будет положительным. В самом деле, ни разделение труда, ни феномен собственности, ни феномен власти, имеющие важнейшее значение для понимания устройства человеческого общества, его дифференциации и стратификации, из поведения отдельно взятого Робинзона Крузо поняты быть не могут. Это значит, что останутся непонятыми профессиональная и статусная структура общества, природа государства, этнические особенности человеческих коллективов и многое другое.

265

Познавательная ситуация изменится с появлением на острове еще одного человека - Пятницы. Лишь после этого на острове возникнет некоторое подобие человеческого общества - микроколлектив, основанный на жизнеобеспечивающем взаимодействии людей. Наблюдая за ним, исследователи быстро поймут, что распределение

Робинзоном собственных усилий, поочередное исполнение им различных задач, отличается по своему характеру и последствиям от распределения и функций, и разделения труда между Робинзоном и Пятницей. Они обнаружат также, что использование Робинзоном средств труда до появления Пятницы существенно отличается от владения ими, иными словами, им станет понятной природа собственности, представляющей собой не связь человека с вещью, а отношение людей по поводу вещей. Столь же быстро исследователи сумеют понять колоссальное отличие "власти" Робинзона над козой от власти человека над человеком, способностью Робинзона "присваивать волю" Пятницы, вступать с ним в отношения господства и подчинения. Станут очевидны и колоссальные культурологические отличия между людьми, которые придерживаются различных стереотипов мышления и чувствования, проявляющихся в манере работать, общаться, отдыхать и т.д. и т.п.

Сказанное, однако, не означает, что поведение Робинзона Крузо до встречи с Пятницей и союза с ним не содержит в себе ничего интересного для социальной философии. Инопланетяне узнают немало интересного о характере человеческих действий - деятельности отдельно взятого Робинзона, которая выделяет его из мира природы.

В самом деле, сопоставляя поведение Робинзона с поведением прирученной им козы, наблюдатели прежде всего обнаружат, что в отличие от четырехногого существа существо двуногое (не попугай!) способно создавать для себя искусственную среду существования - возводя жилище, забор, мастеря зонтики, защищающие от дождя и солнца, и т.п. Желая определить причины такого поведения и проделав, возможно, несложные эксперименты, наши инопланетяне быстро увидят существенные различия в способах информационной ориентации Робинзона и козы, т.е. обнаружат, что человек способен предвидеть и планировать результаты своих действий в диапазоне, совершенно невозможном для животного. Станет ясно, что эта способность позволяет Робинзону совершать многообразные действия, легко и непринужденно чередуя их - переходить от приема пищи к строительству, от охоты к земледелию, от исчисления времени к молитве или писанию дневника.

Отследив и классифицировав многообразие подобных действий, наши исследователи, возможно, проникнут в причины человеческой активности, обнаружат систему потребностей, стимулов, мотивов деятельности Робинзона, попробуют установить иерархию этих побудительных импульсов, способность человека сознательно ранжировать подобные импульсы, используя присущую ему "свободу воли",

и т.д. Затем наши гипотетические наблюдатели могли бы предположить, что обнаруженные признаки не являются монопольным достоянием данного конкретного индивида, но присущи, инвариантны всем похожим на него существам. Если бы у инопланетян появилась возможность исследовать отдельно взятого Пятницу, еще не найденного Робинзоном, они быстро убедились бы в плодотворности этой гипотезы: несмотря на видимое различие в способах строительства (с топором или без такового), в способах охоты (с ружьем или стрелами), в способах молиться (с Библией в руках или без оной) - у цивилизованного англичанина и дикаря есть существенные общие черты, позволяющие отнести их к одному и тому же роду Homo Sapiens.

Итак, мы видим, что исследование способов коллективного поведения людей, их взаимодействия, и исследование универсальных "родовых" особенностей отдельных человеческих действий могут составлять относительно самостоятельные, не поглощающие друг друга научные задачи. В первом случае мы изучаем общество как организационную форму коллективной деятельности людей, способ воспроизводства социальности, а во втором - саму социальность как универсальный способ существования, отличающий любого члена общества, человеческого индивида как надприродного существа от сил и явлений природы.

Признавая это обстоятельство, мы предпосылаем философское рассмотрение "социальности вообще" философскому анализу общества, т.е. предпосылаем анализ отдельно взятого человека [3] анализу организации коллектива людей.

Далеко не все философы согласны с правомерностью подобной постановки вопроса. В самом деле, любой отдельно взятый человек представляет собой продукт социализации, вне и помимо которой он не способен стать Homo sapiens. Альтернативная идея общества, которое возникло как результат "договора" между самостоятельно сформировавшими себя индивидами, представляет собой, по словам Карла Поппера, "методологический и исторический миф", не принимаемый всерьез современной наукой. И тем не менее, как говорил К. Маркс, диалектика познания часто вынуждает возводить крышу еще до того, как построены фундамент и стены.

Укажем на главные аргументы в пользу своей позиции. Прежде всего мы различаем реальное развитие человеческого познания и методологически осмысленное рефлексивное изложение полученных научных результатов. В научном объяснении природы социального как совокупности свойств и признаков, выделяющих человека и созданный им мир из царства природы, мы идем от взаимодействия к действию (т.е. связываем, к примеру, способность к членораздельной речи с необходимостью в символической коммуникации, общении с себе подобными). Излагая же полученные нами сведения, мы можем и должны идти от действия к взаимодействию. Конечно, мы знаем об

онтологической вторичности социального действия, его производности от систем человеческого взаимодействия, но держим это знание "в уме", скрываем до поры от "непосвященных", постепенно вводя их в курс дела.

Иными словами, в рефлексивном изложении теории, если говорить словами Гегеля, рассмотрение абстрактно взятой сущности социального предпослано рассмотрению его действительности как единства сущности и реальных условий ее существования. Лишь такой способ изложения материала способен защитить нас от повторов или неоправданных забеганий вперед, от любых концептуальных скачков, которые неизбежны в процессе реального познания, но должны быть исключены в процессе преподавания. Первая задача преподавания социальной философии состоит в демонстрации этологических особенностей Homo sapiens, которые обусловливают глубинное единство человеческой истории как истории людей с общим для всех них способом существования. Деятельность любого из людей, независимо от его национальной или религиозной принадлежности, ума, способностей и пр. отлична от физических взаимодействий, химических реакций или поведения животных, столь похожего порой на действия людей по своим целям - самосохранения, безопасности, продления рода и т.д. и т.п. Что же выделяет человека и созданный им мир из природной среды существования? Обсуждение этой проблемы следует предварить кратким историческим исследованием, выяснив, всегда ли человек выделял себя из природы и с чем связана способность к такому выделению.

§ 2. АНТРОПОМОРФИЗМ И ЕГО АЛЬТЕРНАТИВА

Ни у кого не вызывает сомнений, что Homo sapiens качественно отличен от живых и тем более неживых сил природы. Более того, мы выделяем из нее не только самого человека, но и весь мир созданных им общественных явлений, рассматривая его как мир культуры (от латинского culture - возделанный), отличный от мира нерукотворной природы. Конечно, и из уст современного человека порой можно услышать суждение о том, что "общество является частью природы". Однако

несложный контент-анализ покажет, что термин "природа" используется в данном случае не как обозначение досоциаль-ных - физических или биологических - реалий, а в значительно более широком, "космическом" смысле слова, характеризующем "прописку" человечества во Вселенной.

Однако люди далеко не сразу научились выделять себя и созданный ими мир из окружающей природы, понимать качественное различие между ними. Долгое время человек был убежден в своем родстве с природной средой, трактуя это родство как самое простое тождество. Главным образом это выражалось в том, что люди очело-

вечивали природу, приписывая камням, деревьям, ветру, огню, животным способность думать, желать и действовать так, как это делает человек.

Проявлением такого антропоморфного мышления был, в частности, первобытный тотемизм - система верований, связанных с представлениями о единстве происхождения человека и различных живых существ, а также сил и явлений природы. Из книг о "дикарях" мы знаем, что себя и своих близких они считали сородичами животных и растений, и современные люди ломают голову - "как может взрослый человек всерьез верить и утверждать, что лягушка, пчела или попугай - его родственник, его брат, его отец?" [4].

Отвечая на этот вопрос, ученые, как правило, отмечают, что очеловечивание природы было прежде всего следствием колоссальной зависимости первичного человеческого коллектива от естественной среды обитания. В самом деле, тотемистские представления зародились у людей, ведших хозяйство присваивающего, а не производящего типа, у людей, которые жили не в домах, построенных собственными руками, а в пещерах, созданных природой, питались не тем, что выращивали собственными руками, а тем, что было найдено или поймано в лесу, одевались не в сотканные ткани, а в шкуры, "позаимствованные" у животных. Еще не способные самостоятельно создавать необходимые условия жизни, люди жили за счет природы, переживая свою зависимость как интимную кровнородственную связь с ней. Неудивительно, что природа воспринималась ими как могущественное человекоподобное существо, способное казнить или миловать, открытое для просьб, угроз и даже обманов.

Чтобы почувствовать себя творцом принципиально иного, альтернативного природе, мира, человек должен был возвыситься над ролью иждивенца природы и противопоставить последней развитую деятельность созидающего типа. Именно она сумела разрушить антропоморфное мышление, указав человеку на его особенность, выде-ленность в природе. С одной стороны, эта деятельность изменила саму природу, "естественные ландшафты" превратились в искусственно созданную среду существования, не просто отличную от нерукотворной природы, но и часто враждебную ей. С другой стороны, эта деятельность изменила самого человека, в котором шаг за шагом развились потребности, способности и склонности, явно отсутствующие у животных.

В результате этих сложных процессов у более или менее "цивилизованных" людей возникло и закрепилось ощущение своей непохожести на природу, выделенности из нее. Это сознание получило свое теоретическое обоснование в самых различных формах общественного сознания. Так, большинство религий настаивает на особом происхождении человека, считая, что бог создал его по своему собственному образу и подобию и призвал повелевать живыми тварями, у

которых отсутствует главный признак человека - бессмертная душа. Идея о том, что человек выделен из природы, закрепилась не только в религиозном, но и в научном сознании, которое прочно разделилось на науки о человеке и науки о природе.

Интересно, что сознание человеком своей противопоставленности природе выражалось на протяжении его истории по-разному. Вспомним, что предметом недоумения и насмешек в "приличном" обществе еще недавно были не только "фантазии и причуды"

дикарей, но и вполне научная теория происхождения человека от обезьяны. Лишь в конце XX в. утверждается уважение к естественному праву на жизнь всякого живого существа.

Предметом спора различных философских школ до сих пор является вопрос о том, что именно выделяет человека и созданный им мир из царства природы. Остановимся на рассмотрении этого вопроса.

§ 3. СУБСТАНЦИЯ СОЦИАЛЬНОГО

Дело в том, что любой объект окружающей нас действительности обладает множеством свойств, и далеко не каждое из них важно для выявления его сущности. К примеру, любой человек представляет собой телесное существо, обладающее - подобно камням, деревьям или животным - определенной массой и протяженностью, и может быть сопоставлен с реалиями природы с этой стороны. Но если, желая показать, чем отличается человек от животных, мы скажем, что он тяжелее бабочки и легче слона, выше муравья и ниже жирафа, едва ли подобная констатация удовлетворит кого-либо. Очевидно, что масса и протяженность не являются в данном случае свойствами, выделяющими Homo sapiens из царства живой природы. Ясно, что такими могут быть только существенные его свойства, т.е. такие признаки, которые не просто отличают людей от природных объектов в любой заданной проекции различения, но делают Homo sapiens тем, кем он является, создают его качественную определенность, самотождественность, или "самость", как говорят философы.

Нужно сказать, что все многообразие объектов нашего мира делится на два типа - качественно гомогенные объекты, принадлежащие лишь одному из "царств бытия", образующих наш мир, и качественно гетерогенные объекты, соединяющие в себе несколько разнокачественных начал, одно из которых является определяющим, "лицевым" для объекта.

Примером качественно гомогенных объектов могут служить простейшие явления неживой природы, свойства которых всецело определяются вещественно-энергетическими характеристиками образующего их материального субстрата. Так, камень, лежащий в лесу, не обладает никакими иными свойствами, кроме свойств образующего его минерала: двухкилограммовый кусок гранита определенной фор-

мы есть всего лишь двухкилограммовый кусок гранита с набором физико-химических характеристик, свойственных этому минералу и отличающих его, скажем, от железа [5].

Теперь представим себе, что камень подвергся обработке со стороны человека и превратился, например, в каменную чашу. Нетрудно понять, что этот предмет, в котором нет, казалось бы, ничего, кроме камня, обретает существенные свойства, не сводимые к свойствам последнего. Чтобы убедиться в этом, достаточно задаться "детским" вопросом: чем отличается чаша, к примеру, от утюга? Разумеется, не тем, что чаша сделана из камня, а утюг - из железа. Минутного размышления

окажется достаточным, чтобы осознать "субстратную изоморфность" интересующих нас вещей: чаша вполне может быть сделана из железа, а утюг в принципе может быть и каменным.

Что же делает чашу чашей, а утюг утюгом? Очевидно, что сущность этих предметов будет раскрыта лишь в том случае, если мы отвлечемся от их субстратных свойств и рассмотрим присущую им функцию, которую, вслед за Э. Дюркгеймом, можем определить как соответствие между бытием объекта и его назначением. В самом деле, в человеческом общежитии утюгом называется (и является!) предмет, предназначенный для глажения белья, в то время как чаша в своей качественной самотождественности представляет собой сосуд для питья [6].

Функциональный метод имеет важнейшее значение для многих наук, в том числе и для социальной философии. Именно он является основой структурной дифференциации общества, позволяя различать образующие его элементы, типы общественно необходимой деятельности, профессиональные и статусные различия между людьми и т.д.

Однако функциональный метод не может объяснить всех явлений окружающей нас действительности. Так, невозможно функциональное различение наций и народностей, ибо они возникли в спонтанном процессе этногенеза не для чего-то и не для кого-то, а просто "потому, что возникли". С другой стороны, ошибочным было бы выводить существенные различия человеческих этносов из анатомических особенностей их представителей, субстратных свойств их телесной организации. Попытки такого рода, предпринятые в фашистской Германии, помимо трагических последствий имели, как известно, свою комическую сторону, поскольку выяснилось, что антропологическим нормам "подлинного арийца" в наименьшей степени соответствует Геббельс и некоторые другие руководители третьего рейха. Неудивительно, что некогда распространенные в солидной науке расово-антропологические концепции общества практически сошли на нет. Современным исследователям стало ясно, что философская проблема этноса - это не проблема "крови", интересная лишь для генетиков, а проблема культуры, способов социализации человеческих индивидов. Ничто не мешает ребенку, рожденному в японской семье, стать стопроцентным американцем, а правнуку эфиопа - величайшим из русских поэтов.

271

Исследование общества привело ученых к мнению, что оно относится к особому классу систем, способных не просто существовать на манер камня или функционировать на манер автомобиля, а "жить", т.е. самостоятельно порождать, поддерживать и воспроизводить присущую им качественную определенность.

Системы подобного типа мы будем именовать субстанциальными. Им присущи два главных признака. Первый из этих признаков философы прошлого именовали свойством sui generis, или самопорождения, способностью системы содержать все причины своего возникновения "в себе", внутри себя, а не за своими пределами [7]. Второй признак - качественная самодостаточность, под которой понимается способность системы существовать по собственным законам. Естественно, как и в первом случае, это не означает способность существовать вне среды и не нуждаясь в ней. В действительности самодостаточна сущность системы, а не ее существование, что означает способность системы самостоятельно структурировать себя из материала среды, сохранять свою автономию от разрушительных воздействий, изменяться в соответствии с собственными импульсами, а не внешними "толчками".

Различие таких систем осуществляется с помощью субстанциального подхода. Суть его состоит в установлении присущего системе способа существования во внешней среде и объяснении на его основе ее свойств и законов структурной, функциональной и динамической организации.

Субстанциальным объектам присущ органический тип связи. В системах с "химическим" типом связи (терминология Гегеля) существование частей предпослано существованию целого и само образуется, условно говоря, как результат "договора" между компонентами, способными "жить и действовать" поодиночке (как это

происходит с кислородом и водородом, образующими молекулу воды). Иначе обстоит дело в системах органического типа. В самом деле, мы не можем предположить, чтобы целостный биологический организм мог возникнуть в результате "сговора" между автономно существующими головным мозгом, конечностями или легкими, которым при "встрече" удалось "договориться" о совместном существовании.

Очевидно, что во всех этих случаях мы вправе говорить об определенной первичности целого в отношении частей. Это не означает, конечно, что целое способно существовать до своих частей и независимо от них. Речь идет о другом - о первопричинах структурной дифференциации и функциональной организации системы, которые обнаруживаются в свойствах целого, а не в свойствах образующих его частей, взятых по отдельности. Именно потребность самосохранения в среде, присущая системе как целому, а не отдельным ее частям поодиночке, определяет как способ их взаимодействия, так и сам

272

факт структурного обособления частей в поле системной целостности. Современная биология прекрасно знает, что реальные анатомические и физиологические отличия летающих и плавающих, парнокопытных и непарнокопытных, хищных и травоядных тварей, как правило, производны от различий этологических, т.е. определяются предписанным животному образом жизни, особым способом существования живых существ в окружающей их среде.

Таким образом, субстанциальный подход к пониманию живых существ предполагает учет внутренних и внешних обстоятельств, образующих во взаимодействии целостный образ их жизни, способ воспроизводства в среде обитания. Аналогично обстоит дело и с человеческим обществом. Мы не в состоянии объяснить присущую ему целостность, анализируя отдельные сферы общественной жизни и реально существующее взаимоопосредование между ними. Изучая сложнейшие внутренние зависимости между экономикой и политикой, религией и наукой, правом и моралью, мы обязаны помнить, что эти общественные сферы не представляют собой исходной социальной данности, и постоянно задаваться вопросом, зачем и почему они возникли в обществе, почему они связаны между собой так, как связаны, а не каким-либо иным способом. Мы должны понять те потребности социального целого, те особенности совместной жизни людей, которыми обусловливается процесс структурно-функциональной дифференциации ее взаимосвязанных подсистем, компонентов и элементов.

Мы сумеем это понять лишь в том случае, если установим тот специфический способ существования, который выделяет людей из природы и противопоставляет ей, т.е. обнаружим субстанцию общественной жизни - субстанцию как самозарождающееся и самоподдерживающееся качество системных объектов с органическим типом целостности. Проще всего проследить это применительно к личностным особенностям человека, складывающимся в процессе онтогенеза - становления и развития отдельных индивидов. Анатомические или физиологические особенности являются всего лишь условием некоторых форм человеческого самоопределения (например, того, что человек становится профессиональным спортсменом), но ни в коем случае не их причиной. Что же касается способностей быть предпринимателем или наемным рабочим, консерватором или демократом, верующим или атеистом - то эти и подобные немаловажные измерения человеческой сущности вовсе не имеют субстратной определенности, не могут быть объяснены из особенностей телесной организации людей. Даже такие признаки, которые присущи только человеку, никак не сказываются на родовой сущности Homo sapiens. Известно, к примеру, что человек представляет собой единственное в мире живое существо, обладающее мягкой мочкой уха. Было бы, однако, странно, если бы именно эту уникальную особенность человеческой анатомии мы признали бы специфическим свойством, выделяющим нас из физического и органического мира.

273

В то же время без ряда анатомических признаков человек не может быть человеком. К примеру, свойство осуществлять деятельность, отличную от активности животных, тесно связано со структурой головного мозга, благодаря которому человек обретает

"сапиентность", становится разумным, мыслящим и говорящим существом. Правда, опять-таки мозг, данный человеку от рождения, сам по себе недостаточен для обретения им статуса Homo sapiens. Необходимое для этого развитие мозг обретает лишь в процессе социализации людей и является, таким образом, не только условием, на и продуктом присущего им образа жизни [8].

Заметим, что вопрос о назначении, цели и смысле существования людей можно ставить, лишь рассматривая человека как носителя некоторых социальных ролей, редуцируя Homo sapiens к его занятиям и профессиям, санкционированным обществом. Мы знаем, зачем человек является ученым, отцом, депутатом, но мы не знаем и не можем знать, зачем человек является человеком. Если социальные роли, исполняемые человеком, вполне функциональны и имеют внешнюю причину, то человек как таковой содержит все цели своего существования в себе самом, т.е. выступает как субстанциальная, а не как функциальная реальность. Человек сам полагает конечные целл своего бытия, наделяя его субъективным смыслом, который не может иметь объективного, предписанного человеку содержания.

Проще всего понять сказанное, задавшись простым, казалось бы, вопросом: ради чего существует человечество? Философия еще способна обсуждать (но не решать!) вопрос о смысле жизни отдельных индивидов, но вопрос о смысле существования человеческого рода поставит в тупик любого мыслителя (за исключением верующих людей, считающих, что смыслом бытия человечества является его приближение к богу, высшей трансцендентальной реальности, которая создает людей в интересах мировой гармонии, или по каким-то иным соображениям).

Итак, чтобы ответить на вопрос "Что есть человек?", мы должны анализировать не строение человеческого тела и не реестр функциональных занятий, а способ существования людей в окружающем их мире, присущий любому и каждому из нас - независимо от состояния здоровья, возраста, общественных обязанностей и пр. Лишь установив этот субстанциальный способ существования, в котором возникает и воспроизводится родовая сущность человека, мы сумеем понять производные от него функциональные характеристики людей - их принадлежность к тем или иным классам, профессиональным группам и т.п.

Таким универсальным способом существования человека, по убеждению большинства философов, является целенаправленная, адаптивно-адаптирующая деятельность. Проанализируем ее. Определим

сначала деятельность как особый способ существования человека, проявления присущей ему активности, все то, что делается людьми, и то, как это делается ими. Естественно, это лишь самая начальная характеристика, в которой не содержится никаких указаний на то, в чем состоит особенность деятельности, что именно отличает ее от физико-химических взаимодействий неживой природы или активности животных. Но важно понять, что именно деятельность людей оказывается тем "общим знаменателем", к которому сводятся без остатка любые явления общества, ибо именно деятельность, понятая как субстанция общественной жизни, позволяет классифицировать и систематизировать все многообразие внутренних форм этой жизни. Исходя из того, что общественная жизнь есть процесс совместной деятельности людей, можно утверждать, что все существующее в обществе представляет собой проявление деятельности - ее часть, отношение частей, свойство, состояние или вид.

В самом деле, науку, искусство или сельское хозяйство мы будем понимать как особые виды человеческой деятельности. Ученых, художников, крестьян или политических деятелей мы будем рассматривать в качестве субъектов деятельности. Напротив, станок, микроскоп, винтовка или домашняя утварь предстанут перед нами в качестве объектов общественной или индивидуальной жизнедеятельности человека. Собственность на такие объекты будет рассматриваться нами как особое отношение между людьми по поводу нужных им объектов. Сама потребность в объекте предстанет как особое свойство субъекта, выступающее в качестве внутреннего регулятора деятельности. Свобода выступит как состояние субъекта деятельности, проявляющееся в его способности контролировать условия собственного

существования. Короче, на всем "пространстве" социального не окажется ни одного явления, которое не представляло бы собой некоторую "ипостась" деятельностной субстанции, ее модус, атрибут или акциденцию, если говорить языком философии.

Соответственно, именно деятельность как способ существования общества позволяет нам установить его "пространственные границы", провести различие между природными и общественными явлениями. Именно она оказывается той волшебной палочкой, прикосновение которой придает любым явлениям окружающего нас мира высокий статус общественных или социальных явлений.

Общественным согласно такому подходу становится все то, что вовлекается в "силовое поле" деятельности - независимо от того, идет ли речь о культурных артефактах или природных по происхождению явлениях, которые лишь используются, а не создаются людьми. Солнечный свет, ставший объектом энергетической "эксплуатации" в современных электростанциях, перестает быть чисто природным явлением, и, наоборот, сугубо общественные по своему происхождению предметы, "выпавшие" из деятельности, автоматически теряют свойства социальных [9]. Это обстоятельство, как нетруд-

но догадаться, весьма усложняет вопрос о различии между общественным и природным. Как уже отмечалось выше, интуитивное различение природного и социального у современного человека связано со способностью создавать и распознавать артефакты - искусственные явления, сконструированные человеческим разумом и физически отсутствующие в природе до и помимо человека.

При теоретическом взгляде на проблему выясняется, что совокупность явлений, которые мы относим к сфере социального, в действительности разделяется на две части. Первую из них составляют явления собственно социальные, которых нет и не может быть в природе - будь то сам человек как субъект деятельности, ее артефактные объекты (космические корабли или синтетические материалы), особые организационные связи и отношения (такие, как собственность или стоимость) и т.д. Вторую часть общественных явлений составляют природные по своему происхождению предметы и процессы, наделенные "обретенной" социальностью, т.е. особыми неприродными свойствами, возникшими в результате включения их в систему человеческой деятельности.

В самом деле, мы не можем априори сказать, к какому из миров - природе или обществу - принадлежат реки, земля, ее недра, обитающие на ней животные. Казалось бы, ответ очевиден: все это создано природой и принадлежит ей по "праву рождения", подчиняется ее законам, изучаемым целым комплексом естественных наук. И все же осторожный человек не будет торопиться с ответом. В самом деле, так ли он очевиден? Ведь по условиям задачи речь может идти не просто о реке, а о судоходной реке, не просто о земле - а о пашне, не просто о недрах - а о полезных ископаемых, наконец, не просто о животных, а о домашних животных, прирученных человеком тварях?

Согласимся, что это уточнение существенно меняет дело, придает нашему вопросу некоторое видимое "второе дно". С одной стороны, ясно, что в любом из этих случаев речь идет о "неартефактных" природных комплексах, существовавших задолго до человека. С другой стороны, мы понимаем, что для брокеров товарной биржи, продавцов и покупателей не существует никаких принципиальных отличий между артефактами - к примеру, партией современной электроники, и природным сырьем; скажем, проданной на корню партией строевого леса или целинной землей, к которым еще не прикасалась рука человека. И в том и в другом случае речь идет о чисто социальном явлении, каковым выступает любое товарное тело независимо от искусственного или естественного его "происхождения". Все дело в том, что природные комплексы, интегрированные в систему социальной деятельности, приобретают по воле человека особые неприродные функции, а вместе с ними такие свойства, которые в природной среде попросту отсутствуют. К примеру, алмазы приобретают свойство становиться источником

пропитания, обмениваясь на пищу в любых потребных человеку количествах, т.е. приобретают чисто социальное свойство быть определенной стоимостью (воплощать в себе абстрактный человеческий труд, как считают сторонники "трудовой теории стоимости", или отношение "предельной полезности", как полагают их оппоненты).

§ 4. ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ КАК ЦЕЛЕСООБРАЗНЫЙ АДАПТИВНЫЙ ПРОЦЕСС

Субстанциально различные "царства бытия", образующие наш мир, нельзя рассматривать как замкнутые, изолированные системы. Напротив, мы имеем дело с открытыми подсистемами бытия, отношения между которыми характеризуются проникновением и пересечением. Это пересечение не ограничивается способностью природных явлений проникать в сферу социальной реальности и получать "прописку в ней", обретая новый социальный статус. Все дело в том, что явления, казалось бы сугубо социальные, невозможные в природе, все же не свободны от ее влияния, содержат в себе природные свойства в особом, "снятом", если говорить философским языком, виде.

Чтобы понять сказанное, сопоставим друг с другом порыв ветра, сломавший дерево, активность бобров, подгрызших и сваливших дерево, и деятельность лесоруба, срубившего его. Мы понимаем, что эти процессы качественно отличны друг от друга, принадлежат к различным сферам окружающего нас мира - неживой природе, живой природе и социуму. Однако какими бы различными ни представлялись нам эти действия, их результат - поваленное дерево - во всех трех случаях один и тот же. Задаваясь несложным вопросом "Почему упало дерево?", мы отвечаем: "Потому что во всех трех случаях была проделана определенная "работа", измеряемая в знакомых нам со школы единицах физики".

В самом деле, нет никаких сомнений в том, что деятельность лесоруба представляет собой вполне определенное преобразование вещества и энергии, которое может быть зарегистрировано и измерено с помощью соответствующих физических приборов. Что бы ни говорили философы о целерациональном действии субъекта, направленном на пассивный объект, для физика подобная деятельность выступает как обычное физическое взаимодействие, ничем не отличающееся по своим законам от взаимодействия планет. Игнорируя принципиальное для философа различие между лесорубом и деревом, физик имеет полное право рассматривать любого действующего человека как обычный материальный объект, обладающий массой, протяженностью, определенной кинетической и потенциальной энергией и прочими параметрами, о которых мы вспоминаем лишь в тех редких случаях, когда от субстратных свойств индивида зависит результат

его социокультурной активности (как это бывает, к примеру, во время боксерских турниров, участники которых разведены по весовым категориям).

Тем же самым физическим измерением обладают и социальные артефакты, создаваемые и используемые людьми - не только топор в руках лесоруба, но и скульптура Венеры Милосской, которая, увы, может быть рассмотрена не только как великое творение

человеческого духа, но и как обычный кусок мрамора со стандартными для этого минерала физико-химическими свойствами. Утверждая, что деятельность людей может быть рассмотрена как процесс преобразования вещества и энергии, мы должны констатировать, что вне и помимо этой физической "инфраструктуры" деятельности нет и быть не может. Иными словами, деятельностью, интересующей социальную философию, может быть признан лишь такой процесс, который имеет физическую определенность, поддается регистрации и измерению лабораторными приборами.

Формулируя это очевидное, на наш взгляд, утверждение, мы заранее предвидим возражения со стороны некоторых поэтически настроенных оппонентов, которым любая аналогия между человеком и деревом, Венерой и камнем кажется оскорбительной. Ошибочно, однако, думать, что может быть такая человеческая деятельность, результат которой не связан непосредственно с преобразованием вещества и энергии. И вовсе не только потому, что любой акт мышления в своей действительности связан с функционированием коры головного мозга, которое имеет вполне определенное энергетическое содержание и может быть зарегистрировано приборами. Конечно, энцефалограмма мозга не позволит нам понять, о чем именно думает данный человек, но отличить мозг действующий, бодрствующий она позволит несомненно.

Однако дело не только и не столько в этом. В отличие от логиков или психологов, для которых мышление, внимание и прочие "умственные" операции, осуществляемые "внутри" черепной коробки человека, выступают как полноценная деятельность (мыследеятельность), специалисты по социальной философии придерживаются иного взгляда на явления "чистого" человеческого сознания. Для них сознание деятельно, но не есть деятельность. Это значит, что сознание, как мы увидим ниже, выступает в качестве одной из необходимых фаз человеческой деятельности, которую можно именовать фазой целепостановки. Вполне законченной мы можем считать лишь такую деятельность, в которой целепостановка переходит в фазу целереализации, т.е. задуманное человеком воплощается в реальном мире с помощью тех или иных предметно-энергетических средств.

С этой точки зрения, деятельность лесоруба или поэта имеет место лишь тогда, когда намерение срубить дерево воплощается в жизнь с помощью реального топора, а красивая строфа записывается на

бумаге или проговаривается перед аудиторией. В противном случае речь идет не о деятельности как таковой, а о целях, замыслах и результатах, не имеющих прямого социокультурного значения и, следовательно, никак не фиксируемых социальной теорией.

Это не означает, конечно, что социальная философия не изучает сознание как таковое. На самом деле особые разделы философии и социологии анализируют символические программы поведения, совокупность которых образует присущую обществу культуру. Однако и в этом случае даже самый "идеалистически" ориентированный теоретик относится к сознанию не как к самостоятельной "мыследеятельности", но как к значимому фактору реальной социальной деятельности, отнюдь не совпадающему с ней в своем объеме (как это делает, к примеру, Питирим Сорокин, рассматривающий идеальную информационную активность как фазу "логического синтеза", предполагающую дальнейшую "объективацию" целевых программ с помощью необходимых "материальных проводников" человеческой деятельности). Сравним такой подход с тем, что практикуется у юристов, которые принимают во внимание умысел преступления, но самим преступлением считают не умысел, а конкретную деятельность по планированию и совершению преступных действий.

Аргументом против утверждения, что человеческая деятельность представляет собой процесс вещественно-энергетических преобразований, является способность человека действовать путем воздержания от физической активности (поведение мученика, юридическая ситуация "преступного бездействия" и т.д.). Однако подобные действия нельзя рассматривать как самостоятельную деятельность - они возможны лишь как несамодостаточный момент совместной деятельности, имеющей вполне определенный

предметный характер (мученик невозможен без мучителя, использующего определенные орудия пыток).

Итак, подводя итоги сказанному, мы можем считать, что первым свойством человеческой деятельности, которое фиксируется при самом поверхностном взгляде на нее, является свойство предметности. Оно роднит ее с любыми иными процессами, которые разворачиваются в реальном пространственно-временном континууме, имеют вполне определенное субстратное наполнение, подчиняются закону сохранения энергии и прочим законам физической реальности. Однако человеческая деятельность не сводится к ним и не может быть объяснена законами физики.

Нужно сказать, что в истории социальной мысли до сих пор существуют направления социально-философского редукционизма, согласно которому общественные процессы сводимы к их природной "первооснове". Так, сторонники "физикализма" в социологии издавна пытались превратить ее в "социальную физику", встроив в систему физического знания наряду с механикой, оптикой, акустикой и другими его разделами. Они полагали, что мы в состоянии исчерпы-

вающе объяснить интервенцию Наполеона в Россию или распад империи Габсбургов действием физических законов притяжения и отталкивания, инерции, перехода потенциальной энергии в кинетическую и т.д. и т.п.

Заметим, что попытки подогнать общественную жизнь людей под начала классической механики вызывали скептическую реакцию у крупнейших философов и социологов XIX - начала XX в., соревновавшихся в саркастических замечаниях по поводу физикализма. Казалось, дни этого направления социальной мысли сочтены. Однако прогрессивное развитие естествознания - достижения термодинамики, квантовой физики и, особенно, синергетики - дало новый и, к сожалению, сильный импульс физикалистским редукциям.

Конечно, сама по себе синергетика, доказавшая, что самоорганизация систем возможна не только на биологическом и социальном, но и на физическом уровне существования, ничего, кроме пользы, социальной философии и социологии не принесла. Сопоставление общества с физическими системами "потокового" типа весьма полезно для обществознания, дает ему важную информацию об изначальных свойствах самоорганизующихся систем, способных "дрейфовать" в диапазоне между "порядком" и "хаосом". Но это не значит, что физикалистские модели могут служить самодостаточным основанием для полноценных объяснений функционирования и динамики социокультурных систем.

А именно к такому выводу склоняются сторонники современного редукционизма, рассматривающие законы общественной жизни как одну из форм физической самоорганизации. Целеполагание социальной деятельности, феномен свободной человеческой воли и прочие "нефизические" факторы рассматриваются при этом как "экзотические подробности", имеющие значение лишь в пределах межличностных взаимодействий (типа выбора женихом невесты), но теряющие свою силу применительно к долгосрочным тенденциям развития глобальных социальных систем. Неплодотворность такого подхода, нивелирующего специфику социальной реальности, мы постараемся доказать всем ходом последующего изложения.

В отличие от ветра, ломающего деревья и все, попавшееся на пути, человеку далеко не безразличен объект, на который направлены его мускульные усилия. Едва ли лесорубу придет в голову направить свою энергию на камни или же рубить деревья-великаны, которые нельзя будет обработать и вынести из леса. Все мы понимаем, что дерево, срубленное лесорубом, было выбрано им в полном соответствии с некоторой целью, которая и привела его в лес. Можно уверенно утверждать, что именно ее наличие определяет качественное отличие человеческой деятельности от процессов, происходящих в неживой природе.

Так, объясняя причины воздействия ветра на дерево, мы примем во внимание самые различные обстоятельства: силу воздушного потока, направление его действия, возможности дерева сопротивляться разрушительному для него воздействию. Мы можем поинтересоваться метеорологическими причинами, которые вызвали столь сильный ветер, и т.д. Учет всех этих факторов позволит нам ответить на вопрос: как ветер сломал дерево? Однако вряд ли нам придет в голову задаваться вопросом: зачем, с какой целью оно было сломано ветром? Бессмысленность этого вопроса очевидна для всех, кроме первобытных людей, склонных к анимизму.

В действительности физические системы действуют сугубо спонтанным образом, т.е. лишены способности к избирательному поведению, основанному на информационной ориентации в среде, различении желаемого, нежелаемого и безразличного и предпочтении желаемого, что и закрепляется в соответствующих целях, заранее намеченных способах действия. Напротив, поведение людей всегда сообразуется с некоторой целевой программой поведения, т.е. имеет целесообразный характер.

Понятие цели издавна используется философией. Еще Аристотель характеризовал цель, как "то, ради чего существует нечто". Современное определение цели, возникшее в рамках кибернетики, характеризует ее как предзаданный результат поведения, к которому стремятся системы с информационным типом организации, способные к адаптивному самосохранению в меняющихся условиях среды.

Ниже мы вернемся к этой характеристике. Пока же отметим, что различение спонтанности и целесообразности, позволяющее нам отличить деятельность от физических процессов, еще не позволяет нам отличить ее от иной разновидности природных процессов - поведения живых биологических систем, которое также нельзя считать спонтанным.

Конечно, нетрудно убедиться в том, что поведение бобров обладает всеми свойствами физического процесса - связано с преобразованием вещества и энергии, с чисто механической "работой". Однако, как и в случае с человеком, поведение бобров выходит за рамки физических реалий - объясняя его, мы должны принять во внимание не только "энергетику" процесса, но и его сугубо избирательный характер, способность биологических систем осуществлять адресный "выброс" физической активности, ее локализацию в "данном месте и в данное время".

В самом деле, вопрос "зачем?", адресованный уже не ветру, а бобрам, подгрызшим и свалившим дерево, отнюдь не выглядит бессмысленным. Обратившись к натуралистам, мы получим ответ на любой из вопросов "зачем?", адресованных к подобным актам поведения: узнаем, зачем бобры валят деревья, зачем им нужен строительный материал определенной формы и размера, зачем нужны плотины, которые возводят из этого материала, и т.д. и т.п. Все это

позволяет нам утверждать, что действия животных, как и действия человека, имеют целесообразный характер, осуществляются не "просто так", а ради некоторой заранее определенной цели, программирующей содержание и направленность поведенческих реакций [10].

Чем же отличается тогда поведение животных от деятельности человека? Сильно искушение ответить на этот вопрос простейшим образом - путем указания на характер целей, которые ставят перед собой люди и животные. В самом деле, человек может ставить перед собой цель изучить иностранный язык, написать учебник по философии, быть избранным в парламент или, наконец, продать срубленное им в лесу дерево. Ясно, что ни одна из этих целей животным недоступна. И тем не менее различение биологических и социальных систем путем разведения информационных векторов их поведения - путь ошибочный и тупиковый.

Дело в том, что все "экзотические" для животного человеческие цели имеют промежуточный, "операциональный" характер и должны отличаться от конечных целей существования. Критерий такого отличия прост - промежуточной является

функциональная цель, которая служит средством достижения более фундаментальной, "самозамкнутой", т.е. субстанциальной, цели, относительно которой бес-смысленен вопрос "зачем?". Мы вправе спросить человека, зачем он стремится быть избранным в парламент. Представим себе, что он ответит нам так: "Стремлюсь улучшить жизнь своих избирателей". После этого мы получим право спросить, как именно он собирается это сделать. Но имеет ли смысл иной вопрос - зачем нужно улучшать жизнь людей, зачем нужно, чтобы люди жили лучше? Очевидно, что единственным осмысленным ответом на этот вопрос будет констатация того факта, что человеческое стремление к лучшей жизни (как бы ни понималось конкретными людьми это улучшение) самоцельно; люди стремятся к ней не "зачем-то", а "потому что" - потому что так устроена человеческая природа, такой ее создала эволюция или господь бог.

Очевидно, что и социальная, и биологическая жизнь обладают общей фундаментальной целью самосохранения в среде существования. Однако существует несколько принципиальных различий между самосохранением животного и самосохранением человека, о которых следует сказать особо.

Прежде всего потребность самосохранения как важнейшая доминанта поведения дана животному через инстинкт - передаваемую генетически программу действий, которую животное не выбирает и которую оно не может произвольно изменять. Единственно возможная для животного альтернатива - это "выбор" между программами индивидуального и видового самосохранения, предполагающий самопожертвование отдельных особей ради сохранения всей популяции. Однако в любом случае "героический" поступок птицы, бросающейся в пасть кошки ради сохранения птенца, не есть победа над инстинктом, а всего лишь следование ему, подчинение безусловному рефлексу, более фундированному, чем инстинкт индивидуального самосохранения.

282

С человеком обстоит иначе. Люди, как известно, способны - осознанно и добровольно - выбирать между жизнью и смертью. Лишь человек может добровольно уйти из жизни по причине неразделенной любви, творческих неудач, "потери лица" и прочих "несущественных" с биологической точки зрения обстоятельств.

Казалось бы, это ставит под сомнение наше утверждение о том, что самосохранение является конечной целью существования не только животных, но и человека. Однако это не так. Человек, безусловно, руководствуется парадигмой самосохранения, однако в отличие от животного это самосохранение не сводится к безусловным целям физического выживания.

В действительности человек свободен выбирать между двумя принципиально разными формами самосохранения. В одном случае оно предполагает сохранение биологического факта жизни, а в другом - речь идет о сохранении определенного качества жизни, в жертву которому нередко приносится сам факт биологического существования. Офицер, предпочитающий смерть бесславному плену, отнюдь не нарушает жизненную парадигму самосохранения. Просто приоритетным для него является не факт жизни, а достоинство жизни, не биологическое выживание, а сохранение собственной социокультурной идентичности, которая невозможна без сбережения офицерской чести.

Таково первое фундаментальное отличие между самосохранением людей и животных. Второе отличие состоит в том, что филогенетически самосохранение животных осуществляется по типу гомеостаза, когда целью биологической системы является сохранение ее изначальных состояний. Специфика человеческого самосохранения состоит в том, что оно включает в себя парадигму развития, предполагает кардинальную смену качественных состояний, и это не деформирует систему, а становится условием ее выживания. Иными словами, самосохранение человека осуществляется по известному "принципу велосипедиста", который должен постоянно крутить педали, двигаться вперед, чтобы не опрокинуться навзничь.

С учетом этих оговорок мы можем считать конечные цели человека эквивалентными целям живых организмов. И люди, и животные принадлежат к одному и тому же типу

негэнтропийных систем, способных поддерживать уровень собственной организации, препятствовать ее хаотизации, осуществляя информационное самосохранение в среде существования. Поэтому различие между социальным и биологическим следует искать в способах достижения этой общей цели.

Однако и в этом случае поиск различий должен начаться с констатации сходств. Дело в том, что и в случае с людьми, и в случае с животными способом самосохранения в среде существования являет-

283

ся адаптация к ее условиям, т.е. изменение внутренних характеристик системы в соответствии с целями выживания и при этом сохранение качественной определенности. Так, животные приспосабливаются к воздействиям среды главным образом путем морфологической перестройки своего организма, механизмом которой являются мутационные изменения, закрепляемые или "выбраковываемые" средой. Человек же в течение нескольких десятков тысяч лет сохраняет свою телесную организацию неизменной, колоссально изменив при этом образ своей жизни. Все это произошло в результате того, что людям присуща способность приспосабливаться к среде существования не пассивной "подстройкой" своего организма к ее требованиям, а активным изменением самой среды, "подгонкой" ее под свои собственные нужды.

Так, ветер "под присмотром" человека не только "гоняет стаи туч", но и вращает крылья поставленных на его пути мельниц, распаханная земля рожает уже не случайные растения, а специально подобранные злаки, огонь из страшной разрушительной силы превращается в мирный домашний очаг, обогревающий, кормящий и защищающий людей. Человеческая деятельность - не просто адаптация, а активный процесс "приспосабливающего приспособления". На языке социальной теории это означает, что человеческая деятельность изначально выступает как труд, т.е. способность предметно преобразовывать среду существования, создавая средства жизни, отсутствующие или недостающие в ней".

Учитывая это обстоятельство, некоторые исследователи ставят под сомнение адаптивный, приспособительный характер человеческой деятельности, пытаются рассматривать ее не как разновидность информационной адаптации, а как ее альтернативу. Безусловно, такая постановка вопроса ошибочна. Не будем забывать, что человек, "заброшенный" в мир, который возник задолго до него, может менять лишь "форму" природной реальности, феноменологический пласт ее бытия, но никак не влияет на ее сущностные связи, сколь бы значимы они ни были для существования людей.

В самом деле, техническое могущество человека позволяет ему видоизменять "близлежащую" природу - превращать лесные тропы в асфальтовые автобаны, поворачивать русла рек и создавать (зачастую во вред себе) искусственные моря. Но он не может изменить законы, по которым живет природа. Мы можем срубить дерево, прервать естественный ход его жизни, мы можем воздействовать на генетический код, заложенный в его клетках, но мы не можем изменить ни законы метаболизма, ни законы генетики, благодаря которым осуществляется эта жизнь. Очевидно, что приспособление к таким реалиям бытия, безальтернативно заданным средой, есть всеобщее и необходимое условие общественной жизни, позволяющее нам распространять на нее родовые свойства адаптации.

284

И все же, принимая диктат природы как непреложную данность, человек в то же время научился обманывать ее, сопротивляться ее запретам, используя "внутренние слабости" своего противника, а именно альтернативность, разнонаправленность природных сил, сталкивающихся и противодействующих друг другу. Спасаясь от принуждения со стороны одних сил, человек стал вступать "в заговор" с другими, противопоставляя друг другу могущественные законы природы. Так, силам тяготения, которые препятствовали осуществлению извечной мечты человека - летать, подобно птицам, были противопоставлены законы аэродинамики и т.п. Направляя силы природы к достижению собственных целей - по принципу "разделяй и властвуй", - человек

противопоставил ей ту самую "хитрость разума", о которой писал Гегель, характеризуя трансцендентальный разум, играющий людьми так же, как они играют силами природы; позволяющий им истощать друг друга в столкновениях, ведущих к предустановленному отнюдь не ими результату.

Постепенно человек создает "вторую природу" - искусственную среду обитания, именуемую социосферой, в которой он моделирует процессы, в природе вовсе не происходящие (выплавка стали в мартенах, съемка кинофильмов в специально выстроенных декорациях и т.д.). Иными словами, человеку свойственно активное отношение к среде существования. Однако так же характеризуется и поведение некоторых животных. В самом деле, пчелиные ульи, муравейники, плотины бобров свидетельствуют о способности некоторых животных подстраивать среду существования под собственные потребности, создавая "искусственные" средства жизни, отсутствующие в природе в готовом виде. Естественно, встает вопрос: что отличает трудовую деятельность человека от "трудовой" активности животных?

Ученые расходятся в ответе. Часть из них полагает, что качественное отличие человеческой деятельности связано со спецификой ее информационных механизмов, а именно наличием сознания. Другие считают, что это отличие связано с особым орудийным отношением к среде существования, возникшим у человека задолго до появления сознания и предопределившим появление последнего. Рассмотрим обе альтернативные точки зрения.

§ 5. ИНФОРМАЦИОННАЯ СПЕЦИФИКА СОЦИАЛЬНОГО ДЕЙСТВИЯ

Из учебников психологии мы помним, что сознание рассматривается как высшая форма развития психики, присущей уже животным, которые обладают нервной системой, способны ощущать, воспринимать и представлять окружающую действительность (психика, в свою очередь, является результатом эволюционного развития различных допсихических форм информационной ориентации, прису-

щих простейшим живым существам, у которых способность к информационному поведению еще не нашла субстратной основы в специализированных анатомических органах).

Очевидно, что социально-философский анализ сознания не требует от нас специального рассмотрения высших психических функций человека с точки зрения их субстратной основы (головной мозг) и нейродинамических механизмов осуществления. Философ, изучающий общество, может и должен ограничиться характеристикой сознания как особого информационного механизма человеческой деятельности, основанного на способности к словесно-логическому, "вербальному" мышлению, которое надстраивается над системой условных и безусловных рефлексов поведения и завершает собой простейшие формы "прологического" - наглядно-действенного и наглядно-образного - мышления.

Не углубляясь в проблемы психологической науки, мы можем констатировать, что наличие сознания означает способность человека к так называемому "символическому поведению", т.е. способность людей заранее предвидеть результаты своей деятельности, планировать их и продумывать наиболее подходящие способы их достижения - короче, действовать, осуществляя заранее выработанные цели поведения.

Напомним, что мы уже использовали слово "цель" для характеристики биологической активности, понимая под ней те предустановленные реакции и состояния живого организма, к которым он стремится под воздействием рефлекторных программ поведения (в этом смысле "целью" существования желудя является его превращение в дуб, а не в березу или осину). В результате работы сознания в человеческой деятельности возникают другого класса цели, отличные от объективных целей адаптивной активности животных. Такими целями следует считать уже не сам желаемый результат усилий, предмет человеческой потребности (будь то буханка хлеба для голодного или прибыль для финансиста), а идеальный образ желаемого результата, который создается сознанием, чтобы направлять физическую активность в заданном, рассчитанном направлении.

Соответственно, информационным свойством человеческой деятельности считают ее целенаправленность, отличную от "ординарной" целесообразности поведения животных, которые преследуют лишь объективные цели (потребности) без соответствующей умственной проработки, переносящей их в сознание и как бы "удваивающей" причиняющие факторы поведения или "раздваивающей" их на потребность и ее логическое отображение. Вспомним принадлежащее Марксу сравнение архитектора с пчелой. Гармоничностью создаваемых ею сот пчела вполне способна посрамить плохого архитектора, который, однако, отличается от наилучшей пчелы тем, что вначале "построит их в своей голове".

286,

Конечно, многие животные способны вести себя "умнее", чем пчела, подниматься над шаблонами инстинктов. Так, успех хищника, преследующего жертву, был бы невозможен, если бы он не мог заранее "просчитывать в голове" возможное направление ее бега. Условно-рефлекторная модель поведения (и даже некоторые начатки "интеллекта") позволяет более развитым, чем пчела, животным гибко приспосабливаться к ситуации (кто-то из натуралистов утверждал в этой связи, что успех мангуста в поединке с коброй во многом определяется большей развитостью нервной системы, позволяющей "оптимизировать" наступательные и оборонительные действия применительно к конкретным особенностям противника).

Таким образом, целенаправленность человеческой деятельности есть нечто большее, чем способность к информационному прогнозированию динамики среды. Суть дела в качестве этих "прогнозов", в степени их полноты, открывающей адаптационные перспективы, невозможные для биологических систем. Наличие сознания позволяет нам вырабатывать психические импульсы поведения, в которых отражаются не только объекты окружающей среды, их видимые свойства, состояния и связи, но и неявная цепь детерминационных опосредствований, связывающих разрозненные явления в единую картину мира.

К примеру, "интеллектуальных" возможностей обезьяны оказывается достаточно для того, чтобы установить пространственную связь между высоко подвешенным бананом и палкой, с помощью которой его можно достать. Однако при наличии нескольких палок животное не в состоянии мысленно, "на глаз" определить подходящую по длине и приходит к этому путем многочисленных проб и ошибок, проверяя "руками" самые различные варианты, в том числе и заведомо нелепые с человеческой точки зрения. Овладев с грехом пополам "начатками геометрии", обезьяна оказывается совершенно беспомощной в эмпирическом постижении простейших принципов физики: так, установив методом проб и ошибок пространственную связь между тем же бананом и лежащей на полу клетки лестницей, она пытается использовать ее по назначению, но не "учитывает" невидимые глазом законы центра тяжести, позволяющие придать лестнице устойчивое положение.

Еще одной важной чертой информационного поведения человека (характеризующей движение сознания уже не "вглубь", а "вширь") является символизация информации, ее "отчуждаемость" от конкретной поведенческой ситуации, в которой оказывается конкретный субъект, и от самого этого субъекта. Возможности человеческого сознания позволяют людям не только постигать неявные связи действительности, но и обобщать индивидуальный опыт, транслировать его, делать общим достоянием коллектива, сохранять для будущих поколений.

287

Иначе обстоит дело с коллективно живущими животными. У них встречаются индивидуальные отклонения в программе поведения (определяющая различие между "умной" синицей, умеющей вскрыть бутылки с кефиром, и ее "менее умной" подругой, не "додумавшейся" до таких изощренных форм добывания пищи). Однако индивидуальные успехи в адаптации редко закрепляются в коллективном видовом опыте животных - "передовые достижения" отдельных особей умирают вместе с ними, что вынуждает всякое новое поколение начинать с того же, с чего начинали его предшественники. Условно-рефлекторная модель поведения не позволяет обобщать и символизировать полученную информацию, а предполагает исключительно соматические (телесные) способы передачи прижизненно выработанного опыта, т.е. его передачу путем поведенческих реакций по принципу "делай, как я" (именно так поступает выдра, обучающая выдренка плавать, или волчица, когда учит волчонка навыкам охоты).

Лишь сознание людей позволило им изобрести особые способы хранения и передачи информации, отличные как от генетической трансляции, так и от методов научения. Благодаря сознанию человек сумел не только усовершенствовать предметные средства деятельности и способы обращения с ними - собственные умения и навыки, - но и создал возможности внетелесной передачи информации методом ее кодирования в так называемых знаковых объектах и процессах (книгах, рисунках, чертежах, ритуалах и т.д.), образующих "тело" человеческой культуры, способ ее реального существования. В результате современные врачи, к счастью для своих пациентов, способны использовать методы древнейшей тибетской медицины, а юноша - научиться плаванию по книге, взятой в библиотеке.

Констатируя все эти обстоятельства, ученые приходят к выводу, что именно способность к эвристическому символическому поведению составляет специфику человеческой деятельности и позволяет считать разумность родовым именем человека - Homo sapiens. Оставляя в стороне тонкости психологии, разумность можно квалифицировать как способность к нестандартному поведению в нестандартной ситуации, предполагающей выработку эвристических реакций, не известных по прошлому опыту, не только индивидуальному, но и коллективному, видовому [12]. Понятно, насколько способность человека продумывать свои действия, обобщать эмпирически данную информацию расширяет границы и возможности его деятельности. Именно эта способность определяет колоссальную пластичность человеческого поведения, именно благодаря ей деятельность людей вышла за рамки биологической специализации, присущей инстинктивному "труду" муравьев, пчел или бобров [13].

Подводя итоги, мы можем утверждать, что специфика человеческой деятельности, ее отличие от адаптивной активности животных связана с наличием сознания - совокупностью высших психических функций, в основе которых лежит способность к абстрактно-логическому вербальному (словесному) моделированию мира. Подчеркнем, что абстрактное понятийное мышление состав-

288

ляет именно основу человеческой психики, которая, конечно же, не сводится к сфере рацио. Наличие сознания не исключает присутствия у людей полного набора информационных регуляторов поведения, альтернативных сознанию - условных и безусловных рефлексов. Человеческого младенца, только появившегося из утробы матери, никто не учит дышать, кричать или сосать грудь, а вполне взрослые люди отдергивают руку от огня или инстинктивно сохраняют равновесие, ничуть не задумываясь над необходимостью или последовательностью предпринимаемых усилий, и т.д. и т.п.

Велик соблазн заявить, что подобные рефлекторные программы поведения отвечают лишь за жизнедеятельность человеческого организма, внутренние и внешние реакции нашего "тела", и никак не вмешиваются в собственно деятельность, т.е. поведение людей как социальных существ. Однако подобное заявление едва ли соответствует истине, поскольку значимые социокультурные реакции человека вызываются отнюдь не только логическими расчетами и планами. Человеческое сознание не сводится к способности понятийного мышления, но включает в себя совокупность эмоциональных и волевых факторов, сопровождающих процессы целепостановки и существенно влияющих на него. Кроме того, необходимым внутренним компонентом человеческого сознания является обширная сфера так называемых бессознательных импульсов, без учета которых картина социального поведения человека будет явно неполной.

Разные психологические школы включают в сферу бессознательного различные психические импульсы "надсознательного", "внесознательного" и "подсознательного" типа.

Примером "надсознательного" в социокультурном поведении людей могут служить нередкие случаи "озарения", или творческой интуиции, позволяющие человеку "проскочить" фазу логических размышлений между постановкой умственной задачи и ее решением, к примеру, получить искомое решение во сне, как это нередко бывало с учеными в истории науки.

Очевидно, что "бессознательными" такие реакции могут именоваться весьма условно - при условии трактовки "сознательности" как систематического рассудочного мышления, контролирующего каждый шаг своих логических построений. Подобная "бессознательность" ничуть не сближает человека с животным, напротив, она подчеркивает колоссальную разницу между "безмозглым" существом, вовсе не способным к логическим умозаключениям, и существом с "избыточной" силой ума, которой достает на его латентную работу "вне расписания", осуществляемую как бы "между прочим", в свободное от специальных усилий время.

Сложнее обстоит дело со сферой психических импульсов, которые можно условно назвать "внесознательными" - они куда ближе к рефлекторным формам поведения, в некотором смысле основываются на рефлексах, хотя и не сводятся к ним, ибо и в отношении их

имеет место специфически социальный способ их сознательного использования в поведении. В самом деле, каждому из нас известен экранный образ ковбоя, выхватывающего револьвер и открывающего стрельбу при первых симптомах надвигающейся опасности, не отягощая себя продолжительными, мучительными сомнениями в духе шекспировского принца Гамлета. Известна способность тренированных борцов и боксеров мгновенно реагировать на внешнюю угрозу, применяя приемы защиты, многие компоненты которых в момент исполнения не опосредуются сознательным расчетом. Да и обычный человек, отправляясь по привычной, исхоженной дороге в ближайшую булочную, движется фактически "на автомате", переставляя ноги с минимальной степенью участия сознания - во всяком случае, значительно меньшей, чем при движении по незнакомому болоту.

На языке психологии подобные стереотипизированные поведенческие реакции, в которых отсутствует "поэлементная сознательная регуляция и контроль" каждого из необходимых движений, именуют навыками. Место сознательного расчета в них занимает автоматизированное восприятие действительности в форме так называемых "перцептивных" и "интеллектуальных навыков", являющихся информационной основой собственно "двигательных" навыков - полноценной предметной деятельности во внешней среде. Но означает ли это, что сугубо социальное по своим целям, средствам и результатам действие (к которому, несомненно, относятся стрельба из револьвера или спортивные единоборства) может не основываться на сознании, что оно одинаково с активностью животного, основанной на рефлекторных механизмах поведения?

Безусловно, это не так. В работах психологов прекрасно показано, что навыки включают в себя рефлекторные механизмы поведения, но не редуцируются к ним; в этом смысле автоматизированные поведенческие реакции являются не альтернативой, а всего лишь "дополнением" к сознательной деятельности человека, своеобразной формой ее проявления, которая основана на "экономии сознания", но непредставима вне и помимо его механизмов [14].

Наконец, еще одна сложность определения степени сознательности человеческого действия связана не с психомоторикой его осуществления, а с мерой осмысленности информационных импульсов поведения. Речь идет о том, насколько полно сознательно действующий субъект отдает себе отчет в побудительных мотивах своей деятельности, о той связи между сознанием и осознанием, которая различна в разных актах человеческого поведения и позволяет говорить о его "подсознательных" импульсах, активно изучавшихся З. Фрейдом и его последователями. В этом случае речь идет о действиях, в которых активность человека инициируется смутными, плохо или никак не осмысленными влечениями, относящимися к тем "подвалам" сознания, которые З. Фрейд характеризовал как область "Оно", отличную от сфер рациональной мотивации (личностной - "Я" и надличностной "Сверх-Я").

290

О роли подсознательной мотивации в человеческом поведении (не только индивидуальном, но и совместном, как показал К. Юнг в учении об архетипах "коллективного бессознательного") мы поговорим ниже. Пока же отметим, что наличие неосознаваемых влечений не ставит под сомнение информационную специфику деятельности, так как "подсознательное" в ней есть лишь особая акциденция, "инобытие" сознания, присущее лишь человеку и отсутствующее у животных, у которых нет и не может быть ни "озарений", ни "комплексов", анализируемых фрейдизмом и неофрейдизмом [15].

Таким образом, постулируя сознательный характер деятельности, мы вовсе не сводим информационные механизмы человеческого поведения к сугубо рациональному, рефлективному мышлению. Важно, однако, понимать, что именно способность мыслить, создавать абстрактно-идеальные, понятийные модели мира является системообразующим основанием всей совокупности психических функций, присущих человеку как социальному существу.

Не все ученые считают сознание исходным и определяющим признаком человеческой деятельности. Некоторые из них в качестве такового предлагают другое свойство, связанное уже не с информационной спецификой целенаправленной адаптации, а с механизмами реализации целей, с орудийностью человеческого труда.

§ 6. ОРУДИЙНАЯ СПЕЦИФИКА ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

Из всех существ, для которых совместный "труд" является постоянным образом жизни, лишь люди способны опосредствовать свое воздействие на среду специально

созданными средствами труда, отличными от органов тела, данных природой. Лишь человек способен "отвлекаться" на создание искусственных объектов, которые нужны не сами по себе, а лишь как средства многократного усиления мускульных (а позднее и умственных) возможностей. Подчеркнем особо, что орудийность как признак трудовой активности не сводится к использованию готовых, "подобранных на земле" орудий труда, а означает их систематическое изготовление и хранение, предполагающее многократное использование [16].

Казалось бы, здравый смысл подсказывает нам, что способность создавать искусственные средства труда не может быть противопоставлена целенаправленности человеческого поведения, поскольку является ее прямым следствием. Ни бульдозеры, ни экскаваторы не падают на людей "с неба" - они представляют собой плод длительных интеллектуальных усилий человека, изобретающего технические конструкции "из собственной головы", предпосылая готовой вещи ее идеальную модель, тщательно продуманную техническую схему. Однако это обстоятельство ничуть не мешает сторонникам "орудийности" отстаивать ее первичность перед целенаправленностью. Они

ссылаются на то, что в процессе антропосоциогенеза способность создавать средства труда возникла у человека раньше, чем появилось сознание, присущее виду Homo sapiens.

Конечно, самые дальние родственники человека, произошедшие, по утверждению антропологов, 5-6 миллионов лет тому назад от миоценовых антропоидов, еще не обладали орудийной активностью. Эти существа, именуемые австралопитеками, регулярно использовали палки и камни как средства нападения и защиты; однако они не умели создавать искусственных орудий труда и, видимо, вовсе не занимались собственным трудом (если понимать труд как предметное переустройство среды и не включать в него охоту и последующую утилизацию ее продуктов - снятие шкур и разделку мяса, которые также осуществлялись с помощью "подручных" средств).

Однако более позднее существо, именуемое "Homo habilis" ("человек умелый"), уже развернуло (2-2,5 млн. лет тому назад) активную "индустрию" орудий, изготовляя средства труда простейшими из возможных способами - разбиванием, а затем раскалыванием камней с последующим отбором подходящих для использования обломков. При этом ископаемые останки хабилисов свидетельствуют об отсутствии или дисфункциональной неразвитости тех участков головного мозга, которые отвечают за "вторую сигнальную систему", т.е. за способность к вербальному мышлению и к основанной на нем целенаправленности поведения. У большинства антропологов нет сомнений в том, что орудийная активность в данном случае осуществлялась на основе условно-рефлекторной регуляции, представляя собой сложную форму "орудийного рефлекса", отсутствующего у "современных" животных.

Исходя из этих фактов, сторонники рассматриваемой точки зрения считают целенаправленное поведение не общим свойством "рода человек", но всего лишь частным признаком, позволяющим отличить уже ставшего "Homo sapiens" от его "менее умного" предшественника хабилиса, которого тем не менее относят к роду Homo, т.е. считают человеком, а не животным благодаря родовой, присущей всем "разновидностям" человека способности создавать орудия труда (хотя некоторые ученые все же пытаются подкрепить этот вывод ссылками на начатки сознания, будто бы свойственные хабилисам).

Однако является ли этот признак самодостаточным основанием социальности? Можно ли согласиться с точкой зрения, считающей возможным именовать людьми (пусть только формирующимися, а не "готовыми") "орудодеятельностные" существа, не наделенные хотя бы зачатками символического поведения? Едва ли такой подход может быть оправданным. Не отрицая генетической связи между "человеком умелым" и "настоящими" людьми, следует все же согласиться с учеными, которые считают хабилисов сугубо животными предками человека, еще не вступившими в субстанциальный ареал формирующейся социальности [17].

Конечно, можно согласиться с тем, что именно в процессе создания и использования орудий труда, как полагает большинство антропологов, возникли реальные стимулы к развитию информационных механизмов поведения, в результате чего труд потерял инстинктивную и приобрел целенаправленную форму. Именно орудийный способ адаптации, считают ученые, резко усложнил отношения предлюдей со средой существования, провоцируя возникновение все большего числа нестандартных ситуаций, в которых волей-неволей приходится "шевелить мозгами", способствуя их постепенному и неуклонному развитию [18].

Однако, будучи необходимым условием и возможной причиной генезиса социальности, орудийность не представляет собой ее самодостаточного основания. Ясно, что в качестве основного признака деятельности выступает не "орудийность вообще", а орудийность целенаправленная, преобразованная человеческим сознанием. Повторим еще раз - собственно человеческой орудийная активность становится лишь тогда, когда обретает осознанный, целенаправленный характер.

Такова, по мнению большинства антропологов, уже деятельность питекантропов, открывших эру формирующегося человека, которая заканчивается морфологически отличными от современных людей неандертальцами, в объединениях которых, однако, уже существовал высокий уровень солидарности, делавший возможным выживание инвалидов, имелись ритуалы захоронения покойников и многие другие элементы социальности, свидетельствующие уже об организационных формах осуществления деятельности, т.е. о наличии собственно общества с особым типом отношений, отличающих его от сообществ животных.

Таким образом, характеризуя специфику человеческой деятельности, мы можем подчеркнуть неразрывную связь двух ее существенных признаков - сознания, выступающего как высшая форма информационной ориентации в среде, и "орудийного" труда, представляющего собой высшую форму адаптационного отношения к среде. По нашему убеждению, именно сознание является "признаком номер один", позволяющим понять подлинную специфику деятельности, в том числе и присущую ей орудийность в ее отличие от орудийного рефлекса животных предков человека.

Очевидно, что успехи человеческого рода, "возвысившегося" над природным царством, обретшего субстанциально иные законы существования в мире, есть результат не орудийности как таковой, а только "умной" орудийности, направляемой и регулируемой сознанием. Мышление, обретенное человеком, позволило ему окончательно преодолеть законы биологической адаптации, заменив морфологическую перестройку организма безграничным совершенствованием средств труда. Не "орудийность вообще", а целенаправленный орудийный прогресс, ставший следствием сил человеческого ума, освободил людей

от рабской зависимости от природы, позволил им - пусть не всегда успешно, зато самостоятельно - контролировать условия своего существования в ней.

Итак, стремясь установить свойства социальной деятельности, мы попытались сопоставить ее с природными процессами, найти сходства и отличия между способом существования человека, действиями физических сил и поведением животных. Теперь перейдем к более конкретному анализу внутренних законов осуществления человеческой деятельности, понимание которых должно существенно углубить наши представления о ее специфике.

1 Автор выражает благодарность Российскому гуманитарному научному фонду за финансовую поддержку подготовки данной главы.
2 Франк С.Л. Духовные основы общества. С. 244.
3 Оговоримся сразу, что социально-философский анализ человека, или социально-философская антропология как часть социальной философии, качественно отличен от философской антропологии, составляющей раздел гуманитарного, а не социального знания. Иными словами, человек рассматривается нами как социальный деятель, т.е. обладающий определенными субъектными свойствами агент коллективной жизни людей. Мы оставляем в стороне другую важнейшую задачу, не входящую в круг проблем социальной философии, - проникновение в мир человеческой субъективности, личностных аспектов человеческого существования, его счастья и несчастья, страха и надежды, смерти и бессмертия и т.д. Именно в этом смысле следует понимать высказанное нами ранее убеждение в том, что социальная философия "свободная от проблемы человека (речь идет о свободе от экзистенциальных планов его бытия), а не от необходимости исследовать родовую природу человека как единственного в истории субъекта деятельности (об этом ниже).
4 Токарев С.А. Ранние формы религии. М., 1990. С. 67.
5 Конечно, и этот простейший объект имеет несколько уровней своей организации (молекулярную структуру, субатомную и атомную "инфраструктуры"), обладающих относительной качественной самостоятельностью. Но эта самостоятельность не выходит за рамки фундаментальных свойств неживой материи, позволяющих нам рассматривать ее как самостоятельное "царство бытия", качественно определенный уровень организации окружающего нас мира.
6 Хотя побочно она может исполнять множество иных функций - в частности, способна служить и предметом любования, и пресс-папье, и орудием для метания в голову оппонента. Это доказывает весьма важную для социологии идею относительной независимости функции от субстрата - одна и та же функция может реализовываться с помощью разных субстрат, в то время как один и тот же субстрат может использоваться для разных функций.
7 Говоря о самопричинности субстанциальных систем, имеют в виду не отсутствие внешних причин вообще, а отсутствие вполне определенной их разновидности - целевых причин, о которых писал еще Аристотель (и о которых нам предстоит подробно говорить ниже). Отсутствие такой причинности в случае с обществом, как уже отмечалось выше, означает отсутствие внешней цели, "ради которой" оно возникло, и реальную спонтанность такого возникновения. Системы с самостоятельным субстанциальным качеством по самой своей природе свободны от "назначения", сопоставимого с назначением утюга, стакана или центральной нервной системы, возникающих или создаваемых для исполнения определенной функции в рамках определенной системной целостности.
8 Именно поэтому крупнейший представитель отечественной антропологии В.П. Алексеев вынужден специально оговаривать различие между философской проблемой социальной сущности человека и естественнонаучной проблемой его морфологической спецификации в животном царстве. Смешение этого приводит к "внесению в оценку специфики биологии человека элементов учета его социальной природы, трудовой деятельности и т.д. В зоологическую систематику при этом привносится посторонний критерий, который не вытекает из самой биологии и имеет к ней лишь косвенное отношение" (Алексеев В.П. Становление человечества. М., 1984. С. 87).
9 Так, брошенное и гниющее в лесу топорище превращается в обычный кусок дерева. Во избежание путаницы заметим, что частью социального мира становятся лишь те предметы, которые освоены практической деятельностью людей. У нас нет оснований, к примеру, считать общественным явлением комету Галлея, пока она остается для людей лишь объектом наблюдения, т.е. объектом духовно-познавательной, а не практической деятельности.
10 Естественно, понятие "цель" используется в данном случае в наиболее широком своем понимании, в котором она означает "информационный вектор адаптивной реакции" или, иными словами, то, к чему стремится система, обладающая устойчивым, изнутри определяемым вектором самодвижения и самосохранения в среде, избирательным отношением к ее условиям, способностью различать в них желаемое и нежелаемое, полезное и бесполезное или вредное. Лишь в этом случае мы вправе говорить об объективной целеустремленности системы, отличая ее от квазистремлений типа центростремительной силы в физических системах или постоянной "устремленности" магнитной стрелки компаса на Север, а не на Юг.

11 Заметим заранее, что в данном случае речь идет о труде в широком смысле слова, в котором он выступает как свойство всякой человеческой деятельности, а не вид ее. В этом смысле и игра детей, строящих снежный городок, и преступление бандита, взламывающего сейф, обладают всеобщими признаками "труда", отличающими человека от животного, хотя ни игра, ни воровство не являются трудом в узком смысле этого слова.
12 Конечно, в бытовой лексике мы говорим и о "разумном" поведении животных, когда, к примеру, лиса "думая о дне грядущем", закапывает про запас недоеденные остатки пищи. Не будем забывать, однако, что подобная "разумность", основанная на системе безусловных рефлексов, обращается в нечто прямо противоположное в случае, если животное попадает из привычного леса в клетку зоопарка, где оно упорно стремится закопать недоеденное в бетонном полу. Очевидно, что даже не самому умному человеку в подобной ситуации будет достаточно одной попытки "раскопать" бетон руками, чтобы не повторять ее впредь.
13 В самом деле, будучи от природы прекрасным "строителем", бобер не в состоянии освоить информационную программу никакой другой "профессии", что вполне под силу кроманьонцу, не говоря уже о современном человеке, легко чередующем строительные работы на даче с сочинением музыки, преподаванием в университете или политической активностью.
14 Прежде всего само возникновение навыка быстрой стрельбы или мгновенной реакции на удар и пр. является результатом сознательных усилий. Человек не рождается с подобными навыками поведения и не обретает их спонтанно. Они - результат долгих и изнурительных тренировок по тщательно продуманной методике, призванной "перекроить" норму человеческого поведения, а именно научить спортсмена как бы "отключать" сознание и полагаться на психомоторику поведения в ситуациях, когда искусственная "рефлекторность" является гарантией успеха, ибо миллисекунд, отведенных на поиск адекватного ответа, не хватает для сознательного расчета ситуации. Сознание не уходит вовсе из подобных навыков, а содержится в них в "свернутом виде", всегда готовое вмешаться в происходящее, "подстраховать" автоматизированные психомоторные реакции; оно способно изменить или вовсе "отменить" выработанный навык, убедившись в его неэффективности и т.д. (силы человеческого сознания, как известно, хватает даже на то, чтобы контролировать сугубо физиологические реакции, подчиняя себе, как это делают индийские йоги, частоту сердцебиений, ритмы дыхания и пр.).
15 В самом деле "бессознательные" импульсы никогда не являются самодостаточными мотивами человеческого поведения, всегда действуют в той или иной связке с рациональной мотивацией, вступая с ней в перманентные конфликты (типа конфликтов между сферами "Оно", "Я" и "Сверх-Я", прекрасно описанных Фрейдом). Именно это обстоятельство позволяет правосудию преследовать умственно дееспособных людей, не желающих контролировать свои вожделения и избирающих противоправные формы их удовлетворения.
16 Это оговорка необходима для того, чтобы отличить орудийную деятельность человека от "праорудийной активности" приматов, которая уже упоминалась нами в связи со способностью обезьян использовать палки и прочие предметы как своеобразные "орудия труда", с помощью которых достается укрытое от животного лакомство. Характерно, что способностей животного хватает не только на использование уже "готовых", подобранных под ногами "инструментов", но и на их "изготовление" (когда обезьяна, к примеру, обкусывает палку, придавая ей форму, позволяющую выковырять еду из узкой банки). Но оказывается, что обезьяна не способна воспринимать уже использованную палку как постоянное "орудие труда". У животного отсутствует, казалось бы, простейшее умение хранить использованное средство: в аналогичной ситуации оно изготавливает новый экземпляр, несмотря на то что вполне "работоспособный" старый может валяться под ногами.
17 По мнению значительного большинства антропологов, "хабилисы по своей морфологической организации, включая структуру головного мозга, сколь-нибудь существенно от австралопитеков не отличаются. Если бы с ними не было найдено орудий, то никто не усомнился бы в том, что они являются животными. Специфические человеческие черты в морфологической организации вообще и в строении мозга в частности появились только у потомков хабилисов, которых называют питекантропами (от греч. питекос - обезьяна, антропос - человек), архантропами (от греч. архио - древний, антропос - человек) или Homo erectus, что означает человек прямоходящий" (Семенов Ю.И. У истоков человечества// Человек и общество. Книга 1. М., 1993. С. 159).

Об отсутствии целенаправленности в орудийных операциях хабилисов свидетельствует, в частности, экзотическое разнообразие форм их каменных орудий. Оно свидетельствует не столько о "полете фантазии", сколько о бесспорном отсутствии первоначального "проекта" создания, которое осуществлялось "на авось", путем подбора удобных осколков разбитого камня, а не их заранее продуманного изготовления. Лишь на последующем этапе гоминизации "необходимым условием дальнейшего прогресса каменной техники стало зарождение мышления, воли, а тем самым и языка, превращения деятельности по изготовлению орудий в сознательную и волевую. Это и произошло с переходом от хабилисов к питекантропам. Формы орудий теперь все в большей степени зависят не столько от стечения обстоятельств, сколько от действий производителя. Последний накладывает на камень отпечаток своей воли, придает ему нужную форму. В результате каждая форма орудий представлена теперь в наборе большим количеством стандартизованных экземпляров" (там же. С. 161).

18 Существуют, однако, и противники подобного подхода (к которым относился, в частности, известный историк и антрополог Б.Ф. Поршнев), считающие неправомерными попытки объяснить возникновение сознания "постепенным поумнением" людей в ходе "саморазвития" рефлекторного труда. Подобное утверждение, по их мнению, противоречит представлениям современной генетики о непреодолимости инстинкта "изнутри его самого", необходимости "внешнего толчка" для его преобразования. Из этой посылки исходит собственная теория Поршнева, считавшего, что сознание явилось результатом развития "имитатив-ных способностей" животных предков человека, умевших воспроизводить в своем поведении поведенческие реакции других животных, т.е. "представлять собой иное", "смотреться в другое существо", что является необходимым условием абстрактного мышления. Критически важными для появления сознания Поршнев считал не орудийные операции в диапазоне субъект-объектного отношения "труженик - средство труда", а коммуникативные связи в поле субъект-субъектных отношений формирующихся людей (см.: Поршнев Б.Ф. О начале человеческой истории. М., 1973). В том же русле "нетрудовой" теории антропосоциогенеза следуют и другие теории, объясняющие генезис сознания различными внешними влияниями на предков человека - в том числе мутационными изменениями мозга в результате радиационных воздействий на него.

Глава 2
КАК И ПОЧЕМУ ДЕЙСТВУЮТ ЛЮДИ?

§ 1. СУБЪЕКТ И ОБЪЕКТ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

Анализ человеческой деятельности мы начнем с утверждения настолько простого, что оно может показаться читателю тавтологией: человеческая деятельность невозможна без человека, который выступает в качестве ее основного структурного компонента, именуемого "субъект". Говоря философским языком, под субъектом мы будем понимать активную, "инициирующую сторону" целенаправленной деятельности, носителя деятельностной способности, с которым связаны ее пусковые и регулятивные механизмы, т.е. того, кто принимает решение о начале деятельности и контролирует ее ход. Человека, почувствовавшего голод, решившего пообедать и севшего за

обеденный стол, мы считаем субъектом "процесса питания", поскольку именно он, а вовсе не съеденная им котлета, инициирует этот процесс и регулирует его, определяя, что есть, где есть, сколько есть и т.д.

Из нашего определения субъекта следует утверждение, что в этой роли способен выступать только человек. Животные не могут считаться субъектами, даже тогда, когда их поведение "неприродно", например, при их выступлении на арене цирка: очевидно, что подлинным субъектом, инициирующим и контролирующим цирковое действие, является не животное, а дрессировщик.

Прогресс науки и техники привел к созданию таких технических устройств, которые способны работать в автоматическом режиме, без непосредственного участия человека. Беспилотные космические аппараты типа "Фобос" или "Вояджер" изучают планеты Солнечной системы, сложнейшие станки с программным управлением "самостоятельно" в безлюдном цехе изготовляют автомобили, современный компьютер обыгрывает в шахматы чемпиона мира и т.д. Возникает вопрос: должны ли мы рассматривать подобные технические системы, способные имитировать человеческую деятельность (справляясь с некоторыми действиями лучше самого человека), в качестве ее субъекта?

Приведенное определение субъекта предполагает отрицательный ответ на этот вопрос. Роботизированные системы не могут рассматриваться как субъекты целенаправленной адаптивно-адаптирующей деятельности, ибо не способны инициировать ее в соответствии с собственными потребностями и регулировать в соответствии с собственными желаниями. Определенные способности кибернетических

устройств к саморегуляции "поведения" и к целесообразным адаптивным реакциям заложены в информационных программах, разработанных человеком, сами устройства не имеют собственных целей, служат целям и потребностям человека и лишь в фантастических романах обретают способность противопоставить своим создателям собственную волю.

Таким образом, социальная деятельность невозможна без участия человека-субъекта, которое может быть как непосредственным, когда люди вкладывают в деятельность собственную физическую энергию, так и опосредствованным, когда они доверяют определенные функции машинам.

В отличие от субъекта объект представляет собой пассивную, инициируемую сторону деятельности, то, на что направлена деятельная способность субъекта. Под такое абстрактное определение объекта деятельности подпадают не только съеденная человеком котлета, но и вилка в руках едока, не только срубленное лесорубом дерево, но и использованный для этого топор. Иными словами, не только "орудие", но и "предмет" труда, которые различаются в данном случае лишь как "опосредствующий" и "опосредствованный" объекты деятельности. В качестве объектов могут выступать любые явления окружающей нас действительности, в том числе и живые люди.

Мы не имеем в виду, конечно, случаи "юридической квазиобъектности", известные нам из истории древних цивилизаций, когда рабы официально приравнивались к предметным средствам деятельности, рассматривались как "говорящие" орудия труда, что не мешало им в действительности быть субъектами производства, а иногда и политической активности, направленной против рабовладельцев.

Ошибочным было бы также считать объектом деятельности пациента, сидящего в стоматологическом кресле. Конечно, хороший пациент не мешает врачу и всецело подчиняется его командам (преодолевая немалое искушение встать и уйти). Но Означает ли, что, сохраняя неподвижность, воздерживаясь от физической активности, человек непременно становится объектом чужой деятельности? Едва ли это так. В действительности действия человека совсем не обязательно предполагают манипуляции во внешней среде. М. Вебер специально подчеркивал, что действием может считаться любая активность индивида или индивидов, имеющая для них

субъективный "смысл", даже если действие не предполагает специальных усилий для достижения цели, а "сводится к невмешательству или терпеливому приятию" [1]. Аналогичным образом рассуждал П. Сорокин, указывая, что социальные действия могут быть не только "активными", но и пассивными, предполагающими "воздержание от внешних актов". Таковы, например, "толерантные действия" христианского мученика, стоически переносящего пытки и издевательства [2].

Абсолютная внешняя неподвижность человека, связанного по рукам и ногам, отнюдь не лишает его статуса субъекта, который ставит

перед собой осознанную цель - сохранить свою веру - и настойчиво стремится к ее достижению. Тем более это верно для пациента, который сам принимает решение обратиться к врачу и добровольно садится в кресло и даже имеет основания рассматривать врача как избранное (и оплаченное) средство избавления от боли - более эффективное, чем настойка шалфея.

Сказанное не означает, однако, что люди в принципе не могут быть объектами чужой деятельности. Это происходит, например, с человеком, подвергшимся внезапному нападению и лишенным возможности не только сопротивляться, но и осмыслить происшедшее.

Итак, в каждом социальном действии могут быть выделены два обязательных структурных компонента: субъект действия, или тот, кто действует, и объект действия, или то, на что направлена деятельная способность субъекта. Структурная "двумерность" действия не нарушается и в ситуации, когда объект отсутствует (к примеру, если человек занимается физкультурой, не используя спортивных снарядов). В этом случае имеет место композиционное взаимопересечение субъекта и объекта, субъект становится объектом собственных усилий.

Перейдем теперь к рассмотрению наиболее общих механизмов деятельности - причин, побуждающих субъекта воздействовать на объект, последовательности его усилий и возможных результатов его активности.

§ 2. СОЗНАНИЕ КАК ФАКТОР СОЦИАЛЬНОГО ПОВЕДЕНИЯ

Нужно сказать, что анализ подобных механизмов вызывает острые споры среди философов, особенно вопрос о роли сознания, его возможностях направлять и контролировать деятельность людей.

Казалось бы, особых оснований для дискуссии нет. Большинство философов, как мы видели выше, признают, что именно сознание, присущее человеку, отличает его деятельность от поведения биологических систем. Поскольку "люди вначале думают, а потом действуют", сознание выступает как целевая причина человеческих действий, вне и помимо которой эти действия в принципе невозможны, хотя, конечно, в разных актах деятельности "качество и количество" сознания могут быть различными.

Мышление играет наиболее важную роль в том типе человеческих действий, которые М.Вебер называл целерациональными. Такое действие предполагает отчетливое формулирование цели и тщательный учет условий, способов и средств ее достижения, т.е. требует большой работы ума, независимо от того, планируем ли мы написать книгу или ограбить банк. Несколько меньшую роль аналитическое мышление играет в действиях, которые Вебер именовал ценностно-рациональными. В данном случае человек действует, говоря обыден-

ным языком, не "по ситуации", а "из принципа". Отказываясь от участия в ограблении, несовместимом с нашим представлением о чести, мы не только демонстрируем высокую нравственность, но и существенно "экономим" мышление, заранее отказываясь обсуждать "технику" и результаты отвергаемого поступка. Еще меньше мышления в действиях аффективных, где всецело доминируют человеческие эмоции, и в действиях традиционных, когда субъекты следуют некоторому установленному ритуалу, не задаваясь вопросом о его целях и назначениях.

Однако во всех случаях человек побуждается к действию идеальными импульсами, теми или иными факторами сознания. Человеческая деятельность невозможна без сознательного сбора и оценки значимой для субъекта информации, без разработки планов и программ деятельности, без волевого контроля над их исполнением и т.д. С этим согласны все философы, что не мешает им создавать принципиально различные функциональные модели деятельности, в которых по-разному понимаются место и роль сознания.

Наибольшие споры вызывает при этом вопрос о "свободе воли". Введенный богословием, этот термин означает способность человеческого сознания вырабатывать импульсы поведения, независящие от внешних условий существования. Для доказательства существования свободной воли человеку достаточно реализовать первую пришедшую в голову фантазию - к примеру, поднять вверх левую руку, одновременно топнув правой ногой. Спрашивается, могли ли мы при желании поступить иначе: поднять вверх правую руку, топнув о землю левой ногой? Какие причины обусловили наш выбор? Связано ли это решение с внешними для сознания обстоятельствами нашей жизни - временем суток или погодой, состоянием нашего здоровья или экономическим состоянием страны, в которой мы живем?

Нетрудно догадаться, что причины, побудившие нас поднять одну, а не другую руку, имманентны нашему сознанию, которое пожелало поступить именно так, а не иначе, самостоятельно определило свой выбор.

И в экономике, и в политике, и в искусстве, и в науке деятельность людей и ее результаты зависят не столько от точности или ошибочности расчета, сколько от выбора целей и средств, который варьируется в самых, казалось бы, однозначных ситуациях. Лишь человек способен предпочесть физической безопасности чистую совесть; лишь в обществе близнецы, получившие одинаковое воспитание и образование, могут избрать альтернативные образы жизни, сделав свой выбор под влиянием внутренних движений души и т.п.

Наличие свободы человеческой воли, следовательно, бесспорно. Однако философы по-разному оценивают степень этой свободы. Так, сторонники волюнтаризма убеждены, что свобода человеческой воли имеет всеобщий и абсолютный характер. В результате история оказывается цепью сменяющих друг друга желаний, стремлений, страс-

тей, непрогнозируемых настроений и капризов людей, бесконтрольно, произвольно, по собственному хотению определяющих ее ход.

Позиция волюнтаристов, отрицающих закономерность человеческой деятельности, а следовательно, возможность ее объективного научного познания, не пользуется большой популярностью в современном обществознании. Столь же непопулярна и противоположная позиция - фаталистическое понимание человеческой деятельности,

согласно которому человек может лишь тешить себя иллюзией свободы, в действительности им управляет судьба, ведущая, как говорил Сенека, покорных и влачащая непокорных. Судьба понимается философами по-разному. В одном случае - как некая карма, непреложная воля бога, в другом - как некоторая предзаданная историческая цель, к которой люди неизбежно придут, желают они того или нет.

Большинство философов и социологов полагает, что свободу воли не следует абсолютизировать. Ее наличие не означает, будто в человеческой деятельности нет детерминационных факторов, ограничивающих волю. Прежде всего существуют объективные законы в сфере познания - законы мышления, логики и гносеологии. По определенным законам устанавливается и иерархия человеческих ценностей, так что представления людей о должном и недолжном, прекрасном и безобразном имеют далеко не случайный характер. Для каждого общества, каждой цивилизации, каждой исторической эпохи существуют свои общезначимые ценности, которые навязываются индивидуальному сознанию людей с непреложной силой и зависят от него не больше, чем законы природы.

В конечном итоге признание существования факторов, ограничивающих свободу воли, порождает спор о том, присущи ли эти факторы самому сознанию или же являются внешними, отличными от него? Спор этот издавна классифицировался в философии как полемика "идеалистического" и "материалистического" понимания основ общественной жизни.

§ 3. "ИДЕАЛИЗМ" И "МАТЕРИАЛИЗМ" В ТРАКТОВКЕ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

Сторонники первой точки зрения полагают, что единственным источником общественных законов являются внутренние закономерности сознания, которые, затем "транслируются" на всю человеческую историю. Сторонники второй точки зрения убеждены в существовании таких явлений, которые, не будучи сознанием, первичны по отношению к нему, не зависят от него и определяют его содержание.

Так, натуралистическое понимание общественной жизни основано на убеждении, что свобода человеческой воли ограничена прежде всего факторами природной среды, непосредственно влияющими на

деятельность людей. Такой точки зрения придерживаются, в частности, представители так называемого "географического детерминизма" - к примеру, французский мыслитель Шарль Монтескье, полагавший, что климатические условия жизни, рельеф местности и пр. формируют сознание людей, определяют их склонности, привычки, вкусы и особенности поведения, отличающие европейцев от африканцев, французов от англичан и т.д.

Критикуя подобную точку зрения, сторонники собственно материалистического понимания истории полагают, что явления природной среды не в состоянии напрямую влиять на структуры сознания, что задача философа состоит в обнаружении таких материальных детерминант деятельности, которые выступают как ее внутренние факторы, а не внешние условия. Каковы же эти материальные факторы? Существуют ли они?

Ответ на этот вопрос будет отрицательным, если мы попытаемся представить в роли таких материальных факторов явления социальной предметности - мир разнообразных вещей, созданных и используемых человеком. Так полагает, к примеру, П. Сорокин - решительный противник социально-философского материализма. С этой точки зрения пьеса Моцарта, исполняемая в концертном зале, представляет собой набор сугубо физических звуковых колебаний определенной частоты, а стены прекрасного Московского Кремля - самые обычные кирпичные стены и т.п. И в то же время мы отчетливо понимаем, что в кирпичной кладке материализовалась мысль архитектора, его представление о красоте и удобстве, благодаря которым кирпичи сложились именно в этом, а не в другом порядке. Ясно, что летящий в небесах самолет - это не просто набор неизвестно как соединившихся материальных деталей, а опредмеченная мысль ученых и конструкторов, открывших законы аэродинамики и нашедших схемы их практического применения. Точно так же королева Великобритании - это не просто "живая человеческая плоть", а символ величия страны, ее стабильности, уважения англичан к своей истории, ее богатым традициям.

Из сказанного следует, что реальное социальное явление имеет два аспекта: внешний, материальный, состоящий из самых различных вещественно-энергетических компонентов, и внутренний, духовный, состоящий из "бестелесных" фрагментов сознания (идей, образов, чувств), которые воплощаются в жизнь с помощью "материальных проводников".

Очевидно, что оба эти аспекта взаимно предполагают друг друга, одинаково необходимы для существования реальных общественных явлений. Том Шекспира, например, есть синтез духовных значений, которыми английский драматург поделился с человечеством, и бумаги, на которую нанесены свинцовые литеры и которая определенным образом переплетена и склеена. Однако лишь сумасшедший, полагает Сорокин, возьмется утверждать, что идеи Шекспира, т.е.

явления внутреннего духовного аспекта книги, зависят от свойств внешнего, материального аспекта - скажем, физико-химических свойств бумаги, на которой они напечатаны. Лишь сумасшедший может объяснять эстетический образ Венеры Милосской исходя из свойств мрамора, из которого изваяна скульптура, или социальную функцию флага - священного символа, ради которого солдаты жертвуют жизнью, исходя из особенностей материала, из которого изготовлены полотнище и древко.

Сказанное означает, что духовное в общественной жизни всецело определяет материальное, а не наоборот. В самом деле, именно духовные, а не материальные компоненты общественных явлений определяют их сущность. Что позволяет нам, к примеру, различать хирургическую операцию и разбойное покушение на человеческую жизнь, если и в том и в другом случае нож вонзается в тело человека? Почему одно и то же с точки зрения физики и биомоторики поведения явление - выстрел в человека - признается в одном случае актом воинской доблести, одобряемой и поощряемой обществом, а в другом - тягчайшим преступлением, подлежащим строгому наказанию?

Ответ очевиден - характер социальных предметов и процессов определяется идеями, целями, замыслами людей, а не вещественно-энергетическими средствами, используемыми для их воплощения. Достаточно этих простейших рассуждений, полагает Сорокин, чтобы убедиться, что духовное не выводится из материального - напротив, полновластно распоряжается им, подбирая себе наиболее удобные "материальные одеяния", перекраивая и меняя их по своему разумению.

Однако Сорокин смешивает общефилософские критерии материальности с социально-философскими. Если предметы человеческой жизнедеятельности не могут рассматриваться в качестве "социальной материи", то какие факторы деятельности могут считаться таковыми, существуя не только вне, но и независимо от сознания, определяя его содержание, а не определяясь им?

Философы-материалисты предлагали разные ответы на этот вопрос, далеко не всегда соответствующие реальному положению дел. Так, согласно распространенной точке

зрения материальными в общественной жизни могут считаться экономические общественные отношения, или отношения собственности, которые возникают стихийно, без всякого предварительного осмысления в сознании людей.

К примеру, каждый из нас знает имя изобретателя паровой машины, созданию которой предшествовал вполне очевидный "авторский замысел". Но кто в состоянии назвать нам "автора" капиталистической организации общества, которая явилась результатом внедрения машин? Существовал ли в истории человек, который за столом своего рабочего кабинета разработал саму идею и план мероприятий по перестройке натурального хозяйства в рыночную экономи-

ку, основанную на отношениях товарообмена между производителями? [3] Историческая необходимость принудила людей "изобрести" политические партии и государство, но можем ли мы считать, что кто-то из них придумал экономические группы, к примеру класс крестьянства?

Отрицательный ответ на эти и подобные вопросы стал главным аргументом в пользу концепции, полагающей, что экономические отношения людей есть искомая "социальная материя", поскольку они не входят в область творимых сознанием реалий, не зависят от него в своем возникновении и оказывают на него определяющее воздействие.

Считаясь с этой точкой зрения, мы все же должны заметить, что не во все периоды человеческой истории экономические связи людей складывались стихийно, "не проходя через их сознание". Разве советская экономика не явилась в свое время результатом вполне сознательного выбора в пользу огосударствления средств производства? Вполне сознательной реформацией экономических основ общества, своего рода экономической революцией были "новый курс" президента США Ф. Рузвельта и многое другое, являются таковыми и современные попытки российского руководства сознательно "построить" экономику рыночного типа.

Сказанное позволяет утверждать, что с ходом истории все большее число явлений, некогда неподвластных сознанию, складывается как результат реализации целей и замыслов людей, опосредствуется сознанием как реальной "целевой причиной". Сбылось предсказание Ф. Энгельса о том, что в будущем утвердится взгляд, согласно которому люди сознательно создают важнейшие условия своей жизни. Но означает ли это крушение "материалистического понимания" деятельности, признание того, что нет факторов, противостоящих сознанию в качестве независимой от него и определяющей его силы. Не будем торопиться с выводами и продолжим свое рассмотрение функциональных механизмов человеческой деятельности.

§ 4. ПОТРЕБНОСТИ И ИНТЕРЕСЫ СОЦИАЛЬНОГО СУБЪЕКТА

Итак, выше мы признали, что любая деятельность программируется и направляется сознанием, которое выступает в качестве причины человеческих действий. Отрицать это обстоятельство могут лишь поклонники самых вульгарных философских взглядов,

которые на основании того, что сознание - идеальное образование, лишенное веса, протяженности и прочих "материальных свойств", делают вывод, что оно само по себе не способно менять социальную реальность и потому не может рассматриваться в качестве причины подобных изменений [4].

304

Нелепо отрицать, что сознание людей выступает, как показал еще Аристотель, в качестве особой "целевой" причины человеческой деятельности. И все же возникает вопрос: следует ли рассматривать сознание в качестве первопричины человеческих действий, или же за целями и желаниями людей кроются какие-то более глубокие и неидеальные факторы причинения?

Рассмотрим в качестве примера деятельность человека, строящего себе дом. Зададим себе сугубо риторический вопрос: возможно ли, чтобы подобная деятельность не вызывалась, не направлялась и не контролировалась сознанием строителя? Ответ однозначно отрицательный. Ясно, что человек может построить себе жилище лишь в том случае, если пожелает это сделать и сумеет реализовать свое желание. Качество дома и то, будет ли он вообще построен, в немалой степени зависят от умения строителя (т.е. состояния его сознания) и т.д.

Поэтому естественный ответ на вопрос о причинах происходящего звучит так: человек строит дом, потому что ощутил желание иметь жилище, решил реализовать это желание, соотнеся его со своими возможностями, создал идеальную схему дома, выстроил определенную программу действий по обеспечению строительства и принял волевое решение о его начале.

Казалось бы, все причины происходящего упираются в сознание человека. И все же это не так. Чтобы убедиться в этом, зададим себе простейшие вопросы: самопроизвольно ли желание человека строить дом? Почему ему вдруг захотелось иметь жилище, затратить немалые силы на его создание? Является ли это желание капризом сознания или же за ним стоит некоторая более глубокая причина?

Отвечая на все эти вопросы, следует учесть, что прежде всего люди строят дома потому, что являются теплокровными существами, физически не способными выжить в холодном климате без отапливаемого жилища. Дом есть условие выживание человека, реальное средство приспособиться к среде существования, предписывающей ему вполне определенные правила поведения в ней.

Следуя логике этого рассуждения, мы можем утверждать, что подлинной первопричиной действий являются не состояния сознания, но потребности существования, в которых выражается адаптивный характер человеческой деятельности. Следовательно, информационные программы социального поведения не самоцельны, а являются в конечном счете средством самосохранения - объективного императива человеческого существования в природной и социокультурной среде. Поясним, о чем идет речь.

Начнем с определения потребности, которую мы будем понимать как свойство субъекта, раскрывающееся в его отношении к необходимым условиям существования. В литературе принято различать саму потребность человека и предмет этой потребности. Так, пища, одежда, медикаменты или жилище являются предметами наших потребно-

305

стей быть сытыми, одетыми, здоровыми или укрытыми от каприза стихий, в то время как сама потребность есть свойство человека нуждаться во всем этом, как в условии своего существования в среде.

Мы должны подчеркнуть, что потребность представляет собой именно свойство социального субъекта, а не его состояние. Именно свойства явления, как мы помним, образуют его сущность, в то время как его состояния производны от этой сущности и как бы безразличны к ней (так, химическая сущность воды безразлична к ее агрегатным состояниям, поскольку вода остается водой, т.е. сохраняет

существенные свойства, в любом из своих агрегатных состояний - жидком, парообразном или твердом).

Важно различать потребность и нужду. Потребность является постоянным существенным свойством субъекта, переходящим в определенных обстоятельствах в состояние острой нужды, а затем - в состояние удовлетворенности (которое потом вновь сменяется состоянием нужды).

Одна из сложнейших проблем науки - классификация человеческих потребностей. Самая большая ошибка здесь - это сведение системы потребностей к таким, которые необходимы для физического выживания в среде. Однако у людей также есть потребности, важные для них как социальных существ. К примеру, потребность в получении и трансляции знаний, потребность в общении, безопасности и многие другие. Кроме того, всю систему человеческих потребностей можно разделить на два типа: потребности дефициентные и бытийные (пользуясь терминологией одного из крупнейших психологов XX в. М. Маслоу). Под первыми следует понимать потребности людей в том, что необходимо для поддержания самого факта их биологической и социальной жизни. Вторые суть потребности в поддержании определенного качества жизни, условно говоря ее комфортности, обеспечивающей полноценное существование людей. Это означает, что у человека есть потребность не просто в пище, но в определенном качестве этой пищи. Маслоу выделяет здесь также потребности в любви и принадлежности (становящиеся духовной основой семьи и дружбы), потребности в самоидентификации, признании, уважении и самоуважении, потребности в самоактуализации как развитии своих способностей и склонностей, потребности в переживании прекрасного и пр. Нетрудно понять, насколько наличие бытийных потребностей усложняет механику человеческого поведения, ибо именно они лежат в основе "биологически нецелесообразных" поступков человека, способного предпочесть факту жизни сохранение своей чести и достоинства.

Не углубляясь далее в классификацию человеческих потребностей, отметим, что именно потребности являются объективной основой поведения, дисциплинирующей человеческое сознание и укрощающей произвол человеческой воли. Становится понятной логика тех социально-философских течений, в которых потребности людей

признаются материальными факторами их деятельности, независимыми от человеческого сознания, первичными по отношению к нему и его определяющими.

В самом деле, специфика человеческой деятельности, как уже отмечалось выше, состоит в том, что все, побуждающее к ней, должно так или иначе пройти через сознание. Это означает, что потребность становится значимым фактором реальной человеческой деятельности лишь в том случае, если осознается. Напротив, неосознанная потребность и ее состояния никак не влияют на поведение людей - так, человек, который вот-вот станет жертвой покушения, ведет себя несообразно ситуации, поскольку не осознает реальной угрозы своей безопасности.

Но означает ли связь потребностей и сознания как взаимополагающих друг друга факторов деятельности, что человеческие потребности и есть сознание, тождественны ему? Едва ли с таким утверждением можно согласиться. Все мы понимаем, что реальный голод как неудовлетворенная потребность организма в источниках энергии и чувство голода, возникающее как отображение этой потребности в сознании, при всей взаимосвязанности этих явлений отнюдь не тождественны друг другу. То же самое можно сказать о соотношении между реальной безопасностью человека и ощущением им своей безопасности и т.п.

Можно утверждать, что во всех случаях социальной деятельности потребность и осознание потребности не тождественны друг другу. Исключением из этого правила не являются даже те случаи, когда предметом потребности являются собственные внутренние состояния человеческого сознания. К примеру, мы должны понимать, что знания, без которых невозможно существование людей, и сама потребность в знаниях далеко не тождественны друг другу. То же самое можно сказать о любви как интенции сознания и потребности любить, вытекающей из законов психосоциальной организации человека.

Мы видим, что даже духовные по своему предмету потребности не являются самим сознанием и лишены необходимых свойств идеального. Но значит ли это, что мы должны рассматривать потребности как материальные детерминанты деятельности, существующие вне сознания и не зависящие от него?

Отвечая на этот вопрос, следует сказать, что философский критерий независимости от сознания предполагает отношение сущности, а не существования. Пояснить эту сложную мысль можно самым простым примером. Все мы знаем, что биологическая, а затем и социальная эволюция на Земле стали возможны в результате наличия в ее атмосфере животворного газа - кислорода. В этом смысле не будет ошибкой сказать, что человеческая истории зависит от состава земной атмосферы. Но каков характер этой зависимости? Можем ли мы сказать, что причины исторических событий - походов Александра Македонского или реформ Александра II Освободителя - лежат в сфере физиологии человеческого дыхания, определяются зависимостью человеческого организма от кислорода?

307

Абсурдность такой постановки вопроса очевидна. Ясно, что фактическое существование человеческой истории зависит от наличия кислорода, сущность же исторических событий определяется какими угодно факторами, но только не химическим составом атмосферы.

Аналогичным образом связаны потребности и сознание людей. С одной стороны, собственно социальные потребности, отличающие людей от животных, возникают лишь в рамках человеческой деятельности, которая определяется наличием сознания. Это позволяет нам утверждать, что существование таких потребностей зависит от сознания. От сознания, как мы увидим ниже, зависит также сам процесс удовлетворения потребностей: его течение и реальные результаты. И все же есть основания утверждать, что сам характер человеческих потребностей, их сущность определяются отнюдь не произволом сознания, а независящими от него факторами биосоциальной организации людей, которые сознание вынуждено принимать как данность, которые оно не в силах изменить. Так, сознание может "освободить" нас от потребности в еде только вместе с жизнью. При этом выбор в пользу жизни заставляет человека подчиняться правилам, которые уже не зависят от сознания, установлены вовсе не волей людей.

Независимость от воли людей характеризует не только "дефициентные", но и "бытийные" потребности людей. Чем определяется уникальная "живучесть" религии, заведомая безуспешность любых попыток ее насильственного подавления? Разве не тем, что религиозная вера отвечает особым "экзистенциальным" потребностям человека, устройству его души, нуждающейся в поддержке и утешении, - устройству, которое зависит от воли людей не в большей степени, чем темперамент, с которым они рождаются?

Итак, люди не выбирают себе ни физиологических, ни социальных, ни духовных потребностей - они предписаны человеку его "родовой природой", с которой сознание должно считаться как с непреложной данностью. Потребности, с которыми люди рождаются или которые диктует им способ общественной жизни, являются наиболее глубокими причинами человеческой деятельности. Иными словами, они выступают как "первопричины" деятельности, которые предпосланы ее "целевым причинам", т.е. стоят за желаниями и стремлениями людей, определяют их, "давят" на сознание, ориентируют его, заставляя делать то, что порой не хотелось бы делать вовсе.

При этом потребности хотя и ограничивают свободу воли, но не связывают ее вовсе. Трудно предсказать, как поведут себя разные люди в одинаковой ситуации. С другой стороны, именно наличие потребностей делает поведение людей и достаточно предсказуемым, чтобы оно стало объектом научного изучения. Причем точность прогноза возрастает при переходе от индивидуального поведения людей

308

к анализу форм их совместной деятельности, где, как мы увидим ниже, складываются и проявляются своеобразные статистические законы-тенденции, допускающие отдельные исключения, но верные для массовых форм поведения.

В действительности свобода воли человека проявляется по преимуществу в способности человеческого сознания "ранжировать" потребности, от которых оно не может произвольно отказаться. В зависимости от сложившейся системы ценностных предпочтений человек может расставлять свои потребности в определенном иерархическом порядке, классифицировать их на первоочередные, актуальные и второстепенные, периферийные. Человек, по словам французского философа Ж.-П. Сартра, "обречен на свободу" - постоянную свободу выбора.

Заканчивая анализ феномена потребностей, отметим, что они не единственный фактор деятельности человека. Ее характеризует еще один момент - интересы действующего субъекта.

В научной литературе существует различное понимание феномена интересов. Нередко они рассматриваются как явление человеческого сознания, соотносимое с целями, стимулами, мотивами деятельности. Интерес в данном случае понимается как заинтересованность, т.е. определенный вектор сознания, его направленность на нечто нужное человеку. Существует, однако, и иное понимание интереса - как реального, а не идеального фактора деятельности, непосредственно связанного с потребностями людей.

Выше мы охарактеризовали потребность как свойство субъекта, в котором выражается его отношение к необходимым условиям существования. Согласно рассматриваемой точке зрения интерес выступает как свойство субъекта, выражающее его отношение к необходимым средствам удовлетворения потребности. Интерес характерен для человеческой деятельности и практически отсутствует в поведении животных. Для человека доступ к воде опосредствован целым рядом предметов, которые нужны ему не сами по себе, но лишь как средство овладения предметом жизненной потребности. Как и в случае с потребностью, нам следует различать интерес как характеристику субъекта и предмет интереса, каковым может быть любой объект (вещи, символы, связи - об этом ниже), отличный от человека и нужный ему, т.е. обладающий некоторой позитивной значимостью, или ценностью.

Наконец, как и в случае с потребностью, интерес представляет собой объективное свойство людей, выражающее способ их существования в мире, не зависящий от произвола человеческой воли. Возьмем, к примеру, заинтересованность человека в деньгах. Ни одному человеку они не нужны сами по себе и всегда являются средством удовлетворения той или иной практической или духовной потребности. Однако зависит ли от воли людей, живущих в обществе с рыночной экономикой, их заинтересованность в деньгах, если

деньги - единственно возможное средство обмена, позволяющее овладеть предметом потребности, который мы не в состоянии изготовить сами? Очевидно, что основная масса людей (не способная вести натуральное хозяйство или жить вооруженным грабежом) может отказаться от денег, лишь отказавшись от удовлетворения потребностей, т.е. отказавшись от жизни, внутренним необходимым условием которой оказываются деньги.

Различение потребностей и интересов имеет важнейшее значение для социальной теории. Понятие потребности позволяет нам зафиксировать то, что является устойчивым, исторически неизменным, "родовым" в людях и обществах, в то время как категория интереса ориентирует нас на исследование специфических систем деятельности и общественных отношений, от которых зависит способ удовлетворения потребностей [5].

Итак, рассматривая человеческое действие как целостный процесс, мы выделяем в нем 1) материальные причины, в качестве которых выступают потребности и интересы, 2) идеально-регулятивные механизмы сознания - цели, программы, мотивы и стимулы поведения (специально изучаемые психологией), 3) физические операции

субъектов, нацеленные на претворение их замыслов и желаний, и 4) результат, сознательно полученный или стихийно сложившийся, соответствующий или не соответствующий целям, удовлетворяющий или не удовлетворяющий потребности.

Главный вывод, который следует из нашего рассмотрения, может быть сформулирован так: уже на уровне своих простейших проявлений человеческая деятельность не должна рассматриваться как непредсказуемый процесс, творимый абсолютно свободной волей людей. Единообразие потребностей, раскрывающих объективную "родовую природу" человека, их дисциплинирующее воздействие на сознание - такова наиболее глубокая причина, обусловливающая законосообразность деятельности, ее подчиненность определенным "правилам", существующим в общественной жизни людей.

С другой стороны, анализ простейших форм деятельности показывает нам колоссальные возможности сознания разнообразить поведение людей, готовит нас к пониманию многовариантности человеческой истории. Детерминационная связь между потребностями людей и их целями, как мы увидим ниже, отнюдь не означает существования столь же строгой детерминации между целями человеческой деятельности и ее реальными результатами.

Перейдем к анализу значительно более сложных состояний деятельности, а именно к анализу общества как формы совместного поведения людей.

1 Вебер М. Основные социологические понятия // Вебер М. Избранные произведения. С. 602-603.
2 См.: Сорокин П. Родовая структура социокультурных явлений //Сорокин П. Человек. Цивилизация. Общество. С. 195.
3 Естественно, единожды возникнув, данная система отношений стала объектом сознательной регуляции людей, придумавших тысячи способов сохранения, укрепления и развития подобных связей. Однако само возникновение таких отношений, действительно, - результат стихийной исторической эволюции, не планировавшейся и не направлявшейся сознанием людей (каждый из которых думал об удовлетворении своих ближайших потребностей путем производства, купли и продажи продуктов, но не о реформировании системы макроэкономики, ставшей побочным результатом этих вполне осознанных действий).
4 Действительно, одного желания Сальери убить гениального Моцарта явно недостаточно, чтобы свершить это злодеяние. Ясно, что живого человека "во плоти и крови" нельзя убить мыслью. Но столь же ошибочно утверждать на этом основании, что Моцарта убила не злая воля завистника, а физическая субстанция - Смертельная доза яда.
5 Подобный подход позволяет нам, к примеру, объяснить, почему представители различных социальных групп, имеющие одни и те же потребности, заинтересованы в совершенно различных, порой прямо противоположных вещах. В самом деле, нельзя отрицать, что наемный работник, стремящийся накормить и одеть себя и свою семью, создать ей достойные условия жизни, дать детям хорошее образование, обеспечить полноценный отдых и т.д., обладает той же самой системой потребностей, что и предприниматель, которому он служит. Однако способ удовлетворения этих одинаковых потребностей рождает ситуацию, когда один из субъектов взаимодействия стремится подороже продать свою рабочую силу, в то время как другой заинтересован "разумно экономить" на заработной плате своих работников. В результате мы получаем конфликтную систему интересов, которые, как и потребности людей, не зависят от произвола их сознания, поскольку определяются объективным способом существования работника и работодателя.

Глава 3
ЧТО ТАКОЕ ОБЩЕСТВО?

§ 1. КОЛЛЕКТИВНОСТЬ КАК УСЛОВИЕ ОБЩЕСТВЕННОЙ ЖИЗНИ

До сих пор мы рассуждали о наиболее общих свойствах человеческой деятельности, позволяющих нам отличать явления социальные от явлений природных. Иными словами, мы изучали абстрактно взятую сущность социального, отвлекаясь от вопроса, при каких условиях возможно существование этой сущности, т.е. реальное возникновение и воспроизводство социальных явлений. О чем конкретно идет речь?

Едва ли кто-нибудь будет спорить с тем, что в поведении Робинзона, заброшенного на необитаемый остров, мы обнаруживаем все главные признаки, отличающие социальное существо от любого из явлений природы. Но столь же ясно, что наблюдение за Робинзоном не даст нам ответа на вопрос, откуда у него свойства, отсутствующие у животных. Как удалось ему овладеть мышлением? Откуда у Робинзона умение строить дома, возделывать землю и вести исчисление времени? Родился ли он с этими способностями или обрел их каким-то другим образом? Чтобы получить ответ на эти и подобные вопросы, необходимо от изучения абстрактных свойств социального перейти к анализу общества как той реальной среды, в которой создаются Робинзоны с присущими им качествами.

Что же такое человеческое общество?

Первое необходимое условие общественной жизни - коллективность. Уже древние мыслители понимали, что живое существо, именуемое "человек", представляет собой "общественное животное", неспособное самостоятельно обеспечивать свою жизнь. Условием его существования является кооперация с другими людьми, в которой человек нуждается в той же мере, что и в продуктах питания или создающих их средствах труда. Это не означает, конечно, что, оказавшись на необитаемом острове в положении Робинзона Крузо, человек непременно умрет или потеряет человеческий образ, обрастет шерстью, лишится членораздельной речи, как предполагал Линней. Благодаря тому, что коллективное начало присутствует в деятельности любого одиночки, человек способен выжить в самых экстремальных условиях.

В самом деле, незабвенный герой Дефо выжил на необитаемом острове с помощью продуктов чужого труда - разнообразных инструментов, спасенных им с затонувшего корабля. Кое-что необхо-

димое для жизни ему пришлось создавать самостоятельно. Наличие у него самой способности к целенаправленному труду обнаруживает, что сознание (и речь) человека является продуктом длительного процесса совместной деятельности индивидов. Очевидно, что любой человеческий индивид способен стать чем-то отличным от животного, лишь погружаясь в социокультурную среду, взаимодействуя с себе подобными. Об этом свидетельствуют и жестокие опыты, поставленные самой

природой - случаи, когда потерявшихся детей "воспитывали" животные. Увы, красивая сказка о Маугли никак не соответствует действительности. Человеческий детеныш, взращенный волками, никогда не смог бы стать человеком. Это возможно лишь в обществе себе подобных и благодаря ему.

Однако всякий ли человеческий коллектив, именующий себя обществом ("общество филателистов" и пр.), является таковым в строгом категориальном смысле, т.е. обществом, способным воспроизводить свою социальность в исторической перспективе? Не случайно в социальной теории принято различать собственно общества и общественные группы, коллективы, представляющие собой "ячейки" общества. Какими же свойствами должен обладать человеческий коллектив, претендующий на статус общества?

§ 2. НОМИНАЛИЗМ И РЕАЛИЗМ В ТРАКТОВКЕ ОБЩЕСТВА

Может показаться странным, но в современной социальной философии и общей социологии дискутируется вопрос: "Существует ли вообще общество как самобытная реальность, как особая область бытия?" [1]. Вопрос этот, продолжает С.Л. Франк, "может показаться нам праздным. И тем не менее как современный астроном считает, что небо не особая реальность (как это признавалось в античном и средневековом мировоззрении), а только часть - однородная другим частям - общей физико-химической природы, объемлющей и небо и землю, так и современный обществовед считает, что общество не особая реальность, а только условно выделенная часть или сторона какой-то иной реальности. Для большинства позитивных социологов и обществоведов "общество" есть лишь название для совокупности и взаимодействия множества отдельных людей" [2].

Такой подход С.Л. Франк именует "сингуляризмом" или "социальным атомизмом", прослеживая его философские истоки уже у софистов и особенно у Эпикура и его школы, "для которой общество есть не что иное, как результат сознательного соглашения между отдельными людьми об устройстве совместной жизни" [3].

Сингуляристскому взгляду на общество противопоставляется точка зрения социально-философского "универсализма", согласно которой "общество есть некая подлинно объективная реальность, не

исчерпывающая совокупность входящих в ее состав индивидов" [4]. Историко-философскую традицию универсализма Франк ведет от Платона, для которого "общество есть "большой человек", некая самостоятельная реальность, имеющая свою внутреннюю гармонию, особые законы своего равновесия", а также от Аристотеля, для которого "не общество производно от человека, а, напротив, человек произволен от общества; человек вне общества есть абстракция, реально столь же невозможная, как невозможна живая рука, отделенная от тела, к которому она принадлежит" [5].

Мы видим, что полемика "универсализма" и "сингуляризма" упирается в проблему системности общества. Следует ли считать общество констелляцией элементов, связь которых не создает нового качества, отличного от суммы качеств образующих его

частей? Или же общество представляет собой системное единство, обладающее интегральными свойствами целого, отсутствующими у образующих его частей? Если последнее предположение верно, то, следует ли рассматривать общество как системное образование низшего типа, создаваемое взаимодействием относительно автономных частей, или же оно принадлежит к единствам органического типа, в которых целое первично относительно своих частей и определяет саму необходимость их структурного обособления и способ существования в системе?

О всей сложности проблемы свидетельствует наличие альтернативных подходов внутри "сингуляризма" и "универсализма".

Так, те из сторонников "сингуляристского" подхода, которые убеждены в производности общества от человека, серьезно расходятся в понимании того, как это происходило исторически.

Самое простое истолкование сводится к утверждению, что общество производно от человека генетически, что человек хронологически первичен, способен существовать до общества и создавать его для удовлетворения своих потребностей, формирующихся вне общества и независимо от него. Вместе с тем подобная теория "общественного договора" решительно отвергается многими теоретиками, которых часто относят к сторонникам "сингуляризма". Так, известный философ К. Поппер убежден в том, "что "поведение" и "действия" таких коллективов, как государство или социальная группа, должны быть сведены к поведению и действиям отдельных людей" [6]. Свой взгляд на общество Поппер называет "методологическим индивидуализмом" и противопоставляет позиции "методологического коллективизма" ("универсализма", по терминологии С.Л. Франка). В то же время он считает, что гипотеза субстанциальной изначальности индивида представляет собой "не только исторический, но, если так можно выразиться, и методологический миф. Вряд ли ее можно обсуждать всерьез, поскольку мы имеем все основания полагать, что человек или, скорее, его предок стал сначала социальным, а затем и человеческим существом (учитывая, в частности, что язык предполагает общество)" [7]. "Люди, - продолжает Поппер, - т.е. человеческая психика, потребности, надежды, страхи, ожидания, мотивы и стремления отдельных человеческих индивидуумов, если они вообще что-то значат, не столько творят свою социальную жизнь, сколько являются ее продуктом" [8].

Мы видим, что приверженность к "методологическому индивидуализму" может совмещаться с пониманием того, что свойства, из которых должно быть объяснено коллективное поведение, не являются изначальным достоянием человеческих индивидов. Напротив, "умный" сингуляризм прекрасно понимает, что специфические свойства человека, отличающие его от животного, сформировались при коллективном образе жизни.

Это не означает, однако, что, обсуждая проблему "человек-общество" в ее генетическом аспекте, мы можем настаивать на хронологической первичности общества. Парадоксально, но "методологический индивидуалист" Поппер перегибает палку в противоположную сторону, полагая, что становление социальности может хронологически предшествовать становлению человека. Очевидно, что, касаясь филогенетического аспекта проблемы становления "рода человек", мы сможем принять мысль о том, что наш предок "стал сначала социальным, а затем и человеческим существом", лишь в том случае, если истолкуем "социальное" как "коллективное", точнее, как досоциальную форму коллективности. Это так, поскольку социальная форма коллективности возникает только вместе с "готовым" человеком, в едином, хронологически синхронном процессе антропосоциогенеза. Нет и не может быть "готового" человека вне ставшего общества, как не может быть настоящего общества без полноценного Homo sapiens.

Таким образом, спор между "универсализмом" и "сингуляризмом" должен быть переведен из плана становления человека и общества в план функционального соподчинения уже "готовых", ставших реалий. Пусть человек возможен лишь как существо коллективное, которое не только не может жить в одиночку, но и неспособно стать человеком вне и помимо взаимодействия с себе подобными. Пускай

свойства его родовой природы сформировались с учетом постоянной "поправки на других", под воздействием изначальной потребности в кооперации с другими - столь же объективной как и потребность в хлебе насущем. Однако нельзя не видеть, что процесс становления Homo sapiens, который выступает как процесс интериоризации коллективного, заканчивается тем, что ставший, "готовый" человек обретает свойство субъектности, т.е. способность инициировать собственную деятельность, направленную на достижение целей и удовлетворение потребностей, которые независимо от своего "общественного" происхождения становятся его личным достоянием, отличающим его от других людей. Взаимодействие с ними по-прежнему остается для человека необходимостью, но значит ли это, что коллективная жизнь сформировавшихся людей обладает свойствами субстанциальной реальности, несводимой к образующим ее элементам?

315

Напомним, что условием, при котором целое, образованное частями, обретает самостоятельную форму существования, является возникновение интегральных свойств, которые присущи лишь целому и отсутствуют у частей, взятых по отдельности. Весьма наглядно этот принцип субстанциализации целого описан Э. Дюркгеймом. "Всякий раз, - пишет он, - когда какие-либо элементы, комбинируясь, образуют фактом своей комбинации новые явления, нужно представлять себе, что эти явления располагаются уже не в элементах, а в целом, образованном их соединением. Живая клетка не содержит в себе ничего, кроме минеральных частиц, подобно тому как общество ничего не содержит в себе, кроме индивидов. И тем не менее совершенно очевидно, что характерные явления жизни не заключаются в атомах водорода, кислорода, углерода и азота... Жизнь... едина и, следовательно, может иметь своим местоположением только живую субстанцию в ее целостности. Она в целом, а не в частях. И то, что мы говорим о жизни, можно повторить о всех возможных синтезах. Твердость бронзы не заключена ни в меди, ни в олове, ни в свинце, послуживших ее образованию и являющихся мягкими и гибкими веществами; она в их смешении..." [4]

Применяя этот принцип к социальной теории, Дюркгейм формулирует проблему самобытности общества следующим образом: "Если указанный синтез sui generis, образующий всякое общество, порождает новые явления, отличные от тех, что имеют место в отдельных сознаниях (и действиях людей. - Авт.), то нужно также допустить, что эти специфические факты заключаются в том самом обществе, которое их создает, а не в его частях, т.е. в его членах" [10].

Чтобы прояснить суть проблемы, обратимся к несложному примеру. Представим себе, что нам нужно проанализировать деятельность некоего человека А, несущего тяжелое бревно. Для этого нам придется прежде всего определить цель, которую он поставил перед собой, т.е. понять субъективный смысл его деятельности, те ожидания, которые он связывает с исполнением этой тяжелой работы. Не ограничиваясь такой психологической интроспекцией (которой удовлетворяются сторонники "понимающей социологии"), мы попытаемся установить потребности и интересы А, актуализация которых вызвала в его сознании намерение нести бревно. Мы проанализируем, далее, насколько успешной может быть данная деятельность А с точки зрения ее возможного результата. Для этого мы должны будем понять, соответствует ли поставленная им цель его действительным потребностям, нужно ли ему носить бревна, чтобы удовлетворить ощущаемую потребность, или для этого следует заняться другой деятельностью. Констатировав правильный выбор цели, мы должны будем установить адекватность избранных для ее достижения средств, т.е. выяснить, соответствуют

316

ли свойства бревна связанным с ним ожиданиям. От рассмотрения подобной значимости объекта мы перейдем к реальным свойствам субъекта, т.е. попытаемся учесть реальную способность А донести бревно до пункта назначения и пр.

Возникает вопрос: изменится ли эта процедура исследования, если мы перейдем от рассмотрения индивидуального действия к анализу взаимодействия между людьми? Представим себе, что человек А договорился с человеком Б, также нуждающимся в

древесине, объединить свои усилия, чтобы достичь желаемой цели с меньшей затратой усилий. В результате этого мы получаем пусть малый, но все же коллектив, бригаду, состоящую из двух взаимодействующих людей.

Конечно, взятый нами для примера микроколлектив, представляющий собой организацию, сознательно созданную людьми, существенно отличен от общества как стихийно возникшей общности людей. Безусловно, он еще не содержит в себе тех сложнейших механизмов социализации и репродукции индивидов, с которыми связано существование общества. Однако возникает вопрос о том, могут ли уже в простейших его формах быть обнаружены некоторые надындивидуальные реалии взаимодействия, отсутствующие в отдельно взятых действиях.

Спрашивается: возникает ли в результате такого взаимодействия некая новая социальная реальность, которая не сводится к сумме отдельных человеческих действий? Переходит ли в данном случае количество в качество, создавая какие-то новые потребности, интересы, цели, средства, результаты деятельности, которые нельзя понять, соединив знание о потребностях, интересах, целях А с таким же по сути знанием о поведении Б?

Ниже, рассматривая вопрос о структуре общества, мы попытаемся дать содержательный ответ на этот вопрос, рассказав читателю об особых надындивидуальных реалиях коллективной жизни. Так, нам предстоит показать, что в результате взаимодействия людей возникает особый класс социальных предметов, без которых возможна индивидуальная активность человека, несущего бревно, но немыслима скоординированная совместная деятельность двух индивидов, вынужденных договариваться друг с другом о ее характере и условиях.

Мы постараемся показать, что уже в простейших актах совместной деятельности возникает такая выходящая за рамки отдельных действий реальность, как совокупность организационных отношений между взаимодействующими индивидами, включая отношения разделения труда. В результате усложнения совместной деятельности возникают устойчивые безличные (т.е. независящие от индивидуальных свойств носителя) социальные роли и статусы, которые вынуждены принимать на себя живые индивиды, осуществляя различные профессиональные функции, исполняя обязанности "начальников" и "подчиненных", "собственников" и "ли-

шенных собственности" и т.д. Совокупность подобных ролей и статусов образует систему социальных институтов, обеспечивающих обязательное для каждого индивида исполнение "общих функций" (служба в армии, даже если индивид не расположен к этому, выплата налоговым службам денежных сумм, которые индивид с охотой потратил бы на себя, и т.д.).

Наконец, мы постараемся показать, что мотивы и цели даже простейших форм взаимодействия будут непонятны нам, если мы не учтем существования надындивидуальных феноменов культуры, представляющей собой систему взаимных отношений и опосредствований, "логико-значимой интеграции" (П. Сорокин) между символическими программами поведения, взаимосоотнесенными значениями, смыслами и ценностями человеческого поведения. Достаточно напомнить читателю, что и в стране своего проживания, и в сословной или профессиональной среде, в политических объединениях и даже собственных семьях люди сталкиваются с безличными нормами права и морали, передаваемыми из поколения в поколение стереотипами мышления и чувствования, которые явно выходят за рамки индивидуальных сознаний и программируют их, даны людям принудительно, навязаны им системой социализации, принятой в обществе".

Совокупность таких надындивидуальных реалий коллективной жизни, как мы увидим ниже, создает социокультурную среду существования индивидов - столь же объективную, независящую от их желаний, как и природная среда с ее законом тяготения или началами термодинамики. С другой стороны, именно эта среда, которая в аспекте филогенеза возникает вместе с "готовым" человеком, в онтогенезе предшествует ему и формирует "под себя" человеческие индивиды, детерминируя их социокультурные характеристики. Это значит, что человек,

родившийся в определенной этносоциальной среде, самим актом своего воспитания во Франции или в России, в семье феодала, крестьянина или буржуа обретает некий социокультурный статус (в его сословном, профессиональном, властном, экономическом, ментальном выражениях). Конечно, распорядиться этим наследством человек может по-разному, сохранив или изменив свои изначальные "параметры" в зависимости от собственных усилий и возможностей, предоставляемых обществами "открытого" или "закрытого" типа. Однако эта возможная трансформация не отменяет сильнейшего детерминационного воздействия надындивидуальных реалий на формирование людей, что позволяет нам относить человеческое общество к органическим системам, в которых ставшее целое способно оказывать формирующее воздействие на свои части.

Немалая часть сторонников "методологического индивидуализма", разделяя посылки философского номинализма, убеждена в том, что общество в целом и существующие в нем устойчивые формы коллек-

тивности - социальные и культурные системы (т.е. системы взаимоопосредствованных ролей и взаимосвязанных идей, ценностей и норм) - представляют собой не онтологическую системную реальность, а лишь "удобные" конструкции познающего сознания, которым ничто не соответствует за его пределами, в действительном наличном бытии [12]. Сторонники "индивидуализма", по словам критикующего их Р. Бхаскара, полагают, что социальные институты - попросту "абстрактные модели, предназначенные истолковывать факты индивидуального опыта". Ярви (Jarvie I.) "даже объявил себя сторонником лингвистического тезиса, будто "армия" есть просто множественная форма "солдата" и все высказывания об армии могут быть сведены к высказываниям об отдельных солдатах, составляющих ее" [13].

Однако далеко не все философы и социологи, которых Франк отнес бы к лагерю "сингуляристов", склонны к такой крайней форме социально-философской и социологической слепоты. Тот же К. Поппер, всячески поддерживающий "здоровую оппозицию коллективизму и холизму", "отказ находиться под влиянием руссоистского или гегельянского романтизма", охотно признает существование надындивидуальных "структур или моделей социальной среды", которые складываются независимо от желаний и стремлений действующих индивидов, "оказываются, как правило, непрямыми, непреднамеренными и часто нежелательными следствиями таких действий" [14].

Дж. Хоманс, убежденный противник "методологического коллективизма", резко критикующий парадигму структурного функционализма под флагом "возвращения к человеку", признает, тем не менее, существование таких надындивидуальных реалий, как нормы совместной деятельности, роли и институты. "Безусловно, - заявляет Хоманс, - одной из задач социолога является раскрытие норм, существующих в обществе. Хотя роль и не является действительным поведением, все же в некотором отношении это понятие оказывается полезным упрощением. Конечно, институты взаимосвязаны, и изучение этих взаимосвязей также является задачей социолога. Институты действительно имеют последствия... Определенно, одной из задач социолога является установление влияний институтов и даже, хотя это и труднее сделать, выяснение, какие из них полезны, а какие вредны для общества как целого" [15].

Очевидно, что такие "методологические индивидуалисты" не отрицают факт существования надындивидуальных структур взаимодействия, но убеждены в том, что источником их генезиса и развития являются индивидуальные действия и взаимодействия людей как единственно возможных субъектов общественной жизни. Иными словами, пафос "методологического индивидуализма" обращен против попыток приписать таким структурам свойства и способности самодействующего социального субъекта, в результате которых формы социальной коллективности превращаются в особых коллективных, интегративных субъектов, осуществляющих некую са-

мостоятельную деятельность, которая вызывается и направляется потребностями и целями коллектива, отличными от потребностей и целей образующих его людей. Остановимся кратко на рассмотрении этого важного вопроса.

§ 3. ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ОБЩЕСТВО ИНТЕГРАТИВНЫМ СУБЪЕКТОМ?

Суть проблемы можно проиллюстрировать с помощью любой из форм коллективной деятельности, к примеру игры в футбол. Коллективное взаимодействие футболистов не сводится, конечно, к арифметической сумме индивидуальных усилий. Конечная цель игры - победа над соперниками - достигается лишь усилиями всей команды, организованным взаимодействием спортсменов. Понимая это, мы должны признать, что команда - это не просто вместе действующие игроки, в команде их действия координируются совокупностью средств и механизмов, включающих систему распределения функций между футболистами, явно выходящую за рамки индивидуальной активности. В самом деле, зная индивидуальные свойства игроков, мы понимаем, почему каждый из них исполняет на поле ту или иную обязанность - вратаря, нападающего, защитника или полузащитника, но не саму необходимость деления команды на эти безличные функциональные статусы, под которые подбирают живых футболистов, чтобы добиться успеха в командной борьбе.

Из свойств ныне действующих игроков не могут быть поняты и издавна сложившиеся, передаваемые от поколения к поколению традиции, и игровой стиль классных команд, по которому опытный болельщик отличает их друг от друга, не зная конкретного набора игроков, и т.д. и т.п. Старая спортивная поговорка "порядок бьет класс" подразумевает, что командная игра спортсменов средней квалификации, хорошо сыгранных между собой, играющих по "системе", которая учитывает оптимальное соотношение функций, дает им преимущество над индивидуально сильными "звездами", владеющими виртуозной обводкой и точным пасом, но не учитывающими законы футбольного взаимодействия.

Означает ли сказанное, что мы должны признать футбольную команду самостоятельным субъектом деятельности? И не означает ли такое признание, что мы приписываем собственную деятельность, ее сознательно или стихийно сложившиеся надындивидуальные условия, регулятивные механизмы и результаты некоему мифологическому субъекту, вполне подобному Абсолютной Идее Гегеля, действующей посредством живых людей?

Такова, например, позиция Э. Дюркгейма: факт объективной реальности коллективного сознания и матриц социального взаимодействия он интерпретировал как доказательство существования

надындивидуального субъекта, действующего наряду с отдельными индивидами.

Из отечественных мыслителей сошлемся на Н.А. Бердяева. Характеризуя национальное начало в истории, он пишет: "Нация не есть эмпирическое явление того или иного отрывка исторического времени. Нация есть мистический организм, мистическая личность, ноумен, а не феномен исторического процесса. Нация не есть живущее поколение, не есть и сумма всех поколений. Нация не есть слагаемое, она есть нечто изначальное, вечно живой субъект исторического процесса, в ней живут и

пребывают все прошлые поколения не менее, чем поколения современные. Нация имеет онтологическое ядро. Национальное бытие побеждает время. Дух нации противится пожиранию прошлого настоящим и будущим. Нация всегда стремится к нетленности, к победе над смертью, она не может допустить исключительного торжества будущего над прошлым" [16].

С таким пониманием коллективности не согласны многие философы и социологи, аргументы которых С.Л. Франк излагает следующим образом: "...Если мы не хотим впасть в какую-то туманную мистику или мифологию в понимании общества, то можно ли вообще видеть в нем что-либо иное, кроме именно совокупности отдельных людей, живущих совместной жизнью и состоящих во взаимодействии между собой? Все разговоры об обществе как целом, например об "общественной воле", о "душе народа", суть пустые и туманные фразы, в лучшем случае имеющие какой-то лишь фигуральный, метафорический смысл. Никаких иных "душ" или "сознаний", кроме индивидуальных, в опыте нам не дано, и наука не может не считаться с этим; общественная жизнь есть в конечном счете не что иное, как совокупность действий, вытекающих из мысли и воли; но действовать, хотеть и мыслить могут только отдельные люди" [17].

Так существует ли коллективный субъект? Вспомним наше определение субъекта. Из него следует, что субъектом является тот, кто обладает собственными потребностями и интересами и инициирует активность, которая направлена на их удовлетворение и осуществляется посредством самостоятельно выработанных или усвоенных идеальных программ поведения, именуемых в совокупности сознанием (и волей) субъекта. Мы отказались считать субъектами деятельности живые системы, не способные к символическим формам целесообразного поведения, а также автоматизированные кибернетические устройства, имитирующие человеческую деятельность, но не обладающие собственными потребностями и целями. На этом же основании не являются субъектами и отдельные органы действующего субъекта. Ясно, что когда мы нажимаем пальцем на спусковой крючок или бьем ногой по футбольному мячу, субъектом деятельности являемся мы сами, а не отдельно взятые рука или нога, не способные вырабатывать и реализовывать собственные программы.

Следуя такому пониманию, мы сможем признать существование коллективного субъекта лишь в том случае, если будет доказано одно из двух программных предположений:

1) человеческие индивиды, действующие в рамках некой социальной группы, уподобляются органам тела или винтикам машины и утрачивают свойство субъектности - способность иметь и реализовывать собственные потребности, интересы и цели поведения;

2) субъектность индивидов в социальной группе сохраняется, но сама она обретает некоторые субъектные свойства, которые присущи только ей и не могут быть обнаружены в индивидуальном поведении ее членов.

С первым тезисом вряд ли можно согласиться. Конечно, существуют такие социальные коллективы, в которых индивидуальная свобода стеснена максимально и человек является лишь средством достижения неких надындивидуальных (не путать с "неиндивидуальными") целей поведения.

Примером такой системы может служить рабство. Однако даже здесь принуждение имеет свои границы, и человек не теряет субстанциальную возможность выбора - принимать навязанные ему правила поведения в целях биологического самосохранения, выживания или восстать против них, отстояв свою свободу хотя бы ценой неминуемой гибели. Все внешние воздействия на человека становятся значимыми причинами (а не условиями) его поведения лишь тогда, когда интериоризированы им, трансформировались в систему его собственных потребностей, интересов и целей существования, позволяющих ему оставаться экзистенциально свободным даже в условиях социальной несвободы, мешающей делать то, что хотелось бы делать.

Нельзя согласиться и со вторым тезисом. Представить себе общественное объединение людей, обладающее собственными потребностями, интересами и целями, отличными от интересов образующих их людей - задача скорее научной фантастики, чем трезвого философско-социологического анализа. Все потребности, приписываемые коллективу людей, представляют собой сублимацию не всегда эксплицированных потребностей человеческой личности.

Конечно, людям привыкшим рассматривать систему человеческих потребностей как интенции субъекта, всецело замкнутые сферой его сознания, трудно представить, что служба в армии и уплата налогов входит в систему объективных интересов людей, стремящихся уклониться от того и другого. Однако это утверждение, несомненно, соответствует истине. Было бы странно предположить, что уклоняющиеся от армии или от уплаты налогов люди не заинтересованы в поддержании безопасности своей страны или исправном функционировании общественных служб. Столь частое непонимание людь-

ми собственных глубинных надобностей или сознательное предпочтение ими ближайших "своекорыстных" выгод не отчуждает человека от собственных потребностей и интересов и не дает оснований приписывать некой общности людей факторы поведения, в действительности свойственные самим индивидам (руководствуясь обратной логикой, мы должны признать, что мать малыша, запрещающая ему съесть третью порцию мороженого, действует против интересов собственного ребенка, поскольку ее действия вызывают протест с его стороны) [18].

Сложнее обстоит дело с сознательно поставленными целями поведения, которые - в отличие от потребностей и интересов - действительно могут быть чужды людям, навязаны им извне. Воинский приказ командира, обрекающий солдата на возможную гибель, или дисциплинарное распоряжение тренера далеко не всегда совпадают с собственными интенциями подчиненных. Однако в любом случае приказ отдает не команда или дивизия, а тренер или командир, руководствующийся при этом соображениями общего блага, которое в критической ситуации ставят выше блага отдельной личности.

Таким образом, привычка человека говорить о разнообразных коллективах в субъектных формах - "партия решила", "родина велела" и пр. - не должна скрывать тот фундаментальный факт, что ни "партия", ни "родина" сами по себе не умеют ни думать, ни желать, ни действовать. Все это делают только люди, которые выступают при этом как общественные существа, связанные взаимодействием и формирующиеся в определенных надындивидуальных условиях социокультурной среды.

Конечно, нередки случаи, когда патриот, жертвующий жизнью ради своих соотечественников, думает, что служит не конкретным людям в нынешнем и будущих поколениях, а интегративному субъекту, называемому Германией, Францией или Россией. Однако в этом и в подобных случаях интегративный субъект представляет собой явление не "общественного бытия", а "общественного сознания", которое можно было бы назвать (если использовать терминологию Никласа Лумана) "парадоксом и тавтологией в самоописаниях" человека и человеческих коллективов.

Итак, подведем итоги. Мы склонны поддерживать позицию "универсализма", но не согласны с необоснованным "очеловечиванием" матриц социального взаимодействия, с приписыванием им способности действующего субъекта. Мы склонны признать и "индивидуализм", если он не отрицает существования законов или структур коллективной жизни, а также их решающего влияния на становление человека и его функционирование в обществе, если он лишь настаивает на том, что эти законы и структуры не способны действовать сами по себе, что способность к целенаправленной деятельности дарована только людям и никому другому [19]. Логика "самодви-

жения" социальных структур в таком понимании оказывается логикой поведения людей, которых обстоятельства общественной жизни, сложившиеся в результате их

собственной деятельности, вынуждают действовать в направлении, диктуемом потребностями их родовой природы и конкретно-исторической системой интересов.

Подобный "индивидуалистический" подход легко справляется с социальными проблемами, неразрешимыми с позиций крайнего "социального атомизма". Мы имеем в виду проблему стихийных установлений общественной жизни, возникновение которых не может быть объяснено "соглашением" - в духе теорий "общественного договора - людей по поводу их "создания".

Как верно замечает С.Л. Франк, "единство и общность общественной жизни возникают совсем не в результате умышленного соглашения, а суть никем не предвидимый и сознательно не осуществляемый итог стихийного скрещения воль и стремлений отдельных людей. Дело в том, что человеческие стремления и действия имеют кроме сознательно ставимой ими цели еще другие, не предвидимые их участниками последствия. И в особенности это имеет место, когда они скрещиваются между собой; по большей части люди вообще достигают на деле не того, к чему они сами стремились, а чего-то совсем иного, часто даже им самим нежелательного. "Человек предполагает, а Бог располагает", - говорит русская пословица, но под "богом" с точки зрения этого позитивного мировоззрения надо уразуметь здесь просто случай, стихийный итог столкновений множества разнородных воль. Вожди французской революции хотели осуществить свободу, равенство, братство, царство правды и разума, а фактически осуществили буржуазный строй; и так по большей части бывает в истории... Именно таким образом складываются нравы, обычаи, мода, укрепляются общественные понятия, утверждается власть и т.п. ... Коротко говоря: единство и общность в общественной жизни, будучи независимы от сознательной воли отдельных участников и в этом смысле возникая "сами собой", все же суть не действие каких-либо высших, сверхиндивидуальных сил, а лишь итог стихийного, неумышленного скрещения тех же единичных воль и сил - комплекс, слагающийся и состоящий только из реальности отдельных, единичных людей" [20].

Не отрицая того факта, что многое в обществе есть итог стихийного скрещения индивидуальных воль, Франк, однако, полагает, что эта констатация не объясняет именно того, что должно быть объяснено: "отчего из этого скрещения получается не хаос и не беспорядок, а общность и порядок?" Считая, что сингуляризм не способен ответить на этот вопрос, русский мыслитель заключает: "Очевидно, что если из беспорядочного, неурегулированного скрещения индивидуальных элементов получается нечто общее, какое-то единство, какой-то порядок, то это возможно лишь при условии, что через посредство индивидуальных элементов действуют и обнаруживают свое влияние некие общие силы" [21].

Не соглашаясь с таким подходом, мы полагаем, что любая из версий "общей силы" - будь-то Абсолютная идея, Божья воля или "судьбы народов", - рассматриваемая как гиперсубъект истории, представляет собой мифологизацию общественной жизни. Проблема общественного порядка, как мы увидим ниже, вполне объяснима из действий и взаимодействий человеческих индивидов, потребностей их самосохранения, диктующих необходимость скоординированной активности. Спонтанные результаты такого взаимодействия нельзя интерпретировать в духе гегелевской "хитрости мирового духа" хотя бы потому, что далеко не всегда они способствуют самосохранению человека и общества (как это происходит ныне со стихийным разрушением экосистемы типа "озоновой дыры"). Конечно, мы можем интерпретировать эту негативную стихийность как предупреждение с небес, но остановить ее могут лишь совместные действия людей, а не внешние силы.

Перейдем к конкретным характеристикам собственно общества как особого коллектива, особой группы людей.

§ 4. ОБЩЕСТВО КАК РЕАЛЬНАЯ ГРУППА ЛЮДЕЙ

Все сказанное выше позволяет нам утверждать, что общество не сводимо к сумме образующих его индивидов. Переводя это философское утверждение на язык социологии, мы имеем право относить общество к особому классу реальных социальных групп. В социологической теории общественные группы и объединения подразделяются на формальные и неформальные, самореферентные и объективно-статусные и т.д. и т.п. Для наших целей мы должны прежде всего определить различие между группами реальными и номинальными.

Из сказанного выше понятно, что реальные социальные группы основаны на системном взаимодействии образующих их субъектов, вне и помимо которого невозможно (или затруднено) достижение их личных целей, задач индивидуального самосохранения и развития. Такое взаимодействие создает особые интегральные реалии совместной деятельности, которые выходят за рамки отдельных человеческих действий и влияют на их содержание, во многом определяя его. Системный характер реальных групп проявляется в наличии выраженной взаимосвязи между частями и целым, при которой существенное изменение каждой выделенной части сказывается на свойствах и состояниях других частей и целого и, наоборот, изменение интегральных свойств и состояний целого сказывается на его частях.

Именно так устроены реальные группы, в которых отдельные действия людей вплетены в систему организованного взаимодей-

ствия, а каждый индивид имеет свое место и свою роль (свой статус и свою функцию) в коллективной деятельности. Наличие такой коллективной деятельности, направляемой надындивидуальными интересами, целями, ценностями, нормами и институтами, является главным и решающим признаком реальной социальной группы, отличной от суммы образующих ее индивидов.

Номинальные группы, напротив, не обладают свойствами внутренней системной самоорганизации. В действительности они представляют собой некие статистические совокупности людей, не связанных формами и институтами совместной деятельности, выделяемые внешним наблюдателем на основе признаков, которые или не могут быть, или еще не стали причиной реальной консолидации человеческих коллективов.

В первом случае речь идет о социально нейтральных признаках, общность которых "в норме" не порождает у людей сколь-нибудь значимых социальных следствий. Возьмем, к примеру, такие номинальные группы, как "сладкоежки", "близорукие", "люди среднего роста" или "носящие желтую кожаную обувь". Совершенно очевидно, что сам по себе рост людей или фасон их обуви не создает у них ни общих интересов, ни коллективных целей, ни вытекающей из этого совместной скоординированной активности. Соответственно, у групп, "подобранных" по этим признакам, отсутствует как реальная социальная общность, так и ее самосознание, то своеобразное чувство "мы", которое присутствует у футболистов "Спартака", членов бригады плотников или функционеров либерально-демократической партии.

Конечно, мы должны учесть, что в некоторых случаях отношение к сладкому или характер одежды людей могут обретать определенное социокультурное значение - как это происходило, к примеру, на планете Кин-дза-дза, где ношение малиновых штанов означало высокий социальный статус их владельца (нечто подобное происходило, как мы знаем, в реальном европейском феодализме с присущим ему институтом престижного потребления, позволявшим носить меха лишь строго определенным сословным группам людей). Но это вовсе не значит, что особенности одежды

становились действительной основой консолидации людей; напротив, они лишь символизировали реальные отношения собственности и власти, не будучи способны подменить их - точно так же, как номерок из гардероба не может заменить обозначаемую им шубу. В данном случае мы имеем классический пример "отношений представленности" как способности социокультурных объектов и процессов являть собой иное, обозначать нечто отличное от них самих.

Выделяя подобные номинальные группы (которые, на наш взгляд, не следовало бы вовсе именовать группами, если бы не сложившаяся социологическая традиция), мы должны помнить, что их отличие от реальных групп является абсолютным лишь до тех

326

пор, пока мы рассматриваем их в качестве "идеальных типов", а не действительных таксономических единиц. В последнем случае, когда мы имеем дело с исторически конкретными коллективами или статистическими совокупностями людей, их различие не является абсолютным, не исключает взаимопереходов между ними.

Так, реальные социальные группы могут со временем превращаться в номинальные совокупности, как это происходит, к примеру, с бывшими членами Государственной Думы, связанными лишь общей строкой в биографии. Напротив, вполне номинальная совокупность людей может в принципе стать реальной социальной группой. В самом деле, если предположить, что некое правительство начнет преследовать такую статистическую группу людей, как "рыжие", велика вероятность того, что "нонконформистские", т.е. не-перекрасившиеся, члены этого сообщества создадут для защиты своих интересов реальную централизованную организацию, своего рода "Союз рыжих".

Куда более реальным примером такого рода могут служить расы и расовые отношения между людьми. Расы выделяются на основе чисто антропологических признаков (цвет кожи, пропорции черепа, некоторые особенности психофизиологии и пр.), которые сами по себе не способны порождать значимые импульсы социального действия и взаимодействия людей. Это значит, что цвет кожи человека не предопределяет, будет ли он собственником или нет, властвующим или подчиняющимся, потребляющим блага культуры или производящим их и т.д.

Однако мы знаем, что в исторически сложившейся социокультурной среде цвет кожи может стать поводом к дискриминации, нарушению экономических, политических и прочих прав. Это заставляет людей, принадлежащих к одной и той же номинальной группе, расе, создавать своеобразные "союзы самообороны", представляющие собой вполне реальные социальные объединения.

Это не означает, конечно, что сами расы превращаются в реальные социальные группы: мы должны помнить, что при любых обстоятельствах социологическое и культурологическое понятие "негритянская община США" не становится синонимом антропологического понятия "негры". Тем не менее расовые признаки, по сути своей нейтральные в социальном отношении (как бы ни спорили с этим утверждением идеологи расизма), выражают и обозначают реальный статус их носителя в важнейших отношениях разделения труда, собственности и власти.

Сложнее обстоит дело, когда несистемные совокупности людей подбираются на основе социально значимых критериев. Возьмем, к примеру, группы "мужчины" и "женщины" или "молодые" и "старые". Известный философ Х. Ортега-и-Гассет видит в социальных событиях борьбу поколений как реальных субъектов общественной жизни. Хотя очевидно, что в общественной жизни действуют не

327

полы и поколения, а отличные от них женсоветы, феминистские партии или молодежные организации, т.е. реальные группы, берущие на себя функцию выражать и защищать присущие половозрастным общностям интересы и цели.

Важно, однако, что и те и другие отнюдь не являются фикцией. Нельзя не видеть, что тип социальной интеграции, с которым связано существование полов и

поколений, отличается от той эфемерной интеграции, которую мы имеем в случае со "сладкоежками" или "близорукими". Дело в том, что половозрастная и подобные ей общности людей связаны с наличием общих признаков, имеющих вполне определенное социокультурное значение, вполне определенные социальные следствия для их носителей.

Так, принадлежность к женскому полу - это не только "медицинский факт", но и вполне определенная характеристика роли и положения личности в обществе. Первые формы общественного разделения труда основаны, как мы знаем из истории, именно на половозрастных особенностях. Экономическое и политическое неравенство полов до сих пор остается проблемой для человечества. Как бы то ни было, в социальной группе, именуемой "женщины", мы обнаружим и вполне очевидное сходство интересов (связанных, к примеру, с защитой материнства), и выраженное сознание "общей судьбы", чувство "мы", отсутствующее в группе носящих желтую обувь или кладущих две ложки сахара в стакан чая.

Для обозначения социальных общностей, у которых имеются такие признаки реальных групп, как объективное сходство интересов и целей, однако нет важнейшего признака самоорганизации и самодеятельности, П. Сорокин предлагает использовать термин "как бы организованные группы" (as if integrated groups). Тот же тип социальной интеграции имел в виду К. Маркс, рассуждавший на примере парцеллярного крестьянства Франции о "классе в себе" - группе людей, поставленных в одинаковое экономическое положение и имеющих вследствие этого сходные интересы и цели, но еще не способных объединить и скоординировать свои усилия для реализации общих устремлений. Такой "класс в себе", по Марксу, напоминает картофель, ссыпанный в один мешок, где каждый из клубней существует сам по себе, не взаимодействуя с себе подобными; он качественно отличен от "класса для себя", осознавшего свои общие интересы и действующего как единая интегрированная сила.

Итак, формулируя различие между реальными, номинальными и "как бы организованными" группами, мы должны отнести человеческие общества к первому типу. Но далеко не все философы и социологи согласны с пониманием общества как группы взаимодействующих людей, обладающих общими интересами и целями. Весьма влиятельным в социальной теории XX в. оказалось понимание общества как своего рода плацдарма, на котором развертывается бескомпромиссное сражение противостоящих друг другу армий.

Так, с позиций марксизма деятельное единство всех членов общества невозможно, пока оно лишено социальной однородности, пока в нем существуют классы с противоположными экономическими и, следовательно, политическими и духовными интересами. Единство такого общества может быть только фиктивным, а государство, которое объявляет себя "надклассовой" силой, в действительности состоит на службе господствующего класса, является "комитетом по управлению его делами", орудием насильственного подавления оппонентов. Руководствуясь таким подходом, В.И. Ленин, как мы знаем, считал, что при капитализме невозможно существование единого русского общества, и выделял в нем "две нации" и "две культуры", представляющие собой непримиримые враждебные силы.

Вопрос о существовании классов и характере отношений между ними будет рассмотрен ниже. Пока же заметим, что наличие классов само по себе не означает отсутствия в обществе реальной целостности, хотя и заставляет социологов дифференцировать общества по "индексу солидарности", деля их на собственно "общества" и "общины" (Ф. Теннис), на общества с "органической" и "механической" солидарностью (Э. Дюркгейм) и т.д. Общность интересов и сознание их общности, что выражается в общих целях, - необходимый признак любого общества, способного к нормальному функционированию, не вступившего в полосу диссимиляции, распада социальных связей, антагонистического противодействия образующих его групп, приходящего на смену их конфликтному взаимодействию (об этом ниже). Подобное перерождение обществ нередко случается в истории, образуя, однако, не норму общественной жизни, а ее патологию.

Однако наличие общих интересов и целей еще не достаточная характеристика общества. Какие же еще признаки характеризуют общество, выделяя его из прочих реальных групп?

§ 5. ОБЩЕСТВО КАК САМОДОСТАТОЧНАЯ СОЦИАЛЬНАЯ ГРУППА

Прежде всего специфика общества не связана с его размерами и прочими внешними свойствами. Главный его признак - самодостаточность, т.е. способность самостоятельно создавать и воссоздавать феномен общественной жизни, отличающийся от природных процессов. О чем конкретно идет речь?

Представим себе обычную социальную группу - все ту же футбольную команду, которую мы не можем считать полноценным человеческим обществом. Дело в том, что бытие футболистов как

социальных существ, способных к общественной по своему характеру деятельности, не может быть обеспечено усилиями самого футбольного клуба, который немедленно исчезнет с лица земли, если окажется предоставленным сам себе.

В самом деле, в круг забот профессиональных футболистов не входит ни производство продуктов питания, ни конструирование и строительство стадионов, ни оказание хирургической помощи при травмах и т.д. и т.п. Все это они получают "извне", "из рук" других специализированных групп, предоставляя им в обмен продукт собственной деятельности - а именно футбольное зрелище. В аналогичной ситуации находятся также и актеры, полицейские, депутаты парламента и представители прочих общественных групп.

Теперь представим себе, что наши футболисты или актеры очутились на необитаемом острове, где оказались предоставлены сами себе. Они смогут выжить лишь в том случае, если уподобятся полноценному человеческому обществу, т.е. окажутся способны собственной деятельностью создавать и воссоздавать все необходимые условия совместного существования. Короче говоря, производить все потребное для коллективной жизни.

Какие же именно коллективы, существующие в человеческой цивилизации, подходят под определение реальных самодостаточных групп, могут рассматриваться как организационная форма производства и воспроизводства общественной жизни?

Реальная общественная жизнь людей на Земле осуществлялась и до сих пор осуществляется как жизнедеятельность отдельных социальных групп, разделенных пространством и временем, языком и культурой, национальными границами, экономическими и политическими различиями в образе жизни, историческим прошлым и перспективами на будущее.

К примеру, эскимосы Аляски, аборигены Австралии или жители Японских островов долгое время были предоставлены сами себе, не вступали в контакты ни между собой, ни с остальным миром. В результате такой изоляции они создали анклавные очаги социальности, отличающиеся друг от друга по "качеству жизни", но в равной

степени соответствующие общим критериям общественной жизни в ее отличии от природных процессов. Все эти образования представляли собой полноценные общества, обеспечивающие социализацию человеческих индивидов, организацию их совместной деятельности, направленной на удовлетворение жизнеобеспечивающих ("организмических" и "социетальных") потребностей, передачу исторической эстафеты от одних поколений к другим и т.д. и т.п.

Разные ученые именуют такие самодостаточные группы с помощью различных терминов - "народы", "страны", "государства" и т.д. Не углубляясь сейчас в проблему классификации реальных субъектов истории, отметим, что изначально самодостаточные со-

циальные группы были представлены этносами, т.е. группами людей, связанных общностью исторического происхождения, закрепленного в единстве языка и культуры. Такие этнические группы, как египтяне, евреи, китайцы и пр., представляли собой исторически исходную форму существования обществ (которые, начиная с родоплеменных союзов, имели, как правило, моноэтнический характер, существовали под единой "национальной крышей", так что русский, живший за пределами России, был большой редкостью).

Позднее в истории этническое и социальное начала начинают расходиться. Этнические группы нередко перестают быть обществами: сохраняя духовную общность языка, религии, исторического самосознания и пр., они, однако, теряют единство национальной территории, экономики и административно-политического управления, как это произошло, к примеру, с еврейским этносом. Возникает различие между "этническим ядром", представленным самодостаточными этносоциальными группами, "этнической периферией", которую составляют люди одной национальности, компактно проживающие за пределами своей исторической родины, и "этнической диаспорой" - номинальной группой соотечественников, разбросанных "по городам и весям".

С другой стороны, реальные общества теряют свою "моноэтническую" окраску (так, в современной Франции живут, к примеру, алжирцы, вполне приверженные своим национальным ценностям и при этом осознающие себя полноправными французскими гражданами). Многонациональным было уже древнее римское общество, не говоря о современном американском, которое представляет собой "плавильный котел" самых различных рас и национальностей, сумевших интегрироваться в нацию - единую социально-экономическую, политическую, культурную систему. Часто единое общество складывается как добровольное федеративное или конфедеративное объединение различных национальностей (как это имеет место в современной Швейцарии, представляющей собой единое многонациональное общество). Все это означает, что социологическое понятие общества шире этнографических категорий, обозначающих ту или иную форму национальной принадлежности.

С другой стороны, понятие общества далеко не всегда совпадает с понятиями "страна" или "государство", если понимать их как единое политико-административное образование с общей системой управления, государственными границами, денежным обращением, налогами и т.д. Так, в период колониального владычества Великобритании она представляла собой империю, в которой англичане, австралийцы, индийцы, пакистанцы и прочие народы, жившие в государстве, закрашенном на карте мира одним и тем же цветом, никогда не составляли единого в социологическом смысле общества, ибо никогда не обладали духовным единством, сознанием

общих жизненных целей и судеб. Политическая интеграция, тем более основанная на насилии, завоевании, сама по себе не способна создать такую устойчивую социальную систему, как общество, о чем свидетельствует судьба всех известных истории империй.

Отметим, наконец, что общество отличается от государства как политического института, включающего в себя различные правительственные органы, армию,

полицию, суд и пр., призванного обеспечивать политическую и административную целостность общества, координировать различные сферы его жизни. В этом смысле государство представляет собой всего лишь часть общества. Однако социальные мыслители долгое время отождествляли часть и целое - общество и созданное им, представляющее его государство. Лишь в Новое время европейские мыслители сумели достаточно строго отличить государство от так называемого "гражданского общества", под которым стали понимать всю совокупность неполитических социальных групп (классов, сословий, цеховых союзов, семей и пр.), интересы которых пытается координировать государство. Соответственно, стало ясно, что реальное человеческое общество с развитой социальной структурой представляет собой противоречивое единство государства и "гражданского общества", взаимополагающих существование друг друга.

Оставляя в стороне все исторические тонкости общества, отметим, что, по мнению большинства ученых, должным критериям соответствуют так называемые "национально-государственные" объединения людей, обладающие автономной общественной жизнью (в ее организационном, хозяйственном, социальном и духовном измерениях - об этом ниже). Речь идет о древнерусском обществе, германском обществе времен Карла Великого, Англии времен войны Алой и Белой розы, французском обществе эпохи Наполеона, современной Японии, Польше, США и т.п.

Свидетельством в пользу такого вывода может послужить хотя бы следующее "филологическое" соображение. Нетрудно понять, что обретение социальной группой самодостаточности, присущей обществу, означает одновременно утрату ею той особой частной функции, которая отличала ее от других групп. В самом деле, у любого из нас не вызовет затруднений вопрос, для чего существуют полицейские, актеры или футболисты. Однако не каждый человек найдет, что ответить на уже задававшийся нами вопрос: для чего существуют французское или польское общество, что они призваны делать в качестве реальных самодеятельных групп? Очевидно, что общество не имеет главной и единственной функции, если не считать таковой интегральную задачу выживания и развития, ради которой оно исполняет все функции, необходимые для совместного существования людей. Именно поэтому человек может быть профессиональным политиком, военным или обувщиком, но он не может быть "профессиональным поляком" или "французом" - эти

понятия означают принадлежность не к тому или иному занятию, профессии, но к самодостаточной социальной группе, "совмещающей" все необходимые профессии.

• Достаточно ли строг, однако, предложенный нами критерий? Попробуем подвергнуть его исторической проверке и спросим себя: не существуют ли в истории такие социальные группы, которые обладали бы выраженной самодостаточностью и в то же время не могли бы рассматриваться в качестве полноценных обществ?

Возьмем крестьянскую общину в средневековой Европе. Разве она, ведя замкнутое натуральное хозяйство, не создавала все необходимое для жизни - не только своей, - не совпадая при этом с многослойным феодальным обществом? Ответ на этот вопрос может быть только отрицательным. Самодостаточность крестьянской общины иллюзорна, поскольку общественная жизнь не сводится к хозяйственной деятельности, так называемому материальному производству. Могли ли крестьяне в поте лица своего трудиться на полях и фермах, если бы не имели маломальской гарантии того, что созданное ими не будет отобрано случайным отрядом разбойников? Спрашивается, кто осуществлял функцию воинской защиты населения? Куда устремлялись крестьяне в случае нападения "внешнего врага"? Кто осуществлял необходимую функцию правовой регуляции, "вершил суд" и обеспечивал правопорядок в обществе? Кто "отвечал" за отправление религиозных потребностей людей? И т.д. и т.п. Глубоко ошибаются те, кто, утверждая самодостаточность крестьянства, рассматривает все прочие сословия - и прежде всего феодальное дворянство - в качестве закоренелых паразитов, единственным занятием которых являлся грабеж и эксплуатация крестьянства. На самом деле система общественного разделения труда, сложившаяся в средневековье, предполагала "взаимную полезность" самых различных сословий, постоянные конфликты которых не мешали им вместе - и только вместе! -

составлять самодостаточное феодальное общество, просуществовавшее весь отведенный ему историей срок.

Столь же ошибочным было бы рассматривать в качестве реальных самодостаточных образований социальные группы вроде известной семьи Лыковых, затерянной в "таежном тупике", о которой писала "Комсомольская правда". На первый взгляд мы имеем дело с человеческим коллективом, осуществляющим совместную деятельность на началах полной и абсолютной самодостаточности. В самом деле, в отличие от средневековой общины члены такой семьи обладали не только экономической, но и организационной самодостаточностью, т.е. вполне самостоятельно регулировали отношения в своем коллективе, самостоятельно обеспечивали собственную безопасность, не платили никаких налогов государственным инстанциям и т.д. и т.п.

Но означает ли этот факт, что мы имеем дело с подлинно самодостаточным образованием, которое заставляет нас уточнить крите-

рии общества? Попытки такого уточнения предпринимались в истории социальной мысли. Некоторые теоретики связывали отличие общества от "частных" социальных групп с особенностями исторического возникновения тех и других. Действительно, и политические партии, и армия, и производственные коллективы вполне сознательно создаются, "изобретаются" людьми (хотя это далеко не всегда происходит по капризу человеческой воли: люди так или иначе осознают необходимость или целесообразность такого "изобретения" и осознанно воплощают его в жизнь). В то же время ни Польша, ни Франция, ни Япония не были созданы "по плану", а возникли в процессе вполне стихийного этногенеза. Соответственно, такие общества являются уже не просто организациями людей, а исторически возникшими общностями, т.е. обладают особенностями генезиса, явно отсутствующими у семьи Лыковых.

Отметим, что подобное отличие в механизмах возникновения социальных групп действительно имеет место, однако оно не является ни достаточным, ни необходимым критерием различения обществ и "необществ" [22]. Чтобы доказать, что малая семейная группа, затерянная в тайге, не может считаться обществом, нам не нужны подобные дополнительные критерии. Нужно лишь правильно понимать феномен самодостаточности, осознавать, что она не ограничивается ни сферой хозяйства, ни административной саморегуляцией, но включает в себя ментальную, духовную самодостаточность, явно отсутствующую в рассматриваемом нами случае. В самом деле, считать семейство Лыковых самостоятельным обществом мы сможем лишь в том случае, если докажем, что духовность этих людей, привычные им стереотипы мышления и чувствования заставляют нас считать их не русскими старообрядцами, оказавшимися в условиях искусственной изоляции, а представителями нового, самостоятельного этноса.

В этом плане далеко не каждая группа людей, ведущая автономную практическую жизнь, является обществом, но представляет собой зачастую не более чем "колонию", созданную в тех или иных целях. Спрашивается: при каких условиях жители испанских воинских поселений в Латинской Америке, практически независимые от метрополии, перестают быть испанцами и становятся колумбийцами, чилийцами или аргентинцами? Ответ однозначен: лишь тогда, когда экономическая и административно-политическая самодостаточность группы дополняется реальной культурной автономией, которая выражается в устойчивых, передаваемых из поколения в поколение особенностях мышления и чувствования, закрепляемых в языке, искусстве, стандартах поведения и т.д. и т.п.

Считая основным признаком общества его функциональную самодостаточность, мы не можем не поставить еще один вопрос. Между современными странами и народами существует высокая степень взаимной зависимости. На наших глазах сложилась система международного разделения труда, которая ставит экономическую конъюнктуру

Франции в зависимость от политики американского президента, успешную работу японских предприятий - от стабильной добычи нефти на Ближнем Востоке и т.д. и т.п. Не означает ли это, что современные страны уже нельзя считать обществами, что ими являются лишь отдельные нецивилизованные племена, живущие в условиях экономической автаркии, политической и культурной самоизоляции (или наднациональные цивилизации, как в этом убежден, к примеру, известный английский историк и философ А. Тойнби) [23]?

Ответ на этот вопрос не может быть однозначным. Очевидно, что современное человечество вступило в процесс формирования единой планетарной цивилизации, в которой отдельные страны и народы действительно потеряют статус автономных самодостаточных единиц (с наибольшей интенсивностью в этом направлении движутся страны Общего рынка, близкие к созданию "Соединенных Штатов Европы"). И вместе с тем современное человечество находится лишь в начале этого процесса, в той его фазе, когда понятия "национальная экономика", "национальная политика" еще не стали фиктивными, а отдельные страны все еще являются обществами, не потерявшими принципиальную способность выживать в режиме автономного существования (т.е. сохраняющими потенциальную самодостаточность).

Перейдем теперь к изучению конкретных законов организации общества. Такое изучение начинается со структурного анализа общества, установления всей совокупности образующих его частей.

1 Франк С.Л. Духовные основы общества. С. 37.
2 См. там же. С. 37.
3 Там же. С. 38.
4 Там же.
5 Там же.
6 Поппер К. Открытое общество и его враги. Ч. 2. М., 1992. С. 109.
7 Там же. С. 110.
8 Там же. С. 111.
9 Дюркгейм Э. Метод социологии. С. 398.
10 Там же. С. 399.
11 Утверждая существование подобных духовных интегралов, О. Шпенглер полагает, что даже философская мысль человека, "отмеченная исторической необходимостью, стало быть, мысль, которая не относится к некоей эпохе, а делает эпоху, является лишь в ограниченном смысле собственностью того, кому выпадает на долю ее авторство. Она принадлежит всему времени; она бессознательно бродит в мышлении всех, и лишь случайная частная ее формулировка, без которой не бывает никакой философии, оказывается со своими слабостями и преимуществами судьбой - и счастьем - отдельного человека" (Шпенглер О. Закат Европы. С. 127).
12 Логику номиналистического подхода к обществу можно проиллюстрировать следующим примером: представим себе некоторую вещь, выброшенную хозяином за ненужностью. Допустим, что вскоре в том же месте окажется еще одна вещь, потом еще одна и т.д. Вскоре всю совокупность выброшенных вещей можно будет называть "свалкой", т.е. возникнет новая номинация. Однако стоит ли за ней новая онтологическая реальность? Существует ли серьезное качественное различие между свойствами десяти выброшенных бутылок, называемых свалкой, и свойствами двух выброшенных бутылок, еще не получивших (в соответствии с известным парадоксом "куча") этого названия? Или логичнее признать, что мы имеем дело с новой терминологией и только, поскольку досистемные формы интеграции не создают новой реальности, отличной от образующих ее компонентов? Именно такой (ошибочный!) взгляд на общество как несистемное образование присущ социологическому номинализму.
13 Цит. по: Бхаскар Р. Общества // Социологос. М., 1991. С. 221.
14 Поппер К. Указ. соч. Ч. 2. С. 111.
15 Хоманс Дж. Возвращение к человеку // Американская социологическая мысль. М., 1994. С. 48.
16 Бердяев Н.А. Философия неравенства // Русское зарубежье. Л., 1991. С. 79.
17 Франк С.Л. Указ. соч. С. 39-40.

18 Конечно, тут можно иронизировать, утверждая, к примеру, что казнь преступника осуществляется... в интересах самого преступника, имеющего как и все прочие граждане потребность в личной безопасности, которую обеспечивают органы правосудия и правопорядка. В действительности подобная коллизия не опровергает наши рассуждения о принудительном характере интереса, заставляя нас различать нормы общественной жизни и явления социальной деструкции, вроде преступности, представляющей собой социальную патологию (об этом ниже).
19 Именно этой логикой руководствуется К. Поппер, критикующий "методологический коллективизм" К. Маркса за убеждение в том, что "именно "система экономических отношений" как таковая порождает нежелательные следствия - систему институтов, которую в свою очередь можно объяснить в терминах "средств производства", но которую нельзя проанализировать в терминах индивидуумов, их отношений и их действий. В противоположность этому я утверждаю, что институты (и традиции) следует анализировать в индивидуалистских терминах, т.е. в терминах отношений индивидуумов, действующих в определенных ситуациях, и непреднамеренных следствий их действий" (Поппер К. Открытое общество и его враги. Ч. 2. С. 382).
Другое дело, что подобная критика Маркса едва ли достигает цели, если вспомнить отношение последнего ко всем формам (теологической и нетеологической) "нечеловечности". "История, - писали в этой связи Маркс и Энгельс, - не делает ничего, она "не обладает никаким необъятным богатством", она "не сражается ни в каких битвах"! Не "история", а именно человек, действительный, живой человек - вот кто делает все это, всем обладает и за все борется. "История" не есть какая-то особая личность, которая пользуется человеком как средством для достижения своих целей. История - не что иное, как деятельность преследующего свои цели человека" (Святое семейство, или Критика критической критики // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 2. С. 102).
Конечно, в некоторых случаях увлечение Маркса гегелевской логикой заставляет заподозрить его в признании различных надындивидуальных субъектов вро- де "капитала, который как одушевленное чудовище объективирует научную мысль и фактически является объединяющим началом" (Маркс К. Экономические рукописи 1857-1859 гг. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 46, Ч. I. С. 460). Ясно, однако, что подход Маркса к обществу как организационной форме, которая "выражает сумму тех связей и отношений, в которых... индивиды находятся друг к другу" (там же. С. 214), освобождает его от обвинений в некритическом "универсализме".
20 Франк С.Л. Указ. соч. С. 41.
21 Там же.
22 Дело не только в том, что в богатой истории человечества встречаются уникальные случаи "сконструированных" обществ (к примеру, колония на острове Питкерн возникшая фактически на основе корабельного экипажа с мятежного британского брига "Баунти"). Дело в том, что стихийным путем, как показывает история, возникают не только целостные общественные устройства, но и отдельные социальные группы - к примеру, те же классы. Никто, скажем, не ставил перед собой сознательную цель создать крестьянство, которое возникло в процессе стихийного разделения труда.
23 Нужно сказать, что взгляды Тойнби могут считаться вполне обоснованными до тех пор, пока речь идет об анализе английской истории, если понимать под историей жизнь биографически конкретных людей в реальном пространстве и времени. Действительно, историю Англии во всем богатстве ее событий невозможно понять, не рассматривая ее в контексте европейской истории, не учитывая, к примеру, фактор нормандского завоевания или противостояния с наполеоновской Францией.
Важно понимать, однако, что, рассуждая о самодостаточности обществ, философы и социологи исходят из иных, нежели историки, посылок. Общественная жизнь рассматривается не как совокупность конкретных событий, но как функционирование и развитие безличных, устойчивых, воспроизводимых структур человеческого поведения, лежащих за этими событиями и не сводимых к ним.

Глава 4
"АНАТОМИЯ" ОБЩЕСТВА

§ 1. ПРИНЦИПЫ "СОЦИАЛЬНОЙ СТАТИКИ"

Структурный анализ в социальном исследовании - весьма непростое занятие. Оно осложняется многими обстоятельствами, и прежде всего тем, что человеческое общество относится к высшему типу "органических" систем. Напомним, что части таких систем не просто взаимосвязаны друг с другом, но еще и взаимоположены, т.е. могут существовать лишь в рамках целого, лишь в связи друг с другом. Это означает, к примеру, что в истории нет, не было и никогда не будет общества, в котором существовала бы экономика, но отсутствовала культура, наличествовало бы управление, но отсутствовало воспитание детей.

Более того, части органически целостных систем, возникшие в результате саморазвития единого субстанциального начала, обладают структурной изоморфностью, делающей возможным их взаимопроникновение (к примеру, различие между политикой и экономикой как организационно выделенными частями социального целого отнюдь не мешает им вступать в отношения композиционного пересечения, рождая такой феномен, как "экономическая политика").

Указанные обстоятельства, как уже отмечалось выше, чрезвычайно осложняют возможность структурного анализа общества, однако не делают его невозможным. Важно, чтобы такой анализ подчинялся общим правилам структурного рассмотрения органически целостных объектов.

Согласно первому из этих правил, части общества, как и любой системы органического типа, не могут произвольно конструироваться ученым в соответствии с его личными предпочтениями. Иными словами, общество следует членить по "принципу апельсина", учитывая его собственные "дольки", а не по "принципу краюхи хлеба", разрезаемой на любые произвольные куски.

Согласно второму правилу структурный анализ общества, как и любой другой сложноорганизованной системы, предполагает анализ частей, а вовсе не свойств или состояний, присущих этим частям. Заметим, что анатомия, выделяя в живом организме такие специализированные части, как сердце, легкие или печень, не включает сюда потребность в кислороде или чувство голода, которые сами по себе ее не интересуют, являясь предметом другой дисциплины - физиологии. Аналогичным образом должна поступать и социальная теория.

Не будем забывать, что структурный анализ общества осложняется огромным многообразием общественных явлений, к числу которых относятся и предметы, которыми мы пользуемся, и процессы, в которых участвуем, и группы, в которые мы входим, потребности, которые мы испытываем, чувства, которые переживаем, отношения, в которые вступаем, и многое другое. Нам предстоит упорядочить сложнейшую мозаику, "рассортировать" такие разные явления, как наука, свобода, чувство стыда, эксплуатация, патриотизм, конкурс красоты, война, школа, собственность на станки и сами станки и прочее, и прочее, и прочее. Чтобы осуществить эту задачу, теория должна прежде всего уметь отделить "овец от

козлищ" - части общества, в их взаимном соотношении составляющие собственно структуру, от порожденных ее функционированием свойств и состояний частей, рассмотрение которых при всей его важности не входит в собственную задачу структурного анализа.

Наконец, согласно третьему правилу, структурный анализ общества учитывает наличие в социальной системе различных структурных уровней. Говоря конкретнее, речь идет об уровне подсистем или наиболее крупных частей системы, обладающих собственным разветвленным строением; уровне элементов, представляющих самые мелкие ее части (сохраняющие субстанциальное свойство целого); и уровне компонентов, занимающих промежуточное положение между подсистемами и целым и его элементами.

Структурную многомерность общества проще всего проиллюстрировать путем аналогии с нашим собственным организмом [1]. Человек, плохо знакомый с анатомией, в ответ на вопрос, из каких частей он состоит, начнет перечислять руки, ноги, голову, туловище и пр. Человек, хорошо знающий анатомию, в ответ на тот же вопрос о частях нашего организма рассмотрит структуру нашего организма, показав, что он состоит из подсистем - дыхательной, пищеварительной, центральной нервной, мускульно-опорной, кровообращения и т.д. Поинтересовавшись организацией дыхательной подсистемы, мы узнаем, что она включает в себя легкие, бронхи, дыхательное горло и многие другие органы и ткани. Эти органы в свою очередь состоят из более дробных компонентов, которые делятся все далее и далее - вплоть до простейших биологических клеточек, включающих в себя клеточное ядро, цитоплазму и прочие уже неделимые "кирпичики" биологического организма (дальнейшее деление таких элементов даст нам уже части, не обладающие свойствами живого, представляющие интерес для химиков, физиков, но не собственно биологов).

Подобно же надо подходить и к анализу человеческого общества. В современной социальной теории для этого предлагаются разные варианты, при этом наиболее ярко демонстрируется концептуальное взаимопересечение философского и социологического взглядов на общество. Их взаимодополнение мы бы назвали четвертым правилом структурного анализа.

339

В самом деле, наибольшую сложность в структурном анализе общества, как мы увидим ниже, вызывает вопрос о "ненасильственном" выделении подсистем как "главных", наиболее крупных частей самодостаточной социальной системы. Очевидно, что решение этого вопроса находится в прямой зависимости от понимания ученым природы социума как "рода бытия в мире", его субстанциальной основы, к которой сводится все многообразие общественных явлений. Ниже мы увидим, к примеру, что попытка представить в качестве субстанции социального феномен сознание (предпринимаемая, в частности, П. Сорокиным) ведет к структурным схемам, которые качественно отличны от схем, основанных на понимании социального как предметной деятельности человека, не редуцируемой к формам его самосознания.

Столь же существенно сказывается на социальной статике понимание природы общества как организационной формы воспроизводства социального. Очевидно, что "субъектная", "институциональная" или "деятельностная" парадигмы такого понимания ведут к весьма различным взглядам на характер и число подсистем общественной организации.

Так, многие теоретики, полагающие, что общество проявляет себя в качестве коллективного группового субъекта общественной жизни, делят его, соответственно, на социальные группы, человеческие коллективы, рассматривая самые большие из них в качестве искомых подсистем общества. Таковыми нередко признают "гражданское общество", включающее в себя в качестве компонентов множество неполитических групп (классы, профессиональные корпорации, семьи, объединения по интересам и т.д.), и "государство" в широком смысле слова, включающее в себя множество различных политических союзов, организаций и институтов.

Другие ученые, являющиеся сторонниками институциональной парадигмы, полагают, что основное членение общества связано не с разделением на группы, а с

выделением исходных типов общественных отношений, носителями которых группы являются. Такова, к примеру, точка зрения многих сторонников Маркса, считающих, что главными частями, подсистемами общества являются "базис", понимаемый как совокупность производственно-экономических отношений, и "надстройка", образуемая отношениями политико-юридическими. Группы же рассматриваются в качестве компонентов, включенных в ту или иную подсистему: классы относят к сфере базиса, государство - к сфере надстройки, а некоторые объединения людей (к примеру, семью) относят одновременно и к сфере базиса, и к сфере надстройки.

Наконец, направление, исходящее из деятельностной парадигмы (которое мы считаем наиболее верным), полагает, что подсистемы

340

общества образуются основными типами деятельности, необходимыми для совместного существования людей. Поэтому прежде всего следует установить, осуществление каких человеческих занятий придает социальным группам самодостаточность, позволяет им автономно существовать и развиваться, создавать все необходимые условия для жизни своих членов - всех вместе и каждого в отдельности.

Все эти точки зрения так или иначе представлены в отечественной социальной философии, в работах, посвященных анализу сфер общественной жизни. Именно эта проблематика, по нашему убеждению, - наиболее слабое место, ахиллесова пята исторического материализма. Его сторонники никогда не сомневались в первичности "общественного бытия" перед "общественным сознанием" или в том, что "базис" определяет "надстройку", а материальное производство - социальный, политический и духовный порядки общественной жизни. Однако попытки дать структурное наполнении этих абстракций, указать на те действительные фрагменты общественной жизни, которые составляют содержание "общественного бытия", "базиса", "материального производства" или "социальной сферы общества", демонстрировали ощутимый разнобой мнений, отсутствие общего подхода к интерпретации ключевых для исторического материализма определений (достаточно сказать, что дискуссия по проблеме "общественного бытия" длилась в советской философской литературе более двадцати лет).

Приходится констатировать, что в "постсоветской" социальной философии отсутствует должная ясность в вопросах структурной организации общества, природы его подсистем, компонентов и элементов. Многие отечественные специалисты до сих пор убеждены в том, что понятие "материальное производство" является синонимом понятия "экономика" (не различая тем самым тип деятельности и систему распределительных отношений, возникающих по поводу ее средств и результатов); что культура представляет собой сумму "форм общественного сознания" и даже совокупность "материальных и духовных ценностей" человечества. В результате все еще встречаются типологические схемы, в которых одни подсистемы общества выделены по деятельностному основанию ("сфера хозяйства"), другие - по институциональному ("политическая сфера" как совокупность отношений между классами, нациями и государствами), а третьи - по субъектному ("социальная сфера", понятая как сфера жизнедеятельности интегративных полифункциональных субъектов - естественноисторических общностей людей, представленных все теми же нациями и классами) и пр.

Все эти обстоятельства заставляют нас уделить особое внимание проблемам социальной статики, рассмотрение которых мы начнем с попытки "донаучного", основанного на интуиции и здравом смысле введения в типологию подсистем как институциональных сфер коллективной деятельности людей.

341

§ 2. ДЕЯТЕЛЬНОСТНЫЙ ПОДХОД К "СОЦИАЛЬНОЙ АНАТОМИИ"

Стремясь наглядно объяснить природу общества как самодостаточного социального коллектива, мы использовали пример с группой людей, вынужденных бороться за существование в условиях полной изоляции на некоем необитаемом острове. Мы указали, что единственный шанс выжить представится этой группе лишь в том случае, если она окажется способной имитировать общество, создавая все необходимые условия существования своим собственным трудом.

Теперь, переходя к рассмотрению структурных характеристик общества, мы должны выяснить, что именно придется делать людям ради выживания.

Совершенно очевидно, что ближайшей потребностью наших робинзонов окажутся жизнеобеспечивающие продукты, от которых зависит биологическое существование каждого человека. Герои романа Жюля Верна "Таинственный остров", попав на остров Линкольна, были вынуждены заниматься собирательством, охотой на тетеревов, ловлей лососей и черепах, позднее - выращиванием пшеницы, разведением муфлонов и т.д. Колонисты затратили много сил на создание удобного и безопасного жилья, изготовление одежды и других необходимых предметов индивидуального и коллективного потребления. Для их создания, естественно, понадобилось изготовить соответствующие средства труда, включая луки и стрелы, рыболовные снасти, топоры, ломы, клещи и другие инструменты из выплавленного металла, разнообразные гончарные изделия, кирпичи, нитроглицерин для взрывных работ и т.д.

Ясно, однако, что в любом обществе необходимые для выживания занятия не сводятся к хозяйственным заботам. Не будем забывать, что построить дом могут люди, знающие, как именно строят дома. Человек сначала строит дом в своей голове, создавая некоторый план, схему, проект постройки. На ранних этапах человеческой истории, когда так называемый физический труд еще не отделился от труда умственного, проектирование и воплощение проектов в жизнь было, как правило, делом одних и тех же людей, т.е. строитель сам для себя являлся архитектором, слесарь - инженером. Но задачи общественного производства усложнялись. Для создания Парфенона или метательной машины, оборонявшей Сиракузы от римского войска, требовалось уже особое профессиональное мастерство зодчих Иктина и Каллистрата и механика Архимеда, которых мудрая история освободила от необходимости собственноручно тесать камни или сколачивать доски. И в романе Жюля Верна Сайрес Смит занимается составлением расчетов и чертежей для постройки корабля, а его товарищи рубят и перевозят деревья для шпангоутов, всего набора судна и его обшивки. Люди в обществе

заняты не только добыванием "хлеба насущного", поэтому появляются и духовные пастыри, а также историки-летописцы, моралисты, философы, журналисты (вспомним намерение Гедеона Спилета создать на острове Линкольна ежедневную газету) и, конечно, художники, поэты, музыканты и другие служители муз. Появляются и "начальники" разного ранга и профиля - начиная от бригадира на производстве (вспомним Пенкрофта, руководившего постройкой шлюпа "Бонадвентура") и кончая верховным правителем общества (роль его фактически исполнял Сайрес Смит). Добавим деятельность людей, которые гарантируют исполнение решений и обеспечивают безопасность - чиновников и полицейских. Наконец, в любом обществе оказывается необходимой еще одна группа профессий - "гуманитарных", имеющих дело с живым "человеческим материалом" (Сайрес Смит обучал юного Герберта комплексу естественных наук, а Гедеон Спилет лечил юношу от раны, нанесенной пиратами). (Заметим, что среди колонистов - героев Жюля Верна не было женщин, что обрекало созданное ими "общество" на гибель в первом поколении, но, с другой стороны, "экономило" силы, которые иначе пришлось бы затратить на "социализацию" подрастающего поколения, о которой вынуждено думать всякое настоящее общество.)

Мы не могли и не стремились перечислить все профессии, создаваемые общественным разделением труда. Наша цель - охарактеризовать общественно необходимые типы

деятельности людей, с которыми связаны основные подсистемы, сферы общества. В различных научных школах выделяется разное число необходимых типов деятельности. Тем не менее четыре из них в той или иной форме упоминаются практически всеми учеными.

Первую необходимую форму совместной активности К. Маркс называл "материальным производством", Э. Дюркгейм - "экономической деятельностью", а русский мыслитель С. Булгаков - деятельностью "хозяйственной". Споры среди ученых возникают здесь лишь тогда, когда встает вопрос о роли материального производства в общественной жизни (т.е. когда проблема переводится из структурного в функциональный план рассмотрения).

Столь же единодушно теоретики выделяют духовный тип деятельности - занятия ученого и поэта, конструктора и музыканта, хотя, конечно, конкретный реестр "профессий", охватываемых этим типом, разнится у разных социологов.

Некоторые ученые число необходимых типов деятельности сводят к этим двум - духовному и материальному. Другие, не соглашаясь с подобным подходом, считают необходимым выделить деятельность президентов, военачальников, управляющих и прочего "начальства" в особый тип, именуя его "социальным управлением", "политической" или организационной деятельностью (этот термин мы будем использовать в дальнейшем).

'

Наконец, некоторые теоретики усматривают существенное сходство между профессиями врача, школьного учителя, воспитателя детского сада, относя их к особому типу, который можно именовать "производством непосредственной человеческой жизни". В литературе, однако, чаще употребляется понятие социальной деятельности; термин "социальное" уже не является здесь синонимом термина "общественный", характеризуя лишь часть общества.

Итак, все возможные формы общественно необходимых занятий сводятся в конечном счете к четырем основным типам, которые мы будем называть материальным производством, духовной, организационной и социальной деятельностью. Разберемся прежде всего, в чем конкретно состоит различие между "материальным" и "духовным" производством.

Многие, как уже отмечалось, полагают, что различие между ними связано с различием "физического" и "умственного" труда. Вряд ли, однако, такой подход можно считать удачным. Прежде всего любая реальная деятельность всегда представляет собой единство, сочетание физического и умственного. Можно согласиться с тем, что в разных профессиях мера того или иного различна: землекоп, действительно, по преимуществу работает "руками", его труд явно уступает по своей "интеллектуальной компоненте" труду научному, явно превосходя его по компоненте физической.

И все-таки этот признак сам по себе ничего не говорит науке. Как ей быть, к примеру, с трудом балерины? Мы интуитивно понимаем, что он относится к духовной жизни людей, хотя хрупкая женщина затрачивает значительно больше сил, чем токарь, работающий на современном станке, труд которого, несомненно, относится к производству материальному. Прибавим к этому, что нестрогое деление на "физический" и "умственный" труд (полезное лишь в диетологии) запутывает не только данный вопрос, но и всю типологию деятельности. Оно заставляет нас, к примеру, объединять различные по типу деятельности ученого и педагога или землепашца и воина, поскольку в первых превалируют умственные, а во вторых - физические усилия.

Столь же неудачной является попытка некоторых теоретиков - как правило, марксистов - усмотреть специфику материального производства в особых, присущих

лишь ему законах технической и экономической организации ("взаимодействие производительных сил и производственных отношений"), которых будто бы лишено производство духовное. В действительности законы организации "материальной" и "духовной" деятельности людей (как в аспекте собственно производства, так и в плане распределения произведенного) вполне сопоставимы, о чем будет сказано ниже. Важно понять, что отличие одного типа деятельности от другого нужно искать не в механизмах осуществления, не в том, как действуют люди, а в предназначении той или иной деятельности, в том, ради чего люди действуют. С этой точки зрения одно и то же действие вполне может

принадлежать принципиально различным типам деятельности. Так, профессиональный промысловик, охотник-любитель, стреляющий дичь ради развлечения и отдыха, спортсмен на стрелковом стенде, наконец, солдат, открывающий огонь по неприятелю, осуществляют одни и те же операции - заряжают ружье, наводят его на цель и спускают курок. Тем не менее эти одинаковые действия принадлежат различным типам деятельности, от материального производства до политики.

Отсюда следует, что искомое различие материального и духовного производства связано прежде всего с характером создаваемых ими продуктов, с отличием так называемых "материальных благ" от благ духовных. В чем же оно состоит?

Отвечая на этот вопрос, некоторые полагают, что материальное производство именуется "материальным" именно потому, что создает продукты "грубые и зримые", имеющие все признаки реального физического тела - вес, протяженность и др. Духовному же производству отводят созидание "бестелесных" идей, образов, чувств, если и существующих во времени, то, во всяком случае, вне реального пространства (в каком месте земного шара, иронически спрашивает в этой связи П. Сорокин, существует истина "дважды два равно четырем"?).

Очевидно, что и такое различение нас устроить не может. Бесспорно, что и на духовную деятельность распространяется фундаментальное требование предметности, о котором мы уже говорили выше. Это означает, что образ, возникший в сознании скульптора, есть лишь начало его духовной деятельности, которая будет завершена лишь тогда, когда "бестелесная" фантазия мастера воплотится в грубом камне, дереве или бронзе. В этом плане продукты духовной деятельности ничуть не менее "материальны", чем продукты собственно материального производства. Картины, скульптуры, рукописи, чертежи, даже песни и танцы имеют свою "телесную фактуру", ничем не уступая в этом стальному прокату или чугунному литью. Именно это обстоятельство делает возможным "злоупотребление" духовными ценностями, их использование не по назначению - когда орехи раскалывают бронзовой статуэткой или печи топят книгами.

Наконец, наиболее распространенная точка зрения связывает продукты материального производства с задачей удовлетворения так называемых "витальных" потребностей человека, т.е. потребностей в еде, одежде, жилище и прочем, от чего зависит его биологическое выживание. Целью материального производства считают создание как продуктов непосредственного жизнеобеспечивающего потребления, так и средств, необходимых для создания этих продуктов - орудий и предметов труда. Это означает, что к материальному производству относится, например, вся производственная цепочка, обеспечивающая людей "хлебом насущным" в буквальном значении этого выра-

жения: хлебопекарная промышленность - сельское хозяйство - сельскохозяйственное машиностроение - металлургия - добыча и переработка руды плюс энергетическое и транспортное обеспечение всех производственных процессов.

Что же касается духовного производства, то оно, согласно данной точке зрения, обслуживает лишь высшие, "экзистенциальные" потребности человека - потребность в постижении истины, в переживании прекрасного или в приобщении к вере, потребность в любви и милосердии и т.п.

Однако и эта точка зрения не может устроить нас полностью, хотя, безусловно, содержит в себе определенные моменты истины. Так, не может быть сомнений в том, что именно материальное производство создает необходимые продукты жизнеобеспечения, а также все те предметы, из которых и с помощью которых они делаются. Точно так же именно духовное производство "работает" на группу "экзистенциальных" потребностей, удовлетворяя исконную человеческую любознательность, тягу к прекрасному и т.д. и т.п.

Необходимо, однако, существенно уточнить приведенную точку зрения. Прежде всего, правильно ли считать, что материальное производство ограничивается функцией жизнеобеспечения? Зададимся вопросом: может ли обычный "среднестатистический" человек выжить без художественных кинофильмов или произведений живописи? Даже самый фанатичный поклонник искусства ответит на этот вопрос утвердительно: отказ от подобных художественных ценностей привел бы, конечно, к заметному "одичанию" людей, но не к их физической гибели. Теперь спросим себя: кем сделана кинокамера, которой снимают фильмы, или холст, на котором творит художник? Очевидно, что эти нежизнеобеспечивающие продукты являются тем не менее результатом труда рабочих, занятых в материальном производстве, работающих на приборостроительном заводе или ткацкой фабрике. Точно так же и микрофоны, используемые в парламентских дебатах, ракеты, запускаемые в космос, ЭВМ, работающие в научных институтах, создаются отнюдь не политиками, не космонавтами и не математиками. Все это - продукты материального производства, которое вполне способно отрываться от функций непосредственного жизнеобеспечения и создавать средства труда, используемые во всех сферах общественной деятельности, в том числе весьма далеких от "витальных" потребностей человеческого существования.

Другое возражение против приведенной точки зрения звучит так: правильно ли считать, что функция жизнеобеспечения, с которой связывают материальное производство, монопольно принадлежит последнему, а производство духовное никогда не опускается до "низменных материй"? Конечно же, дело обстоит совсем не так. Очевидно, что производство хлеба в современных условиях не может обойтись без высокопроизводительных комбайнов, тракторов и

прочей сельскохозяйственной техники. Очевидно, что вся эта техника изготовляется руками рабочих на машиностроительных заводах, принадлежащих сфере материального производства. Но можно ли создать реальный трактор без чертежей и схем, которые рождаются в головах конструкторов? Деятельность проектировщиков и инженеров принадлежит духовному производству, и без этой духовной деятельности современное сельское хозяйство (не говоря уж об электронной промышленности или автостроении) столь же немыслимо, как и без транспорта или энергетики.

Нетрудно видеть, что представление о духовном производстве как сфере "экзистенциального парения души", презирающей земную повседневность, с большой натяжкой справедливо лишь в отношении того периода истории, когда человеческий дух (прежде всего в лице науки) еще не превратился в "непосредственную производительную силу".

Теперь мы видим, что различие материального производства (которое занято не только жизнеобеспечением) и духовного (которое отнюдь не чурается витальных потребностей) не столь очевидно, как это может показаться.

Не меньше сложностей связано с научным определением политики. Где проходит грань между неполитическими формами власти (скажем, административной властью начальника цеха или футбольного тренера) и властью собственно политической? Где та черта, за которой обычное экономическое решение превращается в "экономическую политику", а спортивное администрирование в "политику в области спорта"? Можно ли считать политическими властные структуры родового общества (или правомерно ли выделять политику в качестве универсальной, присущей любому обществу структурной подсистемы)? И т.д. и т.п.

Еще больше споров вызывает вопрос о формах деятельности, относимых к социальной сфере. Многие теоретики полагают, что она основана не на производстве непосредственной человеческой жизни, а на своеобразном синтезе материальной, духовной и политической активности. Эти споры свидетельствуют о наличии серьезной теоретической проблемы, ключом к разрешению которой является рассмотрение следующего важного вопроса.

§ 3. ЭЛЕМЕНТЫ ОБЩЕСТВЕННОЙ ЖИЗНИ

Речь идет о проблеме выделения простейших, далее неделимых элементов общества. Существует, как мы увидим ниже, однозначная связь между числом и характером наиболее широких подсистем общества и мельчайшими элементами, из которых строятся и сами подсистемы, и более дробные их компоненты. О каких же элементах идет речь?

При ближайшем рассмотрении они оказываются простейшими образованиями совместной деятельности людей, необходимыми для ее осуществления. До сих пор мы рассуждали о необходимости различных форм деятельности, направленных на добывание пищи, создание инженерных проектов, поддержание общественного порядка и т.д. В стороне оставался другой важнейший вопрос: а как устроены все подобные формы коллективной деятельности, что нужно для их осуществления, при каких минимальных условиях может быть построена египетская пирамида, сконструирован самолет или отражено нападение неприятеля? Поиски ответа на этот вопрос приводят нас к выделению четырех необходимых организационных элементов, без труда обнаруживаемых в любом из видов совместной деятельности людей.

Субъекты. Выше, рассматривая организацию простейшего акта деятельности - социального действия, - мы констатировали то очевидное обстоятельство, что необходимым условием любой деятельности является наличие людей, способных быть ее субъектами, т.е. носителями целенаправленной активности. При коллективных формах деятельности ситуация меняется лишь в плане увеличения числа осуществляющих ее людей.

Признание человека элементом деятельности, т.е. ее простейшим, далее неделимым образованием, способно возмутить людей, понимающих, насколько сложным существом тот является. Действительно, отдельно взятый индивид является носителем множества социальных ролей, будучи одновременно и работником, и отцом семейства, и членом политической партии, и т.д. Ему присуще множество потребностей, интересов, привычек, пристрастий, знаний и умений. И тем не менее, мы вправе рассматривать индивида в качестве простейшего элемента, если учтем, что это понятие принадлежит структурному анализу, который интересуется частями своего объекта, а не его свойствами или состояниями.

Наряду с субъектами необходимым элементом социальной деятельности являются объекты, точнее, предметы, которые люди - в отличие от животных - создают и регулярно используют, многократно увеличивая тем самым эффект своей деятельности.

Выше мы рассматривали социальные предметы как такие объекты деятельности, которые отличны от людей (также способных, как мы помним, выступать в роли объектов деятельности - того, на что направлена деятельностная способность

субъекта). При этом мы избегали всякой типологии социальных предметов, которая становится необходимой, когда мы переходим от анализа абстрактно взятого социального действия к анализу общества как организационной формы коллективной деятельности людей.

В данном случае важно подчеркнуть, что весь мир социальных предметов делится на два различных класса, отличающиеся друг от друга своим назначением, социальной функцией. В одном случае эта

функция связана с обеспечением непосредственных адаптивных задач человеческой деятельности - приспособлением к природной и социальной среде существования. В другом случае она связана с выполнением задач информационного обеспечения деятельности - выработкой символических программ поведения, которые могут транслироваться от субъекта к субъекту, т.е. циркулировать в обществе, храниться и накапливаться в нем, передаваясь от поколения к поколению.

Вещи. Первый из этих классов мы будем называть вещами (хотя в социальной теории используются и другие названия, в частности термин "орудия", который употреблял Л.С. Выготский). При этом речь идет о предметах, с помощью которых люди оказывают прямое воздействие на тот реальный мир, в котором живут, физически изменяя его в своих интересах.

Класс вещей имеет собственную структуру, по-разному представляемую разными теоретиками. В частности, К. Маркс выделял в их составе предметы непосредственного потребления и средства их создания, или "средства производства". В составе последних он различал: 1) "предметы труда", т.е. то, на что направлено механическое, химическое, биотехническое и пр. воздействие человека (будь то дерево, которое валит лесоруб, или нефть, подвергающаяся химическому синтезу); 2) "орудия труда", с помощью которых человек осуществляет воздействие на предмет труда (будь то копье, "удлиняющее" руку охотника, или установка для крекинга нефти); 3) средства транспортировки и хранения орудий и предметов труда - нефтепроводы, нефтехранилища, танкеры для перевозки нефти и другие элементы "сосудистой системы производства", отличной от его "костно-мускульной системы" (как Маркс образно называл предметы и орудия труда). К этому списку следует добавить отсутствовавшие во времена Маркса кибернетические средства регуляции производства, позволяющие хранить, перерабатывать и передавать технологическую информацию (различные ЭВМ, ЧПУ и т.д.).

Очевидно, что подобные "вещные" элементы человеческой деятельности используются прежде всего при воздействии на природу, с которой изначально "противоборствуют" люди. Однако класс предметов, который мы называем "вещи", включает в себя не только земные богатства и те средства, с помощью которых люди превращают зерно в хлеб, руду в металл или стальной прокат в детали автомобиля. Нужно учитывать, что прямое физическое воздействие люди оказывают не только на природную, но и на социальную среду существования, которая включает в себя помимо "техносферы" еще и "антропосферу" - мир живых человеческих индивидов. Это означает, что и скальпель в руках хирурга, и штанга в руках спортсмена, и даже бутерброд, съеденный нами в буфете, принадлежат миру вещей, с помощью которых мы физически изменяем реаль-

ность (даже если ею выступает наше собственное тело). К классу вещей относятся также и винтовка в руках солдата или артиллерийское орудие, с помощью которых воздействуют на "живую силу", и инженерные сооружения неприятеля, служащие цели изменить такой элемент реальности, как общественные отношения между людьми (защитить свой суверенитет или, напротив, подчинить других своей воле, установить господство над ними). Наконец, к вещам принадлежат также те специфические предметы и орудия труда, с помощью которых необходимое физическое воздействие на реальность осуществляется в рамках духовного творчества людей, - авторучка и бумага, используемые писателем, холст, кисть и краски, используемые художником, и т.д. и т.п.

Символы или знаки. Существует, однако, и другой класс социальных предметов, необходимых для совместной деятельности, функции которых явно отличны от функций вещей. Последние, как мы установили, служат целенаправленному изменению реальности, существующей за пределами человеческих представлений, позволяют произвести изменения, которые вполне могут быть зарегистрированы физическими приборами (исключение составляет лишь такой специфический класс вещей, как измерительная аппаратура, не оставляющая видимых материальных следов на объектах своего воздействия). Но есть вещи (дорожные знаки, иконы, книги, картины и т.п.), которые служат непосредственно не изменению реального мира, а изменению наших представлений о мире. Они воздействуют на наше сознание, на наши стремления, желания, цели, и лишь через их воплощение в деятельности опосредствованно воздействуют на отличную от сознания реальность.

Ученые называют подобные предметы символами или знаками. Если вещи служат прямым орудием адаптации, то символы обеспечивают целенаправленность человеческой деятельности, посредством которой эта адаптация осуществляется. Функция символов - воплощать в себе особым образом закодированную информацию, служить средством ее хранения, накопления и передачи, позволяя людям согласовывать цели своей коллективной деятельности. Необходимость символов связана с тем, что любые идеи, образы, чувства, призванные повлиять на поведение людей, могут сделать это лишь в том случае, если обретут некоторую "телесную оболочку": соединятся со звуком, печатными литерами, графическими изображениями и через подобные "материальные проводники" (терминология П. Сорокина), служащие "перевозчиками смысла", достигнут сознания. Подчеркнем еще раз: различие между вещами и символами связано только с их назначением, функцией и никак не связано с материалом, из которого они изготовлены (недаром народная мудрость гласит: "Из одного дерева икона и лопата, да не обе святы"). К этому нужно добавить, что на уровне отдельных предметов различие между символами и вещами, конечно же, не является

абсолютным. Не только книга может стать топливом, но и трактор вполне способен превратиться из орудия практической жизнедеятельности людей в символ, знак, носитель информации (стать, к примеру, экспонатом промышленной выставки или памятником, установленным на постаменте). Однако "подвижность" отдельных предметов, "кочующих" из класса в класс, не означает, что между самими классами (скажем, художественной литературой и сельскохозяйственной техникой) можно поставить знак равенства.

Еще один "элемент", который нельзя увидеть глазами и пощупать руками, но без которого ни люди, ни вещи, ни символы никогда не составят целостной социальной системы, - связи и отношения между уже названными элементами. Согласованность в работе плотницкой бригады (которая предполагает хорошо организованное снабжение материалами, умелое распределение функций, справедливое распределение заработка и пр.), дисциплина в воинском подразделении, регламент работы конференции - все это примеры подобных связей и отношений, без создания и регуляции которых невозможна коллективная деятельность людей.

Не останавливаясь на общефилософском аспекте проблемы, напомним, что связь явлений мы понимаем как взаимную согласованность, соразмеренность их изменений, при которой смена свойств и состояний одного явления сказывается на свойствах и состояниях другого, связанного с ним.

Для характеристики этой структурной реальности мы можем вернуться к примеру, уже использованному нами ранее. Представим себе два одинаковых часовых механизма, один из которых находится в рабочем состоянии, а другой разобран на части. Различие между функционирующим устройством и набором деталей очевидно. Но в чем оно состоит? С номенклатурой деталей? Их состоянием? Ясно, что это не так. Единственное различие между работающими часами и кучкой образующих их деталей состоит в том, что в первом случае эти детали связаны между собой, находятся в отношении элементарного пространственного зацепления, чего не наблюдается во втором случае.

То же самое имеет место и в более сложных системах. Возьмем, к примеру, обычный городской автобус, перевозящий случайно собравшихся пассажиров. Нетрудно убедиться, что мы имеем дело с социальным образованием, в котором наличествуют все выделенные нами элементы: люди, самые разнообразные вещи, которые они везут с собой (портфели, продуктовые сумки и пр.), столь же многообразные знаковые объекты (от трафарета с номером маршрута до прокомпостированных талонов, содержащих в себе информацию об оплаченном проезде).

Но можем ли мы рассматривать наших пассажиров как целостное системное образование? Вспомним: признаком системности является взаимная зависимость частей, при которой существенное из-

менение одной из них неизменно сказывается на состоянии других и всей системы в целом. Очевидно, что в нашем случае подобная взаимосвязь отсутствует. Люди могут входить в автобус и покидать его, стоять или сидеть, молчать или разговаривать - в любом случае они остаются независящими друг от друга пассажирами, каждый из которых едет по своему собственному делу, не связывая свои интересы и цели со случайными соседями по салону. Ситуация изменится лишь в том случае, если людей объединит какое-то внезапно возникшее общее дело - скажем, необходимость вытаскивать застрявший на дороге автобус. В этом случае мы получим хотя и временный, но вполне реальный коллектив, связанный общими интересами, целями и усилиями.

Итак, механический набор людей, вещей и символов сам по себе не создает целостного системного образования, каковым является общество. Для этого необходим еще один организационный момент - такая совокупность внутренних связей между всеми классами социальных элементов, которая предлагает реальную соразмерность их изменений, наличие взаимоопосредствований между ними. Что же представляют собой общественные отношения?

В большинстве случаев общественными отношениями называют особый класс социальных связей, а именно связи субъект-субъектного свойства, отличные от субъект-объектных связей между людьми и используемыми ими предметами или объект-объектных связей между социальными предметами. С этой точки зрения называть общественными отношениями можно только связи между людьми, но не технологическую связь между работником и используемым им средством труда или отношение зависимости между различными компонентами поточных линий на автоматизированных производствах.

Допуская целесообразность такого словоупотребления, многие философы настаивают на том, что далеко не каждая связь между людьми может рассматриваться как общественное отношение между ними. Более того, в социально-философской литературе существует точка зрения, вовсе отрывающая общественные отношения от связей между людьми, противопоставляющая их друг другу. Рассмотрим кратко логику такого подхода.

Для понимания сказанного напомним, что общефилософская теория использует категорию "отношение" в двух различных смыслах. В одном случае отношение интерпретируется как референтная соотнесенность явлений, не вовлеченных в процесс взаимодействия и, следовательно, не соединенных между собой такими реальными связями, которые предполагают соразмеренность изменений. Отношения такого рода не возникают в ходе взаимоопосредствования явлений, а устанавливаются между ними некой третьей референтной системой, неким наблюдателем, соотносящим несвязанные между собой явления по избранным им самим критериям.

Действительно, человек, полагающий, что жареная картошка вкуснее пареной репы, собор Нотр-Дам больше газетного киоска, а пятна на Луне напоминают львиную морду, ставит в отношения сходства и различия объекты, не связанные между собой ни каузальными, ни функциональными, ни какими-либо еще реальными зависимостями.

Именно такая референтная соотнесенность, как мы видели выше, лежит в основе выделения номинальных социальных групп - рас, географических общностей людей и пр., не связанных совместной скоординированной деятельностью.

Бывают, однако, случаи, когда отношения референтной соотнесенности представляют собой нечто большее, чем статистическую подборку явлений, выступают как значимый факт общественной жизни, оказывающий реальное воздействие на поведение людей. В качестве примера можно привести систему правовых отношений, которые определяют взаимные права и обязанности граждан, не находящихся в прямом взаимодействии, но соотнесенных друг с другом через принадлежность к неким фиксированным классам юридических лиц.

В самом деле, представим себе двоюродных или троюродных братьев и сестер, никогда в жизни не видевшихся между собой и даже не знающих о существовании друг друга. Это обстоятельство, как известно, не мешает им находиться в юридическом отношении родства, наследуя (в случае отсутствия более близких родственников) имущество друг друга. Тем самым общественные отношения возникают между людьми, которые не связаны взаимодействием и образуют не реальное единство, возможное лишь при наличии внутренних связей между его членами, а всего лишь, если использовать терминологию П. Сорокина, "косвенную ассоциацию, обусловленную действием внешнего интегрирующего фактора". Такой внешней силой выступает воля законодателя, устанавливающего связи между типизированными социальными функциями ("муж и жена", "завещатель и наследники" и пр.), под которые могут подпадать индивиды, фактически не связанные между собой.

Фиксируя существование подобных отношений референтной соотнесенности, мы должны понимать, что они не исчерпывают собой всего класса общественных отношений и, более того, являются вторичными и производными от отношений реального взаимодействия между людьми, которые выступают как устойчивая форма взаимного обмена деятельностью.

Чтобы пояснить природу последних, вспомним второе из общефилософских значений категории "отношения", в котором она обозначает особый класс неслучайных реальных связей, обладающих особым устойчиво воспроизводимым порядком, "формулой" зависимости между связанными явлениями. Так, закон тяготения как необходимое отношение между притягивающими друг друга телами представляет собой устойчивую, математически константную связь,

в соответствии с которой две материальные частицы притягиваются друг к другу не иначе как с силой, пропорциональной произведению их масс и обратно пропорциональной квадрату расстояния между ними.

Адаптируя такое понимание к целям социально-философского анализа, мы будем рассматривать общественные отношения как особый класс ролевых и статусных связей между людьми, возникающих в процессе неслучайного взаимодействия и выражающих устойчивый, воспроизводимый характер зависимости между ними.

Различие между так понятым общественным отношением и "обычной" социальной связью можно проиллюстрировать следующим примером. Предположим, что вы спросили у случайного прохожего, сколько сейчас времени, а он, в свою очередь, поинтересовался у вас, как пройти к кинотеатру "Прогресс". Очевидно, что в данном случае имеет место взаимодействие двух субъектов, в котором возникает связь взаимного обмена информацией. Но можно ли считать такую связь между людьми общественным отношением? Нет, поскольку взаимодействие между ними носит случайный характер, не вызвано устойчивой взаимообусловленностью интересов.

Иначе выглядит ситуация в случае, когда журналист в поисках необходимой ему информации отправляется на встречу с пресс-секретарем президента, в свою очередь ищущего встречи с журналистами. Очевидно, что в данном случае взаимодействие субъектов уже не является случайным. Выполняя свои служебные обязанности, ее участники вступают в необходимые отношения разделения труда, которые придают им

устойчивый профессиональный статус, определяют объективную соотнесенность их функций.

Особо подчеркнем, что в таком понимании критериям общественных отношений соответствуют любые устойчивые зависимости между людьми, неважно, возникают ли они в "личной" или собственно "общественной" жизни людей (об этом ниже). В самом деле, любовь между женихом и невестой или дружба, связывающая школьных приятелей, представляет собой не только интенции человеческого сознания, его эмоциональные состояния, но и реальные отношения взаимодействия, в которых каждая из сторон обретает свои ролевые и статусные характеристики, права и обязанности, определяющие порядок их взаимной связи, вытекающую из него систему взаимоожидаемых поведенческих реакций. "Личные" отношения людей в сфере быта обладают теми же родовыми характеристиками, что и отношения, существующие в обществе (между феодалами и зависимыми крестьянами, наемными работниками и капиталистами и пр.).

Сказанное заставляет различать широкий и узкий смысл категории "общественные отношения"; в первом смысле она означает любые отношения людей, возможные в обществе как сфере надорганической реальности, а во втором - устойчивые связи, возникаю-

щие между субъектами воспроизводства общества как организационной формы социального. Последний случай и является предметом социальной философии.

Возьмем, к примеру, большой симфонический оркестр, музыканты которого связаны между собой особыми отношениями, возникающими в совместной деятельности. Отвлечемся от их личных отношений симпатии и антипатии. Речь прежде всего должна идти об отношениях, которые фиксируют специфическое для оркестра разделение труда. Так, в оркестре существуют группы струнных, духовых, ударных инструментов, к которым "приписаны" отдельные музыканты таким образом, что флейтисту не придет в голову самовольно занять место первой скрипки или взять в руки кастаньеты. Тем более ему не придет в голову встать за пульт дирижера, которого связывают с музыкантами особые отношения "руководства-подчинения".

Еще один тип отношений возникает между людьми на основе распределения совместно созданных результатов труда. В одних случаях такое распределение может иметь непосредственный характер, при котором люди делят совместно созданное - если оно имеет для них потребительскую ценность и поддается такому дележу (так поступают, к примеру, охотники, распределяющие между собой тушу совместно добытого зверя). Очевидно, что в случае с музыкальным коллективом такое распределение бессмысленно и невозможно. В данном случае мы сталкиваемся с более сложной системой распределения, в которой удовлетворение индивидуальных потребностей участников деятельности опосредствовано сложными процедурами обмена производимого на потребляемое. Как бы то ни было, каждый из музыкантов рано или поздно получает определенное вознаграждение за свой труд, при этом жалованье первой скрипки превышает жалованье рядового скрипача, опытные музыканты получают больше новичков и т.д. и т.п. Речь идет, таким образом, об устойчивой системе экономических отношений между людьми, связанной с отношениями профессиональными, но не совпадающей с ними.

Следует подчеркнуть, что экономические отношения между людьми отнюдь не сводятся к отношениям распределения уже готовых продуктов труда, но включают в себя также отношения распределения необходимых предметных средств их создания. Не столь важные для музыкального коллектива, в котором труд исполнителя чаще всего соединяется с личной собственностью на средства такого труда (музыкальные инструменты), подобные производственно-экономические отношения, как мы увидим далее, имеют важнейшее значение для других, более практических форм совместной деятельности.

Итак, мы видим, что необходимым организационным моментом совместной деятельности людей являются устойчиво воспроизводи-

мые отношения между ними, определяющие их взаимозависимость, соотнесенность их ролей и статусов. Эти отношения программируют характер интересов взаимодействующих субъектов: статус субъекта в сложившейся системе общественных отношений - скажем, наличие или отсутствие у него собственности на предметные средства труда или допуск к механизмам власти - с высокой статистической вероятностью определяет характер его действий в поле системного взаимодействия людей. Нас не удивляет тот факт, что люди, не имеющие иного источника существования, нежели свой собственный труд, как правило, вынуждены искать себе работу по найму, подчиняясь определенным правилам взаимодействия с собственником средств производства, независимо от того, нравятся или не нравятся им такие правила [2].

Нужно сказать, что конституирующая роль общественных отношений далеко не сразу была понята учеными. Известно, что обществознание существенно отстало в своем развитии от естественных наук. Одной из причин подобного отставания явилось то, что социальные мыслители долгое время не осознавали сам факт существования безличных общественных связей, которые не только не зависят от индивидуальных особенностей человеческого поведения, но, напротив, жестко воздействуют на него. Ученым потребовалось немало времени, чтобы понять, что между членами и религиозной общины, и преступной банды, как отмечал немецкий социолог Г.Зиммель, с необходимостью возникают одни и те же отношения сотрудничества и конкуренции, лидерства и подчинения, прямого или опосредствованного распределения значимых благ и т.д. и т.п. Было весьма непросто уяснить, что отношения феодала со своим сеньором или зависимым крестьянином в своей основе не зависят от характера вступающих в них людей, имеют по отношению к ним принудительную силу, вполне сопоставимую с принудительным действием законов природы.

Напомним, однако, что общественные отношения не исчерпывают собой всего многообразия социальных связей, существующих в обществе. Наряду со связями субъект-субъектными в нем существует, как уже отмечалось выше, разветвленный класс субъект-объектных, а также объект-объектных связей.

Для иллюстрации возвратимся к нашему примеру с симфоническим оркестром. Очевидно, что условием его успешных выступлений является не только "комплектность" и сыгранность музыкантов (т.е. профессиональные связи между людьми) и не только наличие достаточных "материальных стимулов" (экономические отношения между ними). Таким условием, конечно же, является и наличие приличных инструментов, позволяющих исполнителям в полной мере проявить свое исполнительское мастерство, а также наличие интересных музыкальных сочинений, подлежащих исполнению. Тем самым успех совместной деятельности зависит от нали-

чия оптимальной связи между людьми и "вещными орудиями" их деятельности, а также связи музыкантов с внешними символическими программами их поведения, представленными в используемых партитурах.

Подобные субъект-объектные связи дополняются в социальной системе многообразными объект-объектными зависимостями, которые распадаются на взаимные связи вещей, взаимные связи символических предметов, а также взаимные связи вещей и символов. Примером последнего рода может служить физический контакт нот и пюпитра, примером первого рода - связь скрипки и смычка, необходимая для рождения звуков, а если брать менее экзотические примеры - технологическая связь между компонентами автоматизированного производства, уже упоминавшаяся нами выше.

Зато игра симфонического оркестра прекрасно иллюстрирует связь символических объектов, которая имеет важнейшее значение для социальной теории. В самом деле, прекрасные произведения искусства, исполняемые оркестрантами, представляют собой систему органически взаимосвязанных музыкальных образов, объединенных общим замыслом, который включает в себя и некоторую концептуальную программу, и передающие ее стилевые особенности звучания. Имея дело с подлинными произведениями искусства, мы можем быть уверены, что каждый отдельный звук,

строфа или сцена далеко не случайны, представляют собой минимальные смысловые фрагменты, "единицы смысла", взаимосвязанные с другими фрагментами, образующими вместе с ними целостную эстетическую систему. Естественно, подобные связи не ограничены отдельными произведениями - такой же целостной системой может быть, к примеру, весь репертуар оркестра, если он сформирован не случайным образом, а выражает определенную эстетическую позицию музыкантов.

Итак, мы выделили основные элементы человеческой деятельности, одновременно представляющие собой простейшие "кирпичики" общества, и можем вернуться к осознанному выделению ее типов, образующих искомые подсистемы общества, сферы общественной жизни.

§ 4. ТИПЫ СОВМЕСТНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ЛЮДЕЙ

Теперь мы знаем, что выживание самодостаточных человеческих коллективов требует осуществления четырех названных нами типов деятельности.

Материальное производство. Так, для жизни людей необходимы соответствующие вещи, созданием которых занимается материальное производство. Добывая полезные ископаемые, производя необходимую энергию, станки и пр., материальное производство рабо-

тает само на себя, создает продукты, предназначенные к собственному производственному потреблению (вспомним "группу А" в бывшей советской экономике). Ясно, однако, что без продуктов материального производства невозможны также ни наука, ни политика, ни медицина, ни образование, для которых оно создает необходимые средства труда в виде лабораторного оборудования, военной техники, медицинских инструментов, школьных зданий и т.д. Наконец, именно материальное производство создает необходимые практические средства жизнедеятельности людей в сфере быта - продукты питания, одежду, мебель и т.п.

Сказанного достаточно для понимания той огромной роли, которую материальное производство играет в общественной жизни людей. Не следует, однако, абсолютизировать эту роль, как это делали многие социологи-марксисты, по сути отождествлявшие понятия общественного и материального производства. Частью такое отождествление основано на незнании, непонимании того, что продуктами производства, распределения и обмена в обществе являются не только вещи, но и все прочие элементы общественной жизни. С другой стороны, эта ошибка порождается реальной сложностью общественной жизни, тем фактом, что материальное производство в определенной степени "причастно" к производству и людей, и общественных отношений, и даже духовных значений.

В самом деле, токарь, вытачивая детали на станке, побочно совершенствует свое профессиональное умение, создает сам себя как специалиста вне и помимо специальных институтов ученичества. Это означает, что материальное производство фактически "берет на себя" функции профессионального обучения, относящегося к иному типу человеческой деятельности.

Аналогичным образом люди, производя необходимые им вещи, способны закладывать фундамент определенной системы общественных отношений - к примеру, отношений распределения труда, которые могут диктоваться технологическим характером производства, складываясь "за спиной" производителей как "побочный продукт" их трудовых усилий. Характер материального производства может влиять и на возникновение экономических отношений собственности. Всем известно, к примеру, к каким последствиям привело использование новой производительной техники в Европе Нового времени - результатом стало зарождение и утверждение капиталистических отношений.

Наконец, в процессе производства вещей люди создают и закрепляют определенный тип ментальности, способ мышления и чувствования, вытекающий из самого характера трудовых операций (к примеру, некоторые культурологи убеждены в том, что духовные особенности многих азиатских народов не в последнюю очередь определены культурой рисоводства, вырабатывающего у производителей специфические свойства характера). Таким образом,

материальное производство решает и задачи, принадлежащие производству духовному, и даже справляется с ними более успешно, так как создает стереотипы сознания, более прочные, чем любые искусственные конструкции идеологов.

Сделаем уточнение. Что значит, что материальное производство может выходить за рамки производства вещей, в частности, создавать символические объекты? Например, к какому из типов деятельности принадлежит полиграфическая промышленность? С одной стороны, работа типографских станков, несомненно, принадлежит материальному производству. С другой стороны, из рук печатника выходит книга, которая, бесспорно, является символическим, знаковым объектом. В результате мы стоим перед выбором: либо признать полиграфию духовным производством, либо согласиться с тем, что материальное производство способно создавать не только вещи, но и символы.

В действительности эта дилемма ошибочна. Конечно, глупо думать, что печатник занят таким же духовным производством, что и автор напечатанной им книги. Не будем забывать, что в типографии создаются не сами идеи, но лишь их "материальная оболочка", каковой является сброшюрованная, забранная в картонный переплет бумага с нанесенными на ней отпечатками. Нам могут возразить, что и писатель, создающий роман или повесть, не может ограничиться продуцированием "чистых" идей, а обязан тем или иным образом "материализовывать" их, если он желает быть писателем не только для себя, но и для окружающих его людей. Это обстоятельство тем не менее не выводит писателя за пределы духовной деятельности. Почему же мы отказываем в принадлежности к ней полиграфисту, который занят, казалось бы, аналогичной "материализацией", или "объективацией" (по терминологии П. Сорокина), духовных значений?

Отвечая на этот вопрос, мы должны исходить из существенного различия между объективацией идей, выступающей как внутренняя фаза, операция духовного труда, и тиражированием идей, представляющим собой совершенно самостоятельную деятельность, вид материального производства. Писатель, сидящий за пишущей машинкой и записывающий собственные идеи, и машинистка, печатающая под диктовку или с рукописи уже готовый текст, заняты различной по типу деятельностью, как различна деятельность Леонардо да Винчи, "материализующего" на холсте бессмертный облик Моны Лизы, и печатного станка, тиражирующего репродукции этого великого творения.

Сказанное служит некоторым ученым основанием для включения в материальное производство также и транспортных операций - переноску и перевозку всего, что имеет вес, протяженность и иные признаки физического тела, независимо от того, идет ли речь о станках, скульптурах или людях. Речь идет о деятельности машинис-

тов, водителей, летчиков, грузчиков и даже почтальонов. Мы, однако, считаем правильным относить все действия, связанные с перемещением, а также хранением продуктов - т.е. созданием пространственно-временных условий производства - к иному типу человеческой деятельности.

Организационная (регулятивная) деятельность. Общественная жизнь, как мы могли убедиться, предполагает сложнейшую систему социальных связей. Большей частью они создаются в процессе целенаправленной специализированной деятельности, требующей реальных усилий, "человеческого пота", даром что на выходе мы имеем нечто бестелесное - не осязаемую подобно вещам или символам упорядоченность социальных явлений. Этим и занимается регулятивная деятельность.

Она охватывает множество конкретных видов труда, которые могут быть распределены на два подтипа. Одним из них является коммуникативная деятельность, задача которой - установление связей между различными элементами общества. Такими элементами могут быть субъекты как таковые, и тогда примером коммуникативной деятельности будет работа маклеров, свах и других посредников, устанавливающих контакты между людьми, нуждающимися друг в друге: собственниками и арендаторами, работниками и работодателями, женихами и невестами. Коммуникативная деятельность "сводит" не только людей; она приходит на помощь и тогда, когда непосредственной целью человека является не другой человек, а всего лишь предмет, который можно получить из его рук. Примером такой деятельности, устанавливающей связи между людьми и предметами, служат различные формы рыночного обмена, в результате которых производители картофеля получают доступ к необходимой им сельскохозяйственной технике, и наоборот. Видом коммуникации является розничная торговля, благодаря которой произведенные продукты становятся объектом индивидуального потребления. Ошибочно относимые к материальному производству транспорт и связь тоже являются формами коммуникативной деятельности - доставляя грузы и сообщения в нужное время к нужным людям, они создают необходимые связи между людьми и предметами.

Задачи коммуникативной деятельности весьма ограничены: она берется за установление необходимых связей, но не претендует на их регулирование, не берет на себя функции управления уже установленными связями. Это означает, что и маклер, и сваха подстраиваются под вкусы своих клиентов, во всяком случае не берутся приказывать им, диктовать те или иные формы поведения.

Иначе обстоит дело с другим подтипом организационной деятельности - социальным управлением. Здесь задачей является не только установление, но и оптимизация связей, а также контроль за человеческим поведением. Механизмом такого контроля, создающего

систему вертикальных отношений "руководства-подчинения", является власть - совокупность полномочий, делегированных обществом или социальной группой отдельному субъекту и позволяющих ему "присваивать волю" других людей, принуждать их теми или иными средствами к исполнению своих решений.

Во избежании путаницы отметим, что далеко не всякие социальные связи предполагают социальное управление как самостоятельный вид деятельности. К примеру, тракторист связан со своим трактором и "управляет" им, но это не значит, что, вспахивая поле, он совмещает сразу две профессии: материальное производство и управление, является одновременно и рабочим, и "начальником". Как не совмещает писатель, пишущий роман, процесс духовного творчества с управлением авторучкой, "начальником" которой является.

Возьмем более сложный случай с оператором гидростанции, включающим и выключающим различные подсистемы технологического цикла. Очевидно, что тем самым он регулирует объект-объектные связи, существующие между различными средствами производства энергии. Но означает ли это его принадлежность к сфере социального управления и шире - к регулятивному типу деятельности вообще? Едва ли это так.

Едва ли мы можем считать, что подобные действия выходят за рамки собственно материального производства.

Таким образом, в научном смысле слова управлять могут только люди и только людьми. Из этого не следует, что социальное управление ограничивается лишь регуляцией совместного поведения субъектов и никак не вмешивается в отношения между людьми и предметами. Напротив, очень часто воздействие на людей является всего лишь средством изменения субъект-объектных связей с целью усовершенствовать совместную деятельность. Так, законы о земле, регулирующие отношения земельной собственности, принимаются в конечном счете для улучшения сельского хозяйства. Бригадир контролирует не только взаимные отношения рабочих в коллективе, но и сохранность станков, технологическую дисциплину и т.д. Важно лишь понимать, что такое "субъект-объектное" управление осуществляется в форме распоряжений, отдаваемых человеком человеку, а не техническому устройству. Это означает, что управляющим является именно бригадир, предписывающий токарю тот или иной режим обработки металла, но не сам токарь, "передающий" это приказание станку.

Деятельность социального управления, необходимая для каждого общества, осуществляется на самых различных уровнях его организации. Без управления невозможно существование такой малой "ячейки" общества, как семья, невозможно нормальное функционирование школ, заводов, филармоний, научных институтов. Управление организацией в отличие от управления семьей носит административный характер. Объектом такого управления являются так называемые "формальные группы", деятельность которых регламентируется четкими юридическими предписаниями, уставами, определяющими их структуру, порядок членства, права и обязанности членов и т.д.

Властная деятельность, осуществляемая во всех этих организациях, имеет множество функций. Она призвана гармонизировать отношения группы с внешними факторами влияния, обеспечивать ее "выживание" и развитие в среде существования. От эффективности управленческих действий в огромной степени зависит успех или неуспех совместной деятельности людей.

Так, в известном японском концерне "Мазда" производительность труда за последние годы возросла в 2,5 раза, причем 80 процентов этого прироста, как отмечают специалисты, пришлись на мероприятия, не связанные с крупными капитальными вложениями и технологическими новациями, т.е. вызваны шагами, которые предпринимались в рамках "революции менеджеров". Речь идет о коренной перестройке производственно-технологических отношений в промышленности, в ходе которой современные предприниматели отказались от менеджеров "тейлористского типа", исповедовавших систему "научного потовыжимания". На смену были приглашены сторонники доктрины "человеческих отношений", умеющие создать такие связи в коллективе, при которых работник ассоциирует себя с фирмой, в которой трудится, лично заинтересован в ее успехах и процветании.

Высшей формой социального управления является политическая деятельность, которая отличается от административного управления прежде всего объектом приложения: политик несет ответственность за успешное функционирование и развитие общества в целом, за благосостояние и безопасность живущих в нем людей. Предметом его забот является стабильность общественной системы, соразмеренность различных сфер ее организации, оптимальная динамика развития, благоприятность внешних воздействий и т.д.

Политическая сфера общественной деятельности имеет сложное внутреннее устройство, включает в себя активность негосударственных политических структур (партий и прочих организаций) и деятельность государства - главного звена политической системы. Государство в свою очередь представляет собой сложнейший институт, имеющий множество функций, связанных с законодательной, исполнительной, судебной властью, армией, аппаратом принуждения и пр.

Не касаясь вопроса о внутренней организации политической деятельности, мы хотим подчеркнуть, что ее отличие от социального администрирования имеет не абсолютный, а относительный характер. Дело в том, что административные решения, ограниченные, казалось бы, рамками отдельных "участков" общественной жизни, судеб отдельных групп, могут приобретать отчетливое политическое содержание в том случае, если последствия этих "част-

ных" решений влияют на общество, взятое в целом. Ясно, что беспрецедентное повышение налогов на нэпманскую буржуазию, будучи по форме экономическим, в действительности явилось политическим действием по ликвидации враждебного большевикам экономического класса в целях радикальной перегруппировки социальных сил. Поэтому нас не должны удивлять такие словосочетания, как "экономическая политика", "политика в области образования" и т.д., - они отражают реальный факт пересечения различных форм социального управления, взаимопроникновения политической, экономической и иных форм власти.

Итак, мы рассматриваем политику как особую форму социального управления и шире - как форму организационной, регулятивной деятельности людей. Важно понимать, что далеко не все формы последней имеют политический характер. Нельзя сводить социальную регуляцию к политике, как это делают некоторые ученые. В результате неполитические формы организационной деятельности выпадают из типологии и неправомерно заносятся в материальное производство (как это имеет место с транспортом), духовную жизнь (к которой иногда относят деятельность администраторов) и т.д.

В заключение мы хотим возразить ученым, которые считают, что политика возникает лишь с разделением общества на классы и образованием государства. Было бы странно рассматривать кровопролитные войны между племенами и сложнейшую дипломатию по заключению племенных союзов в качестве некоторой неполитической по своему характеру деятельности, теряющей в этом случае всякие типологические очертания. Столь же странным выглядит тезис об исчезновении политики вслед за гипотетической ликвидацией государства как института профессиональной "публичной власти". Даже если исчезнет государство, это не будет означать исчезновения управленческих задач, которые мы называем "политическими" и которые никогда не смогут исполняться на началах "моральной саморегуляции поведения" (как говорили создатели марксизма).

Итак, мы установили, что необходимые людям вещи создаются материальным производством, а столь же необходимые связи устанавливаются и контролируются регулятивной деятельностью.

Духовная деятельность. Мы прекрасно понимаем, что главным продуктом духовного производства являются не предметы, в которых воплощена информация (рукописи, отснятая кинопленка и пр.), а сама информация, адресованная человеческому сознанию: идеи, образы, чувства. Поэтому классификация духовного производства связана с классификацией форм общественного сознания.

Конечно, далеко не все состояния сознания, важные для поведения людей, могут быть созданы искусственно. Достаточно напомнить, что к сознанию в самом широком его понимании относятся отличные от рефлексов идеальные побуждения, которые имеют ха-

рактер неосознанных мотивов поведения. Зигмунд Фрейд, как уже отмечалось выше, убедительно показал ту огромную роль, которую играют в человеческом поведении смутные желания, неосознанные влечения - таинственная сфера "Оно", отличная от сферы "Я" (индивидуальный рассудок) и "Сверх-Я" (усвоенные индивидом нормы культуры). Ясно, однако, что область "Оно" и связанные с ней привычки, вкусы, волевые импульсы (представляющие собой форму реактивного сознания, т.е. сознания, вплетенного в непосредственные поведенческие реакции) лежат за

пределами специализированного духовного производства, допуская в лучшем случае контроль и коррекцию со стороны практической психиатрии.

С другой стороны, за пределами такого производства находится и собственно "общественное", т.е. надындивидуальное, интерсубъективное сознание, выходящее за рамки духовного опыта своих единственных носителей - индивидов, и также имеющее стихийный характер. Такие различные "объективно-мыслительные" формы сознания складываются как стихийная реакция людей на реальные условия их жизни. Примером может служить отношение к алкоголю как к наиболее доступному средству психологической разрядки и безуспешность всевозможных попыток принудительного внедрения трезвости - от "сухого закона" в США до последней антиалкогольной компании в нашей стране.

Многообразие форм духовного производства имеет основанием дифференциацию создания по разным основаниям. Одним из таких оснований является уже упоминавшееся выше различие между рефлективными и ценностными формами сознания. Напомним, что независимо от пола, вероисповедания, политических симпатий людей одной из потребностей человека является знание о мире, как он есть. Мы ищем в мире реальные связи и состояния и воплощаем их в формулах, в которых лишь сумасшедший способен произвольно переставлять параметры. Ни один ученый и тем более инженер не будет возводить в куб то, что следует возводить в квадрат, умножать вместо деления и т.д. - в противном случае наши самолеты не поднимутся в воздух, мосты рухнут, а корабли перевернутся. Речь, таким образом, идет о потребности познавать действительность в соответствии с собственной логикой ее развития, что и составляет задачу рефлективного сознания.

Однако человек не только фиксирует мир, но и относится к нему, оценивает его явления как полезные и вредные, добрые и злые, целесообразные и нецелесообразные, прекрасные и безобразные, справедливые и несправедливые. Человек проецирует себя на внешний мир, соотносит его с внутренним миром своих ценностей и предпочтений, которые различны у разных людей, меняются от страны к стране, от поколения к поколению, что не означает, конечно, что нет общезначимых ценностей - просто их спектр расширяется по мере исторического развития человечества, станов-

ления всемирной истории. Выработка такого ценностного взгляда на мир, без которого невозможны ориентация и адаптация в нем, составляет задачу особого ценностного сознания, которое отличается от сознания рефлективного и по целям, и по средствам их достижения (в частности, включает в себя не только "сухой рассудок", но и мощную эмоциональную компоненту, чувственное переживание мира).

Очевидно, что различие между рефлективным и ценностным видением мира тесно связано с другим основанием структурной дифференциации сознания. Мы имеем в виду различие между формами познания мира, которые представляют собой символическую репрезентацию наличного бытия, отображение того, что есть, и формами духовного конструирования идеальных сущностей, лишенных реального прототипа. Не будем забывать, что человек как существо практическое не может ограничиться отвлеченным "созерцанием" мира. Напротив, он активно изменяет мир, приводя "сущее" в соответствие с представлениями о "должном". Формой такого идеального моделирования являются искусство, творящее мир по законам красоты; инженерия, создающая схемы наилучших средств человеческой деятельности и проекты преобразования среды; правотворчество, создающее нормы коллективного поведения людей; различные формы "консалтинга", предлагающего рецепты рационального экономического или политического поведения, и т.д.

Очевидно, что все названные нами формы сознания представляют собой "идеальные типы", которые в реальной жизни отнюдь не отгорожены китайской стеной и вполне способны проникать друг в друга. Так, наука, являющаяся воплощением рефлективного сознания, порой незаметно сама для себя переходит в область инженерии. Искусство, являющееся наряду с реактивным религиозным и моральным сознанием формой ценностного отношения к миру, осуществляет одновременно весьма

специфические формы познания, проникая в глубины человеческой психологии, и т.д. и т.п.

Социальная деятельность. Обращаясь к специализированной социальной деятельности, создающей первое условие общественной жизни - живых людей, мы признаем, что многие человеческие качества, значимые для истории, формируются стихийно, как "побочный продукт" иных форм производства. Достаточно сказать, что ни в одном обществе мы не найдем специальных учебных заведений, в которых людей готовили бы на роль наркоманов, алкоголиков или бродяг. Тем не менее в самых развитых современных странах большое число людей ведет подобный "антиобщественный образ жизни", придя к нему под влиянием тех или иных стихийно сложившихся обстоятельств.

Ясно, однако, что все случаи такого рода не отменяют важность существования профессий, отвечающих за "общественное производство человека". Многомерность человеческого бытия, наша спо-

365

собность существовать в разных мирах, сочетая свойства биологического организма со свойствами носителя общественных ролей и статусов и неповторимой человеческой экзистенции, определяют чрезвычайную сложность, многомерность интересующего нас типа деятельности. Она включает в себя и деятельность врача, обеспечивающего нормальную работу нашего "тела", и деятельность священнослужителя, думающего о "душе" верующего человека, и деятельность воспитателя, отвечающего за начальную социализацию человеческих индивидов, и деятельность педагога, обучающего формам профессионального поведения, и т.п.

Особую сложность социальному типу деятельности придает наличие в нем двух взаимосвязанных форм - общественного производства человека и его индивидуального самовоспроизводства в так называемой сфере быта. В самом деле, было бы ошибкой считать, что специализированная деятельность по производству человеческой жизни может осуществляться лишь совместной деятельностью людей, что каждый "готовый человек" является всецело плодом общественных усилий. Да, нас учат в специально созданных обществом школах, кормят в столовых, развлекают на концертах и футбольных матчах. Но в то же время почти каждый человек способен купить самоучитель и самостоятельно изучить основы иностранного языка. Научившись играть на гитаре или растить цветы, мы сможем сами развлечь себя в минуты досуга. Приготовив скромный завтрак, мы накормим себя, не обращаясь к услугам профессиональных поваров, и т.д. и т.п.

Все это значит, что в сферу социальной жизни включаются как составная часть процессы самовоспроизводства индивидов - огромный и разнообразный мир человеческого быта, в котором люди сами учат, лечат, кормят и развлекают себя. Именно с этой сферой связано само таинство человеческого рождения, благодаря которому совместная жизнь людей продолжается во времени. Именно здесь происходит первичная социализация индивидов - воспитание детей в семье и средствами семьи, включая святую родительскую любовь, которую нельзя заменить никакой общественной заботой. И тем не менее процесс производства человека - слишком важное и сложное дело, чтобы общество могло всецело передоверить его индивидам и первичным социальным группам. Рано или поздно оно приходит "на помощь" семье и берет на себя многие ее функции. Общество активно включается в процесс воспитания и обучения детей; оно монополизирует процесс профессиональной подготовки, который перестал быть "надомным" с тех пор, как общественное производство "переросло" рамки домашнего хозяйства. Общество берет на себя охрану человеческого здоровья, готовит специалистов, умеющих делать хирургические операции, бороться с пневмонией, скарлатиной и другими болезнями, которые нельзя вылечить домашними средствами.

366

Итак, четыре типа совместной активности людей необходимы для самодостаточного существования общественного коллектива, именно они определяют его подсистемы, или сферы общественной жизни. Так, производство опредмеченной информации

образует духовную сферу общества, создание и оптимизация общественных связей и отношений - его организационную сферу, производство и воспроизводство непосредственной человеческой жизни - социальную сферу и, наконец, совместное производство вещей образует его материально-производственную сферу.

§ 5. КОМПОНЕНТЫ ОБЩЕСТВЕННОЙ ЖИЗНИ

Типы и виды совместной деятельности людей. Каждый из выделенных нами типов общественной деятельности предполагает множество ее конкретных видов. Так, сфера материальной жизни общества прежде всего включает в себя машиностроение, строительство, сельское хозяйство и пр.; сфера духовной жизни - науку, религию, искусство и пр.

Анализ всех видов реальной человеческой деятельности, конечно же, выходит за рамки задач социальной философии. Здесь необходимы две оговорки.

Во-первых, заметим, что приведенная нами система типов деятельности охватывает лишь "нормальные" формы человеческих занятий и не включает явления социальной патологии, к примеру воровство или вооруженный грабеж.

Это не означает, конечно, что социальная теория вправе вовсе игнорировать их существование, никак не объясняя. Нуждается в объяснении прежде всего сам реестр преступных деяний, который может существенно различаться в разных обществах, запрещающих проституцию или разрешающих ее, преследующих за валютные операции или поощряющих их. Нужно обнаружить и тот набор деяний, которые признаются преступными и запрещаются практически во всех человеческих сообществах.

Социальная теория должна показать далее, что для определенных обществ на определенных этапах их развития подобная деструктивная деятельность является исторически неизбежной. Так, дефицит средств жизнеобеспечения не может не вызвать в нем воровства, равно как тотальное перераспределение собственности не может не сопровождаться насилием и коррупцией. Однако неизбежность асоциальной активности отнюдь не означает ее исторической необходимости, что и позволяет нам не включать ее в базисную модель общества.

Во-вторых, важно учитывать, что на уровне конкретных видов деятельности выделенные нами типы теряют свою "идеальность", оказываются в отношениях прямого и непосредственного пересечения, взаимопроникновения.

Тем не менее выделение конкретных видов общественно необходимой деятельности возможно и необходимо. Следующий шаг приводит нас к выделению еще более дробных компонентов общественной системы, ключевое место среди которых занимают функционирующие в обществе социальные институты и группы [3]. Задачей социальной философии становится изучение различных оснований групповой дифференциации общества, кратко охарактеризованных ниже.

Общественное разделение труда. До сих пор фиксируя необходимость создания вещей, информации и прочих элементов общества, мы оставляли в стороне вопрос о реальном субъекте подобной активности. Однако логика структурного анализа общества требует перейти от процесса к субъекту, т.е. перейти от вопроса о том, что нужно делать в обществе для полноценного его существования, к вопросам о том, кто осуществляет общественно-необходимую деятельность, каков способ и формы участия людей в их производстве и воспроизводстве, какие следствия имеет для них участие в этом процессе.

При этом мы должны обратиться к тем несамодостаточным формам коллективности, благодаря которым возможен интегральный эффект общественной жизни.

В самом деле, понять устройство организационной сферы общественной жизни, не учитывая законы возникновения, функционирования и саморазвития такого социального института, как государство, столь же невозможно, как понять реальную механику воспроизводства непосредственной человеческой жизни, отвлекаясь при этом от анализа института семьи. Конечно, такой анализ во многом выходит за рамки задач социальной философии, составляя предмет специальных социологических теорий, но именно социальная философия должна сформулировать основные принципы институциализации общественной жизни и связанные с ними принципы классификации социальных групп, их дифференциации и стратификации в рамках социального целого.

Для понимания подобных принципов и механизмов мы должны перейти от анализа форм общественного производства необходимых элементов социальности к анализу процессов распределения форм, средств и результатов совместной деятельности людей между ее участниками. Нетрудно видеть, что коллективная по своему характеру совместная деятельность людей может быть успешной лишь в том случае, если правильно распределена между ее участниками.

Простейшей формой распределения совместной деятельности между ее участниками является кооперация труда в рамках однородного по своим операциям процесса. В данном случае "много рук участвует одновременно в выполнении одной и той же нераздельной опера-

ции, когда, например, требуется поднять тяжесть, вертеть ворот, убрать с дороги препятствие. Во всех таких случаях результат комбинированного труда или вовсе не может быть достигнут единичными усилиями, или может быть осуществлен лишь в течение гораздо более продолжительного времени, или же лишь в карликовом масштабе. Здесь речь идет не только о повышении путем кооперации индивидуальной производительной силы, но и о создании новой производительной силы, которая по самой своей сущности есть массовая сила" [4].

Более сложной формой распределения деятельностных усилий является разделение труда, которое может выступать как разделение различных операций (к примеру, операций загонщиков и стрелков среди участников коллективной охоты) или как разделение самостоятельных видов и даже типов производства, сопровождающееся взаимным обменом их продуктами.

Так, примером разделения разных видов труда в рамках одного и того же по типу материального производства может быть древнее разделение функций между мужчинами, занятыми охотой, и женщинами, занятыми собирательством или мотыжным земледелием, или внутриобщинное разделение ремесла и земледелия. Примером разделения труда в рамках различных по типу форм общественно необходимой деятельности может служить разделение функций между рядовыми общинниками, занятыми материальным производством, жрецами и племенной знатью, занятыми специализированным духовным производством и управлением общественными делами коллектива [5].

Характеризуя общественное разделение труда, нельзя не сказать о том, что, возникая внутри самодостаточных человеческих коллективов (прежде всего как половозрастная специализация деятельности), оно со временем приобретает межобщинный (общественный) характер, т.е. выступает как функциональная

специализация самостоятельных обществ, одни из которых заняты по преимуществу земледелием, а другие, к примеру, скотоводством. Логическая последовательность этого процесса выглядит следующим образом:

четыре необходимые формы совместной деятельности людей способствуют историческому (независимому от сознания людей) становлению системы ролей, имеющих безличный характер, т.е. существующих как некий набор "вакансий", содержание которых (набор связанных с ними функциональных обязанностей) не зависит от характера людей, занимающих и освобождающих эти вакансии, справляющихся или не справляющихся с ними;

на ранних этапах человеческой истории многие социальные роли - за исключением тех, которые связаны с безусловным половозрастным разделением труда (к примеру, с сугубо женскими функциям рождения и вскармливания детей), - исполняются многими, если не всеми членами коллектива, которые че-

редуют участие в материальном производстве с участием в совместном управлении общими делами или совместной обороне и нападении [6];

однако постепенно роли, открытые всем, становятся профессиями, закрепляемыми за определенной группой лиц, освобождаемых от занятий иного рода [7]. Движение в этом направлении со временем приводит к возникновению особых групп людей, связанных единством обретаемой или наследуемой профессии.

Изначальной причиной такой специализации труда является рост его эффективности, особенно в ситуации, когда "пироги печет пирожник, а сапоги тачает сапожник", которая, однако, никогда не выступает в чистом виде. Напротив, ранние, весьма размытые формы профессиональной специализации осмысливаются и объясняются людьми в понятных им формах: связываются с отношениями происхождения и кровного родства, мифологией, сакрализацией и другими механизмами "традиционной" культуры;

особое значение для жизни общества в этой связи имеет процесс институциализации форм социального управления, ведущий к превращению властных функций в феномен публичной власти - институты политического управления и администрирования, что предполагает монополизацию властных полномочий определенным кругом избранных или назначенных лиц. Это обстоятельство ведет к дополнению "горизонтальной" профессиональной дифференциации людей "вертикальной" стратификацией, делением на "высшие" и "низшие" профессии, на "командующих" и "подчиняющихся". Заметим, что подобные различия по отношению к власти как профессии, следует отделять от не совпадающих с ними различий по степени общественного влияния.

Как бы то ни было, с возникновением публичной власти система ролей в социальной деятельности дополняется системой статусов, в которой выражается неравный характер взаимных прав и обязанностей между людьми, способность одних из них "присваивать волю" других, отдавая распоряжения, обязательные к исполнению [8]. Законченное выражение эта стратификация обретает с возникновением института государства, основанного на профессионализации социального управления всеми делами самодостаточного человеческого коллектива, включая оптимизацию его связей с другими обществами.

Созданные разделением живого труда группы различаются на собственно профессиональные в сфере производства и специализированные в сфере бытового самовоспроизводства людей (например, семья), а также на "монофункциональные" и "полифункциональные". Экономический уклад общественной жизни. Феномен социальных классов. Рассматривая процесс распределения совместной деятельности между ее субъектами, важно понимать, что такое распределе

ние не ограничивается актами живого труда, но предполагает распределение его предметных средств, рождающее важнейший феномен общественной жизни, именуемый собственностью.

Категория "собственность", рассмотренная в самом широком социально-философском смысле, обозначает отношение по поводу присвоения людьми неких значимых социальных явлений, способность владеть ими и отчуждать их (оставляя за собой или делегируя другим возможность распоряжения или пользования). Важно подчеркнуть, что собственность представляет собой не само явление, принадлежащее человеку (как это следует из бытового значения термина, когда собственностью называют объект владения), и не субъект-объектную связь между человеком и предметом собственности, а общественное отношение, возникающее между людьми по поводу используемых объектов и придающее им (людям) статус собственников или лишенных собственности.

Собственность понимается нами как явление реальное, т.е. существующее за пределами человеческого сознания. Многие философы и социологи (как мы увидим ниже на примере П. Сорокина) используют невещественность экономических отношений как доказательство идеальной природы этого феномена, рассматривая его как совокупность духовных значений, регулирующих процесс распределения. В противоположность такому подходу мы согласны со специалистами, различающими собственность как экономическое отношение, устойчивую воспроизводимую связь между людьми, и собственность как юридический феномен, волевое выражение и закрепление реальных связей в дистрибутивных нормах права. В предельно широком понимании собственности как отношений "распределения вообще" ее объектом могут быть самые разнообразные явления общественной жизни. Так, собственность может распространяться и на субъектов, и на власть. Однако прежде всего собственность выступает как отношение между людьми по поводу предметного богатства, образующие экономику - совокупность устойчивых воспроизводимых субъектов объектных связей, возникающих в процессе распределения между людьми опредмеченных условий, средств и продуктов человеческого труда.

Особо подчеркнем, что экономика представляет собой не тип человеческой деятельности, а тип распределительных отношений между осуществляющими ее людьми. В этом плане свою экономическую инфраструктуру имеют все сферы общественной жизни людей. Не только рабочие, но и учителя, врачи, военные, не относящиеся к сфере материального производства, дети и пенсионеры, еще не ставшие или переставшие быть субъектами общественного воспроизводства, - все в равной степени являются носителями экономических интересов, предметом которых является определенная доля каждого индивида в распределении общественного богатства.

371

Каждое из обществ может обладать своим типом экономического устройства, или экономического уклада, общественной жизни, в основе которого лежат особые производственно-экономические отношения между людьми. В отличие от имущественных отношений, складывающихся по поводу распределения предметов "непроизводительного" потребления (жилье, бытовая техника, одежда, предметы домашнего обихода), производственно-экономические отношения возникают по поводу распределения условий, предметов и средств общественно необходимого труда во всех его формах и в этом качестве оказывают сильнейшее воздействие на совместную деятельность людей [9].

Следствием экономических отношений является деление людей на имущественные группы, именуемые стратами и отличающиеся размерами принадлежащих их членам долей общественного богатства. Важно подчеркнуть, что экономические страты представляют собой, как правило, номинальные статистические совокупности людей, связанных не процессом совместной деятельности, а арифметически исчисленной стоимостью ее продуктов, присвоенных самыми различными способами. Так, в состав высшей экономической страты, состоящей из наиболее богатых людей, могут входить успешные бизнесмены, владеющие собственными предприятиями, высокооплачиваемые специалисты, работающие по найму (к примеру, крупные менеджеры или звезды шоу-бизнеса), преступные авторитеты, сколотившие деньги на торговле наркотиками, коррумпированные чиновники и даже отдельные "люди с улицы", выигравшие

баснословное состояние в лотерею. Очевидно, что в лучшем случае такие люди могут образовать "как бы организованные группы", с общими интересами и целями, которые вытекают из владения значительным богатством.

Иначе, как полагают некоторые социологи, обстоит дело с другой разновидностью экономических групп, именуемых социальными классами. Во избежание путаницы следует учесть, что термин "классы" нередко используют как синоним понятия экономической страты (рассуждая к примеру, о "среднем классе", состоящем из людей среднего достатка). Мы же поведем речь о классах в Марксовом понимании.

Классы, по Марксу, - социальные группы, специфика которых состоит в том, что они занимают как бы промежуточное положение между профессиональными группами, играющими различную роль в процессе общественного разделения труда, и экономическими стратами, отличающимися друг от друга по своему месту в системе отношений распределения.

Дело в том, что в основе классового деления лежат не просто имущественные отношения по поводу распределения предметного богатства вообще, а производственно-экономические отношения, возникающие в связи с распределением орудий и предметов общественно необходимого труда. Классы появляются тогда, когда в ре-

зультата технологического прогресса и разделения труда осуществление ряда производственных функций начинает требовать не только профессиональной компетентности, но и наличия частной собственности на средства производства (в ее парцеллярной, групповой или общеклассовой формах).

Так, буржуазия возникает в ответ на потребность крупномасштабного товарного производства в собственнике "нового типа" - способном организовывать производственный процесс, непосредственно управлять им, осуществлять совмещенные функции "хозяина-прораба" (в отличие от феодала, который брал на себя контроль главным образом за внешними условиями сельскохозяйственного производства). Соответственно, возникновение пролетариата явилось ответом на потребность мануфактурного производства в людях, способных работать в городе по найму и, значит, не имеющих собственных средств производства.

Итак, владение (или невладение) объектами собственности соединяется у классов с определенными функциями в организации общественной жизни людей. Таким образом, место в системе распределения общественного богатства определяется ролью в процессе общественного воспроизводства, и наоборот - роль в этом процессе обусловлена наличием необходимых объектов собственности. Происходящее в истории разъединение двух необходимых признаков - владения собственностью и способность к управлению производством - является верным свидетельством "болезни" класса, его приближающейся "кончины", а вместе с тем способа производства, который породил данное классовое деление. (Руководствуясь такой логикой, Маркс считал доказательством "загнивания" и приближающегося краха капитализма тенденцию к "паразитическому перерождению" буржуазии, "передоверяющей" свою роль в организации производства наемным управляющим, но сохраняющей при этом капиталистическую собственность, статус буржуа-рантье [10].)

Важно подчеркнуть, что над "базисными" профессиональными и экономическими признаками класса, по убеждению Маркса, надстраивается множество производных признаков, характеризующих классы как "многооснбвные" (по терминологии П. Сорокина) группы, неравенство, которое проявляется:

в неравном социальном статусе, который связан со способами самовоспроизводства, определяющими "качество" жизни, способность одних классов наслаждаться жизненными благами за счет эксплуатации других;

в неравенстве властных статусов, неодинаковом влиянии на механизмы общественного управления, вследствие неравенства прав и обязанностей и неравенства положения в обществе;

в неодинаковой "соционормативной культуре" классов, которая отражает различие их мироощущения и стереотипов жизнен-

ного поведения; порожденная особенностями "общественного бытия" классов, она воздействует на него в свою очередь в порядке обратной связи.

Давая оценку Марксову пониманию классов, мы должны развести два аспекта проблемы: структурный, связанный с констатацией наличия классов в истории, и функционально-динамический, при котором они рассматриваются как основные и главные группы общества, заполняющие собой практически все пространство общественной жизни и определяющие своими столкновениями весь ход общественного развития".

Мы не можем всерьез принять воззрения ученых, считающих социальные классы "измышлением" К. Маркса и его сторонников. Большинство современных теоретиков признают существование классов в истории европейской цивилизации. Спор может идти лишь о механизмах и формах классогенеза в истории европейской цивилизации - о том, скажем, в какой мере ролевые и статусные характеристики рабов явились порождением общественного разделения труда; о том, была ли власть правящих классов в докапиталистическом обществе следствием их собственности на предметные средства труда или, напротив, приобретенное ими богатство есть результат привилегированного статуса в системе отношений властвования; о том, в какой мере классовое деление на объективные статусно-ролевые группы совпадает с делением общества на сословия или группы людей с юридически регламентированным перечнем прав и обязанностей и т.д.

Некоторые терминологические сложности вызывает вопрос о существовании классов в неевропейских обществах, основанных на так называемом "азиатском способе производства", или политарных обществ, в которых практически отсутствует институт парцеллярной частной собственности на решающее средство производства - землю. Мы солидарны с учеными, полагающими, что проблема теряет свою остроту, если предположить существование групповых форм частной собственности, связывая "частность" последней не с числом владельцев, а со способом ее использования в обществе, в котором существует рабочая сила, в той или иной мере отчужденная от необходимых средств производства. Оспаривать существование групповой частной собственности могут лишь те специалисты, которые полагают, что частный собственник перестает быть таковым, если находит себе компаньона, совладельца средств труда.

Заметим, что существование классов единодушно признается в индустриальном капитализме, который ряд ученых считает единственной в истории человечества "общественно-экономической формацией", в которой существуют и доминируют классы [12]. Подавляющее большинство социально-философских и социологических авторитетов солидарно с Э. Дюркгеймом, полагавшим, что не только классовые различия, но и классовые противоречия в этом обществе -

реальный социологический факт, "правомерный и необходимый", вызванный тем, что "предприниматели и рабочие по отношению друг к другу находятся в том же положении, что и самостоятельные, но не равные по силе государства" [13]. История XIX и XX вв. показывает, что на протяжении этого времени каждое из "государств" сплошь и рядом впадало в выраженный классовый эгоизм, стремясь отхватить как можно большую часть совместно произведенного "пирога" национальной экономики.

Но сохраняются ли классы в современной нам истории постиндустриальных обществ с их тенденцией к социокультурной интеграции различных общественных групп (когда рабочие и предприниматели живут в домах разной стоимости, но сопоставимого комфорта, ездят в автомобилях сопоставимого класса, болеют за одну и ту же бейсбольную команду, читают одни и те же газеты, смотрят одни и те же

телепередачи и т.д. и т.п.)? Многие исследователи полагают, что общества, основанные на информационных технологиях, свободны не только от классовых антагонизмов, но и от самого наличия "классов" в Марксовом понимании этого термина. Подобные идеи развивают, в частности, сторонники так называемой теории депролетаризации, убежденные в том, что бинарное деление общества на "капиталистов и пролетариев" давно преодолено западной цивилизацией. В самом деле, Марксов пролетариат, который должен был стать "могильщиком" капитализма, исчез из истории, не исполнив этого предначертания. Прогрессирующая автоматизация материального производства и постоянная "дисперсия" собственности (акционирование производства и рост числа собственников) дают основание некоторым ученым заявлять о том, что современное западное общество превратилось в общество "народного капитализма", в нем все еще сохраняется имущественное неравенство и стратификация доходов, однако это уже не связано с принципиальными производственно-экономическими различиями, порождавшими классы.

Мы не можем принять подобные утверждения полностью. Прежде всего акционирование производства отнюдь не превращает работников наемного труда в капиталистов - так же, как получение годовых процентов на вклад не превращает держателя вклада в банкира. Являясь реальным дополнительным источником дохода, акции, однако, не освобождают рабочего от экономической необходимости продавать свой труд владельцам средств производства, не становятся главным, основным источником средств к существованию.

С другой стороны, уменьшение "промышленного пролетариата", т.е. лиц, работающих по найму в сфере материального производства и занятых по преимуществу "физическим трудом", отнюдь не означает исчезновения социально-экономического класса людей, лишенного собственности на средства производства и живуще-

го продажей своей рабочей силы. Здесь важно выяснить, о каких средствах общественного производства идет речь? Сам Маркс и многие его последователи главным образом имели в виду средства материального производства. Поэтому лица, не занятые непосредственно в материальном производстве (лица духовного труда, интеллигенция), не причислялись ни к какому классу, рассматривались как межклассовая "прослойка". Такой подход объясняется тем, что во времена Маркса главным образом средства материального производства, в силу своей дефицитности и несомненной "коммерческой значимости", были вожделенным объектом частнособственнического присвоения и использования.

Ситуация в других видах производства была иной. Наука, к примеру, долгое время была "личным делом любознательных граждан", служивших Истине, а не Пользе, а средства научного труда по большей части были общедоступны (Галилей за неимением секундомера использовал для измерений времени биение собственного пульса). Положение изменилось лишь в XX в., когда ученые начали создавать продукцию, имеющую высокую коммерческую ценность, и одновремено стали нуждаться в дорогостоящей технике. То же самое произошло в системе образования, здравоохранения, спорта, некоторых видах искусства и в других сферах деятельности, которые ранее были свободны от жесткого экономического прессинга.

В результате экономический статус и функции киномагната Голливуда, владельца частного университета, больницы, исследовательской корпорации или хоккейной команды ничем не отличаются теперь от статуса и функций "традиционных" капиталистов, производящих, к примеру, промышленное оборудование. С другой стороны, социальный статус ученого, педагога, врача или профессионального спортсмена, продающих свою рабочую силу владельцам соответствующих средств труда, ничем не отличается от статуса промышленных рабочих. (Никого не удивляет тот факт, что спортсмены или педагоги создают свои профессиональные союзы, которые заключают трудовые договоры с работодателями и требуют их соблюдения.)

Таким образом, классы как производственно-экономические группы людей никуда не исчезают из современной истории. Более того, отношения классов сохраняют свою потенциальную конфликтность, которая проявляет себя всякий раз, когда вследствие рационализации производства снижаются уровень занятости или величина заработной

платы работников. Ныне бастуют не только профессора и музыканты, но даже и полицейские, продающие свою рабочую силу такому коллективному собственнику, как государство.

Но сохраняются ли в современной истории те функциональные характеристики классов, на которых настаивали Маркс и его последователи? Мы ответим на этот вопрос позже, когда перейдем к

анализу всеобщих законов функционирования общества. Пока же отметим, что общественное разделение труда и экономическое распределение собственности не являются единственными основаниями групповой дифференциации обществ. К числу таких оснований необходимо отнести важнейший феномен культуры.

Культурная дифференциация социальных групп. Феномен культуры по-разному трактуется социальными философами и социологами, число различных определений этого явления превышает несколько сотен. Мы считаем необходимым различать два основных подхода к определению культуры, которые можно было бы назвать атрибутивным и структурным.

В первом случае культура понимается как интегральное свойство или состояние человеческой деятельности. При этом одни исследователи считают, что именно она отличает социальную деятельность от досоциальных форм активности. Так, культура может трактоваться, к примеру, как свойство артефактности, или способность человеческой деятельности конструировать и создавать явления, отсутствующие в нерукотворной природе. Другие исследователи рассматривают культуру не как универсальное свойство, а как историческое состояние конкретных форм деятельности (и осуществляющих их обществ). В этом случае культура как ориентация деятельности на те или иные ценности (скажем, религиозный или светский гуманизм) рассматривается как историческое завоевание человечества, возникающее на определенном этапе его развития и отличающее общества культурные от обществ "некультурных" или "до культурных".

В другом случае культура понимается как некоторая часть, структурная компонента общества и ассоциируется с самыми различными явлениями и процессами. Это прежде всего совокупность материальных и духовных продуктов человеческой деятельности, имеющих "музейное" значение и иллюстрирующих технические, художественные и прочие достижения человечества на трудном пути его развития. Это и совокупность "высших" человеческих ценностей, которые определяют и выражают конечные цели человеческого существования в истории (Добро, Истина, Красота, Справедливость и др.).

Наконец, весьма распространено понимание культуры как совокупности определенных форм деятельности людей - прежде всего их духовной деятельности. Подобно тому как экономику отождествляют с материальным производством, культуру отождествляют с художественной или религиозной деятельностью людей.

Наш собственный подход к культуре, как уже отмечалось выше, связан с ее пониманием как системы устойчивых связей между символическими программами поведения людей - объективированными в знаковых системах нормами морали и права, философскими мировоззрениями, эстетическими пристрастиями, религиозны-

ми верованиями. Иными словами, это не набор отдельных духовных ценностей, а совокупность ценостей, для которых характерны отношения логической, ценностной и стилевой зависимости, возникающие как внутри отдельных форм общественного сознания, так и между ними, интегрируя их в целостное миропонимание и мироощущение.

О типологической роли культуры, позволяющей нам устанавливать социокультурную индивидуальность стран и народов, мы поговорим ниже. Пока же отметим, что и внутри отдельных человеческих обществ их члены дифференцируются в зависимости от

усвоенных и освоенных ими моделей культуры, созвучных их потребностям, разделяясь на верующих и атеистов, поклонников искусства и равнодушных к нему, сторонников и противников коммунизма, женского равноправия и т.п. Было бы глубокой ошибкой рассматривать такую культурологическую парадигму в типологии групп как "отражение" в сознании людей реальных практических оснований типологии - профессиональных или экономических. Чтобы убедиться в этом, мы должны перейти от анализа законов строения человеческого общества к рассмотрению некоторых механизмов его функционирования и развития.

1 Излишне напоминать, что подобные аналогии, используемые в нашей работе, имеют исключительно дидактический характер, т.е. призваны служить иллюстрацией к проблемам устройства общества, а не готовой моделью такого устройства, как в этом убеждены сторонники социально-философского редукционизма.
2 Сказанное нельзя интерпретировать, однако, в духе субстанциальной первичности общественных отношений перед деятельностью людей. Не следует забывать, что отношения распределения собственности и власти, которые каждый индивид застает как некую "готовую" реальность, предписывающую ему способы адаптации к ней, являются в свою очередь результатом предшествующей деятельности других индивидов, создающих эти отношения как формы взаимного обмена деятельностью, зависящие от ее конкретного содержания (см.: Момджян К.Х. Категории исторического материализма: системность, развитие. С. 59-110).
3 Институтами общественной жизни принято считать особый тип интегративных субъектов деятельности, целостность которых основана на безличных объективных связях, характер и направленность которых не зависят от индивидуальных свойств людей, включенных в эти институты. В отличие от неинституциональных групп (вроде дружеской компании) институты типа государства или армии представляют собой не совокупность живых людей, а систему взаимосоотнесенных социальных ролей, исполняемых людьми и накладывающих жесткие ограничения на их возможное и допустимое поведение.
4 Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 23. С. 337.
5 Заметим в скобках, что взаимный обмен продуктами различных видов и типов деятельности мы рассматриваем как особую форму коллективной активности людей, а именно деятельность общения, отличную от продуктивной ее формы. И в том и в другом случае совместная деятельность предполагает скоординированное взаимодействие субъектов, вызванное взаимопосредствованием потребностей и интересов наличием совместных целей. Тем не менее во втором случае деятельность предполагает совместное создание необходимых продуктов, а в другом - коммуникативный обмен ранее созданными, "готовыми" продуктами, "выпавшими" из породившей их деятельности (см.: Момджян К.Х. Указ. соч. С. 226-229).
6 Даже роль военного вождя в такой ситуации может быть доступной многим, как это было, к примеру, у древних германцев, где "человек поднимался посреди собрания; он говорил, что собирается совершить нападение на такую-то страну, на такого-то неприятеля; те, кто доверял ему и жаждал добычи, провозглашали его вождем и следовали за ним. Социальная связь была слишком слаба, чтобы удержать людей против их воли от искушений бродячей жизни и наживы" (см.: Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. М., 1991. С. 144).
7 Как полагает большинство этнографов, подобная консервация ролевых функций происходит лишь в предклассовом и раннеклассовом обществах, в то время как первобытное общество знает лишь феномен "умельчества" - способность некоторых людей лучше других справляться с определенными родами деятельности, уделять им специальное внимание наряду с другими занятиями. Специализация труда в этом случае обретает не столько внутриобщинную, сколько межобщинную форму и не имеет

строгого характера, не позволяющего, к примеру, гончарам активно заниматься огородничеством.
8 И этот процесс находит в древних обществах объяснение, далекое от научной теории. К примеру, различие между людьми, занятыми материальным производством и социальным управлением, мифология индейцев Висконсина объясняет соревнованием за пост вождя между двумя "половинами" - "небесной", владеющей ритуальными силами, и "земной", владеющей мастерством, позволяющим обеспечивать материальное существование. Первая завоевала место вождя и "утвердила свое господство: один из кланов, который она учреждает - клан Орла, - обладает монополией в племенном совете... "Те, что от земли"... включаются в политическую сферу только второстепенным образом, имея, например, функции полиции (клан Медведя) и выполняя обязанностей глашатаев (клан Бизона). Они остаются в стороне от власти, которая желает себе, согласно намерениям, сверхъестественного могущества" (Баландье Ж. Социальная стратификация и власть // Anthropologie politique par Georges Balandier. Paris, 1967. Пер. с фр. СВ. Серебрянского).
9 Производственную роль подобных отношений между владельцами земли, станков и тому подобных средств труда и людьми, работающими на них (по найму или принуждению), можно проиллюстрировать с помощью известного исторического анекдота. Некоему английскому предпринимателю в один несчастный для него день пришла в голову мысль перевести свою фабрику из Англии в Австралию. Зафрахтовав пароход, предприниматель погрузил на него все необходимое оборудование, посадил рабочих, инженеров, техников и отправился в дальний путь с надеждами на скорое обогащение. Увы, этим надеждам не суждено было сбыться. Капиталист так и не сумел создать прибыльное производство, поскольку "по забывчивости" не захватил с собой важнейшее условие успеха - производственно-экономические отношения "старушки Англии", которые вынуждали людей трудиться на его предприятии. Рабочие, которые в метрополии не имели иной возможности заработать себе на хлеб, высадившись на австралийском берегу, быстро поняли, что оказались в мире иных экономических реалий. Их окружали еще никому не принадлежащие плодородные земли, реки, полные рыбы, и прочие блага, делавшие работу на фабриканта-путешественника ненужной, невыгодной и бессмысленной. Многие рабочие предпочли заняться охотой, земледелием и прочими занятиями, которые были невозможны для них на родине.
10 Мы оставляем в настоящий момент спор о том, какой из этих признаков является исторически и логически первичным для конституирования классов. Очевидно, что в случае с каждым отдельным капиталистом владение собственностью является необходимым условием профессиональной деятельности по организации производства (и может вовсе отрываться от этой деятельности в случае с рантье, имеющим статус буржуа, не связанный с непосредственным участием в производстве). Если же взять класс как целое, то в этом случае можно утверждать, что возникновение безличной функциональной роли собственника-организатора производства, необходимость которой связана с технологическим саморазвитием "производительных сил", логически предшествует реальному накоплению капитала людьми, пытающимися взять эту роль на себя. Как и во всех прочих случаях, субстанция деятельности оказывается логически первичной по отношению к своим внутренним организационным моментам - самим общественным отношениям и статусу в системе общественных отношений (см.: Момджян К.Х. Указ. соч. С. 59-110).
11 Феномен социального неравенства возникает в обществе еще до возникновения в нем классов. Его причинами могло быть, в частности, деление родовых групп на "высоко рожденных", "хорошо, но не высоко рожденных" или "плохо рожденных" с соответствующим понижением социального престижа и статуса. Те же причины заставляли одни общества всячески принижать умельцев, занятых по преимуществу ремеслом (как это было, к примеру, у эскимосов, считавших подлинным призванием человека только охоту), а другие, напротив, высоко ценить умелых ремесленников. Некоторые этнографы полагают, что одна из наиболее ранних форм социального неравенства связана с ролевым и статусным обособлением стариков, которое происходило уже в раннепервобытных общинах Австралии "по мере накопления опыта и знаний старшими членами общин и усложнения задач руководства общинами во всех сферах жизни" (Социально-экономические отношения и соционормативная культура. М., 1986. С. 162).
Как бы то ни было, многие специалисты согласны с точкой зрения А.И. Неусыхина о существовании особого периода человеческой истории, именуемого им "общинность без первобытности", для которого характерно отсутствие частной собственности на средства производства при возникновении отношений социального неравенства между

"протосословиями", начальных форм эксплуатации, института гипогамных браков и т.п.
12 Обособление чисто экономических групп, по убеждению К. Поланьи, возможно лишь при рыночной системе, где "существование человека обеспечивается посредством институтов, что приводятся в действие экономическими мотивами. Напротив, в докапиталистических обществах "элементы экономики погружены в неэкономические институты", что исключает саму возможность существования каких бы то ни было выраженных экономических групп (см.: Этнологические исследования за рубежом. М., 1972. С. 50, 51).
13 Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. С. 10.

Глава 5
ФУНКЦИОНИРОВАНИЕ ОБЩЕСТВА

§ 1. ФИЛОСОФСКИЕ ПРИНЦИПЫ "СОЦИАЛЬНОЙ ФИЗИОЛОГИИ"

Итак, как же устроено общество? Чтобы ответить на этот вопрос, перейдем от структурного анализа социальной системы к ее функциональному анализу, основная цель которого - понять, каким образом существует и изменяется система, состоящая из многих частей, как возникают интегральные свойства целого, которых лишены образующие его части.

Первое правило функционального анализа - умение различать уровни системного рассмотрения общества, не смешивать проблемы функционального анализа реальных социальных организмов и типологических моделей общества. В связи с этим остановимся на проблеме полноты функциональных связей в обществе. Часть теоретиков полагает, что все существующее в обществе играет нужную для него роль, включено в систему его необходимых связей. Другое дело, что эта роль может быть непонятна ученым (как некогда была непонятна медикам роль миндалин в человеческом организме).

Сторонники подобного "панфункционализма" исходят из известной презумпции Гегеля "все действительное разумно" и полагают, что нефункциональные объекты в обществе могут существовать лишь временно - как разложившиеся и еще не успевшие исчезнуть остатки ранее функциональных систем. Но устойчивое воспроизводство дисфункционального в принципе невозможно.

Их противники следуют высказыванию известного французского антрополога К. Леви-Стросса: "Говорить, что общество функционирует, есть не что иное, как трюизм, но говорить, что в обществе все функционирует - абсурд". Согласно Леви-Строссу, некоторые институты удерживаются в обществе только вследствие "нежелания группы отказаться от своей привычки".

Однако о чем идет речь? Если исследователей интересует область универсалий - логических моделей, синтезирующих всеобщие или типологические черты социальной организации, то адекватной будет позиция панфункционализма. При таком моделировании избыточные или патологические состояния социальной системы

теоретиками учитываются, но не рассматриваются. Если же речь идет о конкретных человеческих обществах, то их изучение невозможно без рассмотрения таких состояний, неважно, являются ли они нейтральными или дисфункциональными в отношении общественной жизни [1].

381

Следующее правило функционального анализа предполагает умение различать субординационные и координационные зависимости, существующие на разных структурных "этажах" изучаемого общества (будь то общество вообще, его исторический тип или конкретный социальный организм).

Внимательный читатель мог заметить, что процедуры функционального анализа уже применялись нами при рассмотрении простейшего акта человеческой деятельности, когда от структурных характеристик субъекта и объекта мы перешли к рассмотрению причин и механизмов их взаимоопосредования, свойств, которые проявляются в его процессе, последовательности его фаз, его результатов и т.д.

Может возникнуть вопрос: не является ли наше новое обращение к проблемам функционального анализа нарушением логической последовательности изложения, повторением уже сказанного выше? Ответ будет отрицательным. Вспомним, что, рассуждая о принципах строения всякой сложноорганизованной системы, мы исходили из факта ее "многоярусности", из наличия в ней нескольких рангов структурной организации. Теперь нам важно понять, что на каждом из этих рангов действует своя собственная система функциональных связей.

Важно понимать, в частности, что уже рассмотренные нами зависимости между простейшими образованиями социального действия, соединяющие между собой потребности, интересы, цели, средства и результаты внутри любой из форм деятельности, совсем не тождественны зависимостям между ее различными видами - промышленностью, политикой, наукой, искусством и т.д.

Ниже мы увидим, что непонимание этого обстоятельства дорого обошлось тем представителям марксистской социологии, которые отождествляли проблему идеальных и неидеальных факторов деятельности с проблемой субординационной связи между производством вещей и духовным производством. Это заставляло их с рвением, достойным лучшего применения, опровергать очевидности истории - причастность сознания к сфере материального производства (оспаривая, в частности, факт превращения науки в непосредственную производительную силу).

Итак, признавая многомерность структурной организации общества, социальная теория ставит своей задачей объяснение всей совокупности функциональных связей на всех рангах общественной организации - элементном, компонентном и подсистемном. И мы, продолжая функциональное рассмотрение субстанции социальной деятельности, переходим от ее элементарных проявлений - социальных действий - к обществу в целом.

Наиболее острые споры специалистов вызывает проблема характера и направленности связей между частями общественного целого.

382

Ряд ученых, примыкающих к так называемому монистическому течению в социальной теории, полагают, что эти связи имеют выраженный субординационный характер. Однако их мнения расходятся в отношении факторов, детерминирующих систему общественной жизни. "Одни выдвигают в качестве такого решающего фактора географические и климатические условия: климат, флору, фауну, ту или иную конфигурацию земной поверхности - горы, моря и т.д. (Л. Мечников, Ратцель, Мужоль, Маттеуци и др.); другие - чисто этнические условия, главным образом борьбу рас (Гумплович, Гобино, Аммон и др.); третьи - чисто биологические факторы: борьбу за существование, рост населения и др. (М. Ковалевский, Коста и др.); иные - экономические факторы и классовую борьбу (марксизм); многие, едва ли не большинство, - интеллектуальный фактор: рост и развитие человеческого разума в различных формах - в форме аналитических, чисто научных знаний (Де-

Роберти, П. Лавров), в форме мировоззрения и религиозных верований (О. Конт, Б. Кидд), в форме изобретений (Г. Тард); некоторые выдвигают в качестве такого основного фактора свойственное человеку, как и всякому организму, стремление к наслаждению и избегание страданий (Л. Уорд, Паттэн); иные - разделение общественного труда (Дюркгейм и отчасти Зиммель) и т.д." [2].

При этом радикальные сторонники монизма полагают, что выделенный ими "главный фактор" действует в качестве такового во всех обществах и на всех этапах их исторического развития. Более "умеренные" полагают, что каждая историческая эпоха или географический регион человеческой истории обладает своими собственными "главными факторами" детерминации: если, к примеру, мы можем с уверенностью говорить об определяющем воздействии экономики для стран европейского капитализма, то это утверждение вряд ли применимо к первобытному обществу или Древнему Китаю и другим азиатским странам, в которых доминирующую роль играли иные (демографические, политические или религиозные) факторы.

Сторонники противоположного, плюралистического, направления убеждены в том, что части любой общественной системы находятся между собой в координационной, а не субординационной зависимости, т.е. взаимно влияют друг на друга, не разделяясь на главные, определяющие, и вторичные, определяемые. Еще М.М. Ковалевский полагал, что "говорить о факторе, т.е. о центральном факте, увлекающем за собой все остальное, то же, что говорить о тех каплях речной воды, которые своим движением обусловливают преимущественно ее течение. В действительности мы имеем дело не с факторами, а с фактами, из которых каждый так или иначе связан с массой остальных или обусловливается и их обусловливает" [3].

Соответственно, каждый теоретик вправе выбрать свой собственный "главный фактор" - к примеру, рассматривать человеческую

историю с точки зрения той роли, которую сыграли в ней экономические отношения собственности (как это делал К. Маркс). Такое рассмотрение, как полагает известный французский теоретик Р. Арон, вполне законно и полезно - но лишь до тех пор, пока не становится "догматической абсолютизацией".

По мнению Питирима Сорокина, "исследование любой интегрированной системы социокультурных явлений показывает, что все основные ее элементы являются с различной степенью интенсивности взаимозависимыми. Поэтому когда мы обнаруживаем, что изменение в одном из классов (скажем, в экономическом) внутри интегрированной культуры сопровождается одновременным или последующим изменением в другом классе (скажем, религиозном), мы не приписываем одному из этих классов преобладающего влияния, а скорее рассматриваем все эти изменения как проявления трансформации в социокультурной системе в целом" [4].

Для разъяснения этого утверждения Сорокин прибегает к аналогии с живым организмом: "Когда организм, - пишет он, - переходит от детского ко взрослому состоянию, его анатомические, физиологические и психологические качества претерпевают много изменений: увеличивается рост и вес, трансформируется деятельность желез внутренней секреции, у мужчин появляются усы и борода, накапливается опыт. Все эти мутации происходят не в связи с увеличением роста или с появлением усов, а являются многосторонними проявлениями перемены в организме в целом" [5].

Точно так же, заключает Сорокин, "и во взаимоотношениях... между классами, являющимися составными частями социокультурной системы. Например, когда мы изучаем западное общество и культуру с конца средних веков и на всем протяжении последующих столетий, мы замечаем, что научные открытия и изобретения появляются с увеличивающейся скоростью, возникает и растет капиталистическая экономика, искусства претерпевают фундаментальный сдвиг от преимущественно религиозных к преимущественно светским и чувственным формам, абсолютистская этика и нравы уступают место релятивистской этике, идеализм уменьшается, материализм растет; появляется и набирает силу протестантизм, происходят сотни других изменений. Согласно Карлу Марксу, эти явления связаны со сдвигом в экономико-

технологических условиях; согласно Максу Веберу, они происходят в связи с изменением религии или, более точно, в связи с появлением протестантизма" [6].

Не соглашаясь ни с той, ни с другой точкой зрения, Сорокин полагает, что "в течение всей этой метаморфозы западного общества и культуры ни один из "первичных" факторов не был ответственным за изменение других; скорее, наоборот, изменение, которое претерпела вся господствующая социокультурная система Запада, было основой всего многообразия развития в его экономической, религиозной, политической и других подсистемах, подоб-

но тому, как изменение в росте, весе, органах секреции и ментальности человека, переходящего от детского ко взрослому состоянию, обусловлено ростом всего организма" [7].

Сторонники монизма высказывают несогласие с такой аргументацией, как с некорректной.

В самом деле, пример М.М. Ковалевского с потоком воды не подходит для характеристики развития общества, поскольку движение потока воды осуществляется под действием не внутренних - как в случае с обществом, - а чисто внешних причин.

В случае же примера с организмом непосредственной причиной изменений можно считать не "целое" организма, а его информационную подсистему, представленную генетическими структурами наследственности [8].

Попытаемся теперь дать представление о функциональной проблематике в социально-философской и общесоциологической теориях путем сопоставления взглядов двух наиболее интересных нам теоретиков - П. Сорокина и К. Маркса [9]. Различие их подходов имеет, говоря языком конкретной социологии, вполне репрезентативный характер, т.е. демонстрирует, как мы полагаем, основные болевые точки функциональной теории общества вообще.

Начнем с области согласия между названными теоретиками. И тот и другой считают возможным и необходимым установление универсальных законов функционирования и развития, которые проявляются в любом обществе, независимо от его этнических, пространственно-временных и прочих особенностей.

Далее, и тот и другой считают, что главные факторы, лежащие в основе функционирования любого общества (де-факто признаваемые Сорокиным), не меняются на всем протяжении истории людей. Однако природа доминирующих в обществе сил понимается ими прямо противоположно.

§ 2. ЕЩЕ РАЗ О ПОЛЕМИКЕ МАТЕРИАЛИЗМА И ИДЕАЛИЗМА

Напомним читателю предисловие к работе Маркса "К критике политической экономии", где, по убеждению многих марксистов, выражено материалистическое понимание истории.

"Общий результат, к которому я пришел... - пишет Маркс, - может быть кратко сформулирован следующим образом. В общественном производстве своей жизни люди вступают в определенные, необходимые, от их воли не зависящие отношения - производственные отношения, которые соответствуют определенной ступени развития их материальных производительных сил. Совокупность этих производственных отношений составляет экономическую структуру общества, реальный базис, на котором возвышается

юридическая и политическая надстройка и которому соответствуют определенные формы общественного сознания. Способ производства материальной жизни обусловливает социальный, политический и духовный процессы жизни вообще. Не сознание людей определяет их бытие, а, наоборот, их общественное бытие определяет их сознание" [10].

Сорокин усматривает в утверждениях Маркса противоречие и берется показать, что тезис о первичности общественного бытия в отношении общественного сознания опровергается в ходе социологической конкретизации.

В самом деле, в качестве общественного бытия, полагает Сорокин, у Маркса выступает "способ производства материальной жизни" - единство производительных сил и производственных экономических отношений. Главный импульс функционирования и развития общества Маркс усматривает в производительных силах, которые определяют характер производственных отношений, а через них - социальный и политический уклады общественной жизни и, далее, системы общественного сознания.

Но что представляют собой эти первичные "материальные производительные силы"? При ближайшем рассмотрении выясняется, что в структуре производительных сил Маркс выделяет вещные компоненты - средства производства, которые определяют способ "личного" участия людей в процессе производства, а в структуре средств производства важнейшей считает технику - "костно-мускульную" основу трудовой деятельности. Осталось добавить, продолжает Сорокин, что технику в других своих работах Маркс определяет как "овеществленную силу знания".

В итоге круг замыкается. Производительные силы, которые являлись взгляду Маркса-философа как "материальная первооснова общества", важнейший компонент общественного бытия, определяющего общественное сознание, предстают перед взглядом Маркса-социолога как модус этого сознания, как человеческое знание, воплощенное в технических объектах, которое действительно определяет функционирование и динамику общества, но в качестве идеальной, а не материальной, как полагал Маркс силы.

Как и Р. Арон, Сорокин упрекает Маркса за непонимание той истины, что история людей всегда есть история идей - даже тогда, когда она есть история производительных сил. "Человеческое общество, - заявляет Сорокин, - вся культура и вся цивилизация в конечном счете есть не что иное, как мир понятий, застывших в определенной форме и в определенных видах".

Конечно, признает он, не все согласятся с подобной редукцией предметной социокультурной реальности, включающей в себя города с их зданиями, дорогами и мостами, заводы с их станками, армию с ее вооружением, к "бестелесным" понятиям, которые "нельзя взвесить, измерить, ощупать". "Это замечание, - продолжает Соро-

кин, - с виду очень убедительна, но тем не менее оно поверхностно, и вот почему. Совершенно верно, мир понятий нельзя взвесить так просто, как мы взвешиваем хотя бы камень. Но, спрошу я в свою очередь, разве можно взвесить, например, жизнь, не тот комплекс материи, в котором она воплощена, а саму жизнь? Нельзя, конечно, и, однако, никому в голову не приходит отрицать ее реальность. То же относится и к миру понятий: его нельзя непосредственно взвесить, но оглянитесь вокруг себя, и вы его увидите всюду! Вот, например, фабрика со сложнейшими машинами, вот школа, университет, академия, вот больница, построенная сообразно научным

требованиям, вот почта и телеграф и т.д. и т.п., разве все это не застывшая мысль? Разве все эти фабрики и заводы, больницы и школы, дома и одежда и т.д. сами собой создались? Разве все это предварительно не было в виде мысли хотя бы в головах их изобретателей?" [11]

Итак, мы должны констатировать, что в данном случае основное расхождение между мыслителями связано с вопросом о роли сознания. Выше, рассуждая о социальном действии, мы уже рассматривали развитую Сорокиным теорию "двух аспектов" социокультурной реальности, согласно которой уже в простейшем акте человеческой деятельности именно идеальные компоненты "внутреннего аспекта", духовные значения оказываются тем системообразующим фактором, который определяет социальный статус субъекта и объекта действия, причины и характер их взаимной связи.

Тот же принцип последовательно проводится Сорокиным при рассмотрении более сложных общественных образований - систем социального взаимодействия. Коллективная деятельность людей - ее результаты и сам ее процесс, ее причины и механизмы - выводится Сорокиным из идеальных целей и замыслов, общих взаимодействующим субъектам, соединяющих воедино людей, предметы и процессы, никак не связанные между собой в своей "телесной" материальной организации. Именно эти духовные значения создают системы социального взаимодействия - отдельные человеческие группы и общество в целом, определяют их качественную самотождественность, их сущность во всех аспектах ее существования - генетическом, структурном, функциональном и динамическом.

В самом деле, что объединяет людей на церковной службе в христианском храме, что позволяет нам рассматривать их как участников единой по своей сущности и содержанию совместной деятельности? Очевидно, человеку, случайно попавшему на богослужение и не знакомому с христианским вероучением и его ритуалами, будет трудно понять происходящее, установить каузальные или функциональные связи между действиями, образующими процесс богослужения с его внешней стороны. Суть происходящего станет ясной лишь тогда, когда мы проникнем в систему внутренних "смыслов", связывающую субстратно несвязанные между собой процессы и объекты.

"Лишенные своего значимого аспекта, - пишет Сорокин, - все явления человеческого взаимодействия становятся просто биофизическими явлениями и, как таковые, предметом изучения биофизических наук. Намеренное или ненамеренное в совместной деятельности, солидарность или антагонизм, гармония или дисгармония, религиозное и нерелигиозное, моральное или неморальное, научное или художественное - все эти социокультурные характеристики вытекают не из биофизических свойств взаимодействия, но из значимых компонентов, налагающихся на них. То же самое справедливо в отношении любой социальной системы взаимодействия, такой, как государство, семья, церковь, университет, академия наук, политическая партия, профсоюз, армия и военно-морской флот. В химическом мире не существует научных или философских элементов или молекул тред-юнионизма... в биологическом мире мы не находим религиозных клеток, юридических хромосом или моральных тканей..." [12]

Именно сознание, по Сорокину, есть определяющий фактор генезиса любых социальных систем, становление которых, как уже упоминалось выше, проходит три взаимосвязанных этапа. Первый представляет собой фазу логического синтеза, когда в сознании творцов зарождаются замыслы неких новых социальных явлений, каковыми являются не только вещи (средства труда и предметы потребления), но и организационные формы общественной жизни - будь то программа создания новой религии, партии или даже общественного строя.

Такой идеальный проект Сорокин считает "базисом" любых общественных явлений. "Независимо от того, что представляет собой логический базис новой системы - идею ли нового стихотворения, картины, технического изобретения или целый синтез идей, создающий новую научную теорию, религиозное верование, свод законов, экономическую или политическую систему, - подобная интеграция всегда является логически первой фазой возникновения нового в социокультурной реальности" [13].

Случайна ли эта интеграция или намеренна, есть ли она результат серии опытов, расчетов или возникла спонтанно, ее фундаментальная роль не меняется. Как несущественно, происходит ли этот логический синтез в одном или многих рассудках, в результате удачного стечения обстоятельств или под давлением внешних условий.

Второй этап становления социальной системы связан с объективацией идей, их переходом в предметную форму существования путем соединения с некоторыми материальными проводниками. В результате система идеальных смыслов превращается в совокупность реальных символических объектов - рукописей, книг и пр., благодаря которым возможна передача смысла от человека к человеку. Если логическую интеграцию Сорокин уподобляет зачатию нового человека, то стадия объективации подобна появлению но-

388

ворожденного на свет. Система значений, существующая лишь в сфере "чистого разума", "зачатая, но еще не рожденная", не является реальной частью окружающей нас социальной действительности, способной влиять на другие компоненты.

Наконец, третья фаза становления систем взаимодействия (которую Сорокин сравнивает с введением ребенка в общество) - это фаза социализации, когда идеи начинают распространяться в обществе, ибо находятся люди, берущие их на вооружение, строящие свое поведение в соответствии с ними. Идеи превращаются в надындивидуальные программы поведения, способствуя возникновению социальной реальности в узком смысле слова - как организационной формы коллективной деятельности.

В самом деле, поскольку люди - в отличие от атомов или молекул - могут объединяться только на основе некоторых идей, ценностей и норм, любая реальная социальная система является именно социокультурным образованием, в котором культурная компонента выступает как внутреннее организационное условие коллективности. Нельзя представить себе реальный социальный институт, лишенный функционального единства смысловых структур поведения, в то время как существование культуры, потерявшей своих актуальных носителей, в принципе возможно (как это имеет место с египетскими пирамидами, иероглифическим письмом и прочими "ископаемыми останками" исчезнувших цивилизаций).

С другой стороны, социокультурная система (например, церковь), даже если ею утрачена большая часть материальных предметов или значительная часть приверженцев, способна существовать, сохраняя свою идентичность, потенцию к возрождению и даже увеличению прежних сил (опыт "катакомбных" конфессий). Иначе обстоит дело в случае, когда изменения происходят в сфере догматики (даже если это такая "малость", как, например, новое написание имени Христа или замена крестного знамения двумя перстами крестным знамением тремя перстами).

Среди духовных значений, конституирующих культуру, Сорокин выделяет три основных вида:

"1) когнитивные значения в узком смысле термина, такие, как идеи философии Платона, математические формулы или Марксова теория прибавочной стоимости;

2) значимые ценности, такие, как экономическая ценность земли или любой другой собственности, ценность религии, науки, воспитания или музыки, демократии или монархии, жизни или здоровья;

3) нормы, рассматриваемые как образец, подобно нормам права и морали, нормам этикета, техническим нормам, предписаниям, регулирующим конструирование машин, написание стихов, приготовление пищи или выращивание овощей" [14].

389

Особое значение имеют, по Сорокину, нормы права и морали: "Правовые и моральные нормы группы, - пишет он, - определяют поведение, отношения, собственность,

преимущества, повинности, функции и роли, социальный статус и позиции своих членов. Все эти характеристики производны от соответствующих правовых и моральных норм группы" [15].

Именно благодаря дистрибутивной и организационной функции норм возникают системы "стратификации любой организованной группы с ее однолинейным или многолинейным характером, все формы отчетливой или размытой, продолжительной или краткосрочной иерархии высших и подчиненных рангов... система владения, пользования и распоряжения, управления и распределения всех материальных средств группы и ее членов" [16].

Итак, мы видим, что в конечном итоге Сорокин абсолютизирует сознание, которое рассматривает как субстанцию коллективной деятельности, порождающую и определяющую все многообразие последней. Именно такое понимание сознания, унаследованное Сорокиным от Платона, Николая Кузанского, Гегеля, становится основой его функциональной концепции общества, социальной динамики и философии истории.

Мы же рассматриваем сознание не как самодостаточную субстанцию общества, а как атрибут целенаправленной человеческой деятельности, непредставимой без сознания, включающей его в себя в качестве необходимого информационного механизма, но все же не сводящейся к нему во всех своих значимых проявлениях.

Здесь, таким образом, наши симпатии скорее на стороне Маркса, хотя и не безоговорочно, так как и Маркс со своей стороны тоже заходит слишком далеко.

Маркс признавал, что отличие человеческой деятельности от природных процессов связано именно с наличием сознания, способностью людей (в отличие от пчел) строить "в голове" то, что потом будет построено в реальности. Он охотно соглашается с тем, что сознательные цели человека "как закон определяют способ и характер его действий", т.е. являются действительной причиной социальной деятельности, существенно влияющей на ее результаты. Вместе с тем Маркс был убежден, что вера во всесилие сознания, в его способность по своему "хотению" или по собственным имманентным законам определять строение, функционирование и развитие социальных систем, есть наивный взгляд на общество, ибо далеко не все явления общественной жизни могут быть выведены из сознания людей и объяснены им.

Заметим, что к сознанию не могут быть сведены уже простейшие элементы действия, представленные ее субъектами и объектами. И большой натяжкой является попытка Сорокина рассматри-

вать в качестве модуса сознания любые явления социальной предметности - не только знаковые объекты, действительно представляющие собой опредмеченное сознание, но и вещи как средства практической адаптации человека в мире.

Конечно, мы должны были согласиться с Сорокиным в том, что в качестве реального (а не материального) явления общественной жизни вещи опосредствованы сознанием, которое является целевой причиной их возникновения и необходимым фактором функционирования. Фабрики и заводы, дома и одежду действительно можно рассматривать как "застывшую мысль"; они действительно не сами собой создались, а предварительно существовали в виде идеальных проектов в головах своих изобретателей.

Все так, и все же не сознание является первопричиной этих вещей, а та объективная надобность в них, которая вытекает из природы человека как "предметного существа". Иными словами, первопричиной вещей следует считать не опредмеченные в них значения (как в этом убежден Сорокин), а объективированные в них функции, нередуцируемые к идеальным факторам деятельности. Конечно, лекарство от рака может быть создано только усилиями научного сознания, однако функциональная надобность в таком лекарстве есть выражение некоторых свойств человека, которые явно выходят за рамки его сознания.

Речь идет, как догадался читатель, об уже рассматривавшихся нами выше потребностях и интересах, которые в качестве адаптивных алгоритмов деятельности отличны от сознания, первичны по отношению к нему, определяют его содержание. Они заставляют нас видеть в родовой природе человека отличные от него факторы, оказывающие принудительное воздействие на идеальные программы поведения.

Именно это подчеркивал К. Маркс, утверждавший: "...Меня определяют и насилуют мои собственные потребности, насилие надо мной совершает не нечто чуждое, а лишь моя собственная природа, являющаяся совокупностью потребностей и влечений..." [17] Непонимание этого обстоятельства есть результат поверхностного отношения к нему людей, которые "привыкли объяснять свои действия из своего мышления вместо того, чтобы объяснять их из своих потребностей (которые при этом, конечно, отражаются в голове, осознаются), и этим путем с течением времени возникло то идеалистическое мировоззрение, которое овладело умами, в особенности со времени гибели античного мира" [18].

Обратное воздействие сознания на потребности человека не меняет общей картины. Свобода такого выбора не является абсолютной, поскольку ограничена константами родовой природы человека, т.е. представляет собой, как мы пытались показать выше, возможность ранжировать предписанные нам потребности, а не отказываться от них вовсе. Наконец, такая свобода существенно ограни-

чена устойчивыми статусно-ролевыми характеристиками субъекта, создаваемыми не сознанием людей, а их включенностью в систему общественного распределения деятельности - разделения труда и собственности на его предметные средства, о чем следует сказать особо.

Сорокин во многих случаях не усматривает важнейшего различия между идеальностью духовных значений и невещественностью тех свойств, связей и отношений человеческой деятельности, которые отличны от сознания и не могут быть редуцированы к нему.

В самом деле, мы видели, что в число идеальных факторов деятельности у Сорокина попали не только истины науки или нормы морали, но и "ценность земли или любой другой собственности". В принципе понимание ценности как явления общественного сознания не является ошибкой, если вспомнить, что в одном из своих значений термин "ценность" характеризует систему идеальных интенций - устойчивых предпочтений человеческого духа, ценящего нечто больше, чем иное. В этом смысле ценность земли может пониматься, к примеру, как любовь крестьянина к своему наделу или духовная привязанность помещицы Раневской к вишневому саду.

Беда, однако, в том, что Сорокин имеет в виду экономическую ценность земли, т.е. числит по разряду духовных явлений ее потребительскую стоимость, которая представляет собой реальное, а не идеальное отношение значимости объекта для субъекта, а также ее меновую стоимость, выражающую объективную взаимосоотнесенность товаров с точки зрения их общественной полезности и заключенной в них меры общественно необходимого труда. Очевидно, что так понятая ценность вовсе не сводится к явлениям сознания и обладает значительной независимостью от него. В самом деле, знакомство с экономическими науками подскажет нам, что любовь чеховской героини к своему вишневому саду может повлиять лишь на цену товара, но не на его реальную стоимость, которая в условиях товарного производства диктуется не сентиментальными переживаниями, а суровой конъюнктурой рынка, "невидимой рукой", определяющей объективную экономическую ценность вещей, не считаясь с ее репрезентациями в сознании людей.

Такой же "идеализации" Сорокин подвергает и экономическое отношение собственности. Правда, последнее отличие от стоимости Сорокин рассматривает не как состояние сознания, а как реальное, существующее за пределами "чистого разума" отношение между людьми по поводу "материальных средств деятельности". Однако эти отношения выводятся Сорокиным из состояний общественного сознания, а именно юридической системы норм, порождающих и определяющих феномен собственности.

"Правовые нормы, - полагает он, - регулируют и определяют среди прочего, кто из членов, когда, где и какими средствами может владеть, пользоваться, распоряжаться. Регулируя все соответствующие

взаимодействия, правовые нормы, естественно, определяют все эти экономические, материальные права и обязанности каждого члена. Имеет ли группа систему частной собственности, или коммунальной, или государственной собственности - определяется ее правовыми нормами; какая часть материальных ценностей группы предназначена каждому члену, как, при каких условиях, когда и где эти части могут использоваться - опять-таки определяется правовыми нормами группы" [19].

Соответственно, Сорокин категорически не согласен с посылкой Маркса, согласно которой система имущественного права является всего лишь производным "волевым" выражением реальных отношений собственности, характер которых определяется не сознанием людей, а объективными законами организации производства, прежде всего уровнем развития производительных сил общества.

Мы согласны с Сорокиным в том, что организационные связи человеческой деятельности, включая производственные отношения собственности, не могут рассматриваться как материальная первооснова общества. Сорокин, конечно, неправ, когда утверждает, что функционирование и развитие производительного комплекса, состоящего из людей и приводимых ими в действие средств и предметов труда определяются сознанием, имеют его своей первопричиной. Однако он прав в том, что эти процессы направляются сознанием, что именно оно в форме технологических и организационных инноваций является непосредственной целевой причиной развития производственных структур, передаточным звеном между ними и потребностями людей.

То же касается и производственных отношений. Мы можем утверждать, что, изобретая новые средства труда, создавая новые виды производства, меняя его организационные формы ("придумывая" мануфактуру или отказываясь от нее), человеческое сознание всегда воздействовало на технологические отношения производства (распределение "живого" труда), а в последнее время обрело способность непосредственно влиять на его экономические отношения, программируя целенаправленные изменения форм собственности (их национализацию, приватизацию и пр.). Человеческая история все решительнее уподобляет производство организационных связей целенаправленному производству вещей (фактически реализуя идею Маркса, писавшего: "Г-н Прудон-экономист очень хорошо понял, что люди выделывают сукно, холст, шелковые ткани в рамках определенных производственных отношений. Но он не понял того, что эти определенные общественные отношения также произведены людьми, как и холст, лен и т.д.") [20]. Конечно, мы признаем, что эти отношения обладают вполне определенными формами объективности в отношении человеческого сознания. Заметим, однако, что объективное в общественной жизни тождественно материально-

му в ней. Дело в том, что определяющее воздействие на сознание могут оказывать разные типы явлений, обладающие разного рода объективностью.

К таким явлениям относятся объективные внешние условия, которые сложились до того, как субъекты приступили к целенаправленной деятельности. Как мы видели выше, результаты закончившихся циклов деятельности становятся предпосылками ее новых актов. Это значит, что каждый предприниматель, становящийся субъектом производства, или политик, пришедший к власти в стране, не может не считаться с той экономической конъюнктурой или той расстановкой политических сил, которые созданы деятельностью его предшественников. Такие внешние по отношению ко всякой новой деятельности условия детерминируют систему интересов субъектов, что, как мы помним, определяет конкретные способы удовлетворения потребностей в сложившейся среде существования [21]. Эти условия имеют вполне объективный характер по отношению к сознанию субъектов, не зависят от их желаний и стремлений в силу фактической данности и необратимости времени, невозможности

изменить прошлое. Однако важно понимать, что в роли таких объективных условий могут выступать абсолютно идеальные по своей природе феномены - достигнутый уровень научной теории, сложившийся стиль эстетического творчества и пр.

Объективными являются и внутренние механизмы целереализации деятельности людей. Речь идет о том, что средства и механизмы деятельности предписаны человеку характером избранных им целей (так, чтобы построить жилище, надо иметь в своем распоряжении необходимый для этого материал и следовать определенным законам строительства, которые не позволяют возводить крышу раньше стен и пр.). Здесь также важно понимать, что объективность механизмов целереализации не всегда означает их материальность.

Иными словами, явления общественной жизни, существующие вне сознания, следует разделять на материальные - первичные в отношении сознания, функционально от него независящие, и реальные - вторичные в отношении сознания, находящиеся как минимум в генетической зависимости от его активности. Принцип материалистического понимания истории ограничивает всевластие человеческого сознания в истории, ставя его в "дисциплинарную зависимость" от потребностей родовой природы общественного человека. Но этот принцип не следует безоговорочно распространять на реальные результаты конкретной человеческой деятельности, осуществляемой в реальном времени и пространстве.

В самом деле, руководствуясь этой идеей, мы можем уверенно сказать, почему действуют данные люди, но мы не можем однозначно предсказать, чем кончится их деятельность, в какой форме и степени им удастся удовлетворить инициирующие ее потребности и будут ли они удовлетворены вовсе. В значительной мере это объяс-

няется регулятивными возможностями сознания, выступающего как сильнейший "возмущающий" фактор общественной жизни, который может привести к самым невероятным результатам и к самым неожиданным поворотам истории.

Приведенное утверждение освобождает нас от фатализма в понимании деятельности людей, но не означает отрицания существования объективных, не зависящих от воли людей законов этой деятельности. Прежде всего заметим, что "принцип неопределенности" результатов человеческой деятельности касается в первую очередь реальных событий человеческой истории, творимых конкретными людьми в определенных обстоятельствах места и времени. Любые события - революции, войны и пр., ставшие результатами совместной деятельности людей, обладают объективной логикой своего осуществления. "На войне, как на войне" - говорят люди, заранее смиряясь с теми тяжелыми и неприятными вещами, которые придется делать, чтобы избежать физического уничтожения или порабощения. Проигранную войну нельзя выиграть, говорим мы, признавая тем самым предопределенность результатов человеческой деятельности, коль скоро событие вступило в фазу своей неотвратимости, стало неизбежным.

Теория может лишь предложить набор более или менее вероятных вариантов, "сценариев" реального развития событий. Она может и должна указать варианты, которые в наибольшей степени соответствуют объективным потребностям действующих людей, отличив их от вариантов самоубийственных, противоречащих объективным законам достижения желаемого. И все же она не в состоянии однозначно определить, какой из всех возможных сценариев будет реализован на практике. (Так, по утверждению многих историков, институт рабовладения в его античной форме, столь повлиявший на весь ход дальнейшей истории человечества, возникнув и утвердившись, развивался по "неотвратимым" объективным законам - чего нельзя сказать о самом факте его возникновения, которое определилось стечением многих обстоятельств, отнюдь не обладавших неотвратимостью солнечного затмения.) Предопределенность возможна лишь в сфере объективно невозможного (так, без малейшего риска ошибиться, можно предсказать, что России не удастся в ближайшие три года догнать и перегнать Америку по уровню жизни).

Более того, неопределенна история человечества в целом, поскольку до самого последнего момента зависит от трезвости политиков, и человеческое "право на ошибку" может привести человеческую историю к досрочному завершению.

И тем не менее мы не согласны, что субстанциальной первоосновой общественных отношений является сознание, по собственному усмотрению создающее и меняющее типы экономической, социальной или политической организации. Нельзя, например, счи-

тать - как это делает Питирим Сорокин, - что возникновение ремесленников и торговцев, помещиков и крепостных (слава богу, что не мужчин и женщин!) было прямым и непосредственным следствием принятия обществом тех или иных юридических норм, правовых установлений. Как и во всех других случаях, первопричиной здесь является не сознание, а потребности действующих субъектов и исторически конкретная система их интересов, через которую проявляются эти потребности.

Факт, что многие социальные группы, именуемые в социологии историческими общностями людей, складываются сугубо стихийным образом, без участия сознания, планирующего и программирующего этот процесс, - как это происходит в случае с генезисом разнообразных организаций. К примеру, вполне ситихийно возникают классы, существовавшие тысячелетия до того, как их существование было зафиксировано сознанием, государство же, как утверждал Ф. Энгельс, "изобретается" людьми.

Характерно, что Питирим Сорокин частично учитывает это обстоятельство, различая реальные и "как бы организованные" группы, о чем уже говорилось выше. Рассматривая в качестве последних групп крепостных крестьян, с одной стороны, и помещиков - с другой, он признает, что "большинство членов каждой из этих групп, особенно крепостных, может не находиться в сколь-нибудь близком взаимодействии друг с другом, может не знать о существовании друг друга, может не иметь единого руководства. И все же благодаря объективно навязанным условиям все крепостные вынуждены думать и действовать как крепостные, страдать каждый от тех же условий, иметь тех же угнетающих господ и стремиться к освобождению от угнетения" [22].

Но какова же причина, которая соединяет не связанные целенаправленным взаимодействием людей? Ответ, предлагаемый Сорокиным, чрезвычайно прост: "Приняв закон, который предоставляет существенные привилегии одной части населения и навязывает серьезное лишение прав, к примеру крепостное право, другой его части, мы создаем группы помещиков и, крепостных" [23]. Ни разделение труда, ни распределение собственности, не говоря уж о вызывающих их причинах, не упоминаются Сорокиным, который верен своему принципу: by passing a low... groups are created.

И все же людей объединяет прежде всего общность потребностей и выражающих их интересов, которая репрезентируется, а не создается общностью идей. Конечно, без устава и программы общество любителей хорового пения не сможет существовать, но все же в его основе лежит неистребимая потребность в эстетическом наслаждении, средством которого в данном случае оказывается пение.

Вторичность сознания может быть прослежена и в случае со структурами, возникновение которых не связано с исторической необходимостью. Так, олимпийское движение обязано своим возрожде-

нием фантазии, воле и энергии одного человека - Пьера де Кубертена, который подвижнически пронес эту идею через всю свою жизнь, привлек к ней внимание общественности. Казалось бы, лучшего примера для подтверждения справедливости сорокинских взглядов на генезис социокультурных суперсистем нельзя и желать. И все же реализация этой идеи оказалась возможной лишь потому, что она

соответствовала потребностям людей, без чего ее ждала бы участь тысяч других нереализованных проектов.

Точно так же любое политическое объединение может быть сколь-нибудь прочным лишь в том случае, если людей сводят вместе не модные лозунги, а общие интересы. Ход истории показывает, что самые серьезные разногласия преодолимы, если у людей сохраняются общие потребности, удовлетворение которых требует совместных действий. Так, феодальный крестьянин мог ненавидеть своего господина, но он нуждался в нем для защиты от внешних врагов.

Напротив, самое трогательное согласие не может быть долговечным при отсутствии общих интересов и тем более их враждебности. Конечно, можно предположить, что волки и овцы вдохновились общей идеей и заключили союз: но он просуществует ровно столько, сколько потребуется волкам, чтобы проголодаться и съесть своих компаньонов. Идея, как справедливо отмечал Маркс, всегда посрамляла себя, когда отрывалась от интереса. Опыт многих политических движений России - подтверждает вывод, сделанный им при анализе французской революции, которая не имела успеха, потому что "для самой многочисленной части массы... принцип революции не был ее действительным интересом... а был только "идеей", следовательно, только предметом временного энтузиазма и только кажущегося подъема" [24].

§ 3. ИЕРАРХИЯ ПОТРЕБНОСТЕЙ -АЛЬТЕРНАТИВНЫЕ ПОДХОДЫ

Отстаивая идею потребностной детерминации человеческого сознания, мы старались подчеркнуть, что это не означает, что люди подобны механизмам, автоматам, все действия которых заранее запрограммированы не ими выбранными и не от их воли зависящими потребностями. "Предписанность" последних отнюдь не лишает людей присущей им "свободы воли", которая проявляется в способности "ранжировать" свои потребности в соответствии со сложившейся шкалой ценностных предпочтений. Каждый человек субстанциально свободен в выборе своих жизненных приоритетов, способен сознательно выстраивать образ своей жизни. Даже такие бесправные люди как рабы способны выбирать - покорно следовать своей судьбе или восстать.

И все же, если ученые и не могут предсказать как поведет себя конкретный человек в конкретном положении, они могут уверенно утверждать, как поведет себя большинство людей в подобной ситуации, поскольку в системе человеческих потребностей существуют устойчивые объективные связи, что проявляется как некий статистический закон, действующий на уровне коллективного поведения людей.

Беда лишь в том, что разные ученые предлагают разное понимание структуры иерархической зависимости как человеческих потребностей, так и соответствующих им форм деятельности - сопоставим еще раз взгляды К. Маркса и П. Сорокина.

Идея иерархичности структуры потребностей общественного человека является краеугольным камнем материалистического понимания истории. Исходное положение этой доктрины - идея первичности материальных потребностей вообще перед идеальными факторами любой человеческой деятельности. Она конкретизируется Марксом при рассмотрении различных типов человеческих потребностей и соответствующих им форм деятельности.

Первым шагом такой конкретизации становится идея доминирующей роли практических потребностей и специализированной практической деятельности людей перед духовными потребностями и удовлетворяющими их формами специализированной духовной деятельности [25].

Маркс убежден в том, что человеческая деятельность разделяется на две формы - целенаправленное изменение мира и целенаправленное изменение представлений о мире, отражающих и моделирующих его. Первая форма деятельности характеризуется им как практика, такой "метатип" деятельности, к которому можно отнести три (из четырех) типа необходимой совместной деятельности людей. Речь идет конкретно о материальном производстве, организационной деятельности людей и процессах производства непосредственной человеческой жизни - короче, о тех формах деятельности, продукты которых отличны от явлений человеческого сознания (вещи, организационные связи и люди, нередуцируемые к своему сознанию). Вторая форма человеческой деятельности, также представляющая "метатип", состоит в производстве объективированной, опредмеченной информации о мире [26].

Из этих двух форм именно практическая деятельность, по Марксу, определяет духовную (называемую иногда "теоретической" - в гётевском понимании теории), подчиняет ее своим целям и задачам. "Общественная жизнь, - утверждает Маркс, - является по существу практической. Все мистерии, которые уводят теорию в мистицизм, находят свое рациональное разрешение в человеческой практике и в понимании этой практики" [27].

Это не означает, конечно, что общество должно, скажем, заниматься материальным производством, но может прожить, не занимаясь производством знаний. В условиях целенаправленной деятельности людей специализированная выработка информации является внутренним условием преобразования мира. В этом плане все виды производства - и практические, и духовные - необходимы для существования общественного целого. Однако мера этой необходимости для Маркса неодинакова. Признавая всю важность духовной деятельности по производству научных знаний, художественных образов, юридических норм и даже религиозных догматов, Маркс тем не менее ставит ее в подчинение практической деятельности по непосредственному изменению мира - естественной и социальной среды существования людей. Он убежден, что практическая борьба за существование, физическое выживание в природном и социокультурном мирах, требующая его переделки, а не абстрактного созерцания, всегда составляла и составляет приоритетную задачу общественной жизни.

Понятно, что Питирим Сорокин придерживается принципиально иного взгляда. Конституирующая роль идеального, по его убеждению, проявляется не только в определяющем воздействии духовных значений на любую деятельность людей, но и в первенстве специализированных форм духовного производства перед формами социальной практики - первенстве, имеющем не только функциональное, но и структурное выражение.

В самом деле, основными подсистемами общества у Сорокина оказываются не институционализированные типы деятельности, а структуры человеческой культуры, объективирующие важнейшие духовные ценности существования: Истину, Добро, Красоту, Справедливость. Конкретно такими подсистемами являются наука, религия, искусство, этика (распадающаяся на мораль и право), а также служебная подсистема языка. Все прочие общественные образования рассматриваются как несамостоятельные и производные. Это касается и материального производства, и сферы социального управления, которые рассматриваются Сорокиным как производные, "композитивные" образования культурной подсистемы права.

Рассматривая практическое как "прикладную функцию" духовного, Сорокин видит в обществе два типа зависимостей. Первый из них - отношения взаимной координации между важнейшими системами культуры, в рамках которых наука, религия, искусство,

мораль, право взаимно воздействуют друг на друга, образуя целостные типы мировоззрения, в которых представления о добре, истине, красоте, справедливости органически связаны друг с -другом. Второй тип - отношения субординации между доминирующим типом мировоззрения и характером практической жизни людей, от материального производства до человеческого быта.

399

В истории человечества, по убеждению Сорокина, существуют, попеременно сменяя друг друга, два основных вида мировоззрения - "духовный" и "чувственный", каждому из которых соответствует свой тип общественного устройства ("социокультурная суперсистема"). Люди, которые живут в обществах первого типа, исходят из убеждения, что окружающая их реальность имеет духовное, божественное происхождение. Смысл своего существования они видят в подчинении божественному абсолюту, с презрением или снисхождением относясь ко всему мирскому, преходящему. Поэтому материальное производство в таких обществах обеспечивает лишь необходимый минимум жизненных средств и не имеет тенденции к постоянному развитию. Основным объектом воздействия люди считают не природу, а человеческую душу, которая должна стремиться к слиянию с Богом. Соответственно, в познании доминирует внутренний духовно-мистический опыт, а эмпирическая наука и рассудочное мышление имеют подчиненное значение. Поведение людей основано на абсолютных принципах божественной морали, господствующих над прагматизмом, утилитаризмом, договорными принципами. Альтруизм рассматривается как норма общественной жизни, отвергающая и подавляющая эгоизм. Искусство основано на воспевании духовной и отторжении плотской красоты и т.д.

Прямо противоположные характеристики свойственны обществам второго типа, основанным на материалистическом восприятии мира, акцентирующим чувственные стороны человеческого бытия, доминируют здесь не духовные, а "телесные" потребности в богатстве и комфорте, адаптивное воздействие направлено на природу, что ведет к гипертрофии материального производства и т.д.

Историческое развитие человечества Сорокин рассматривает как постоянную циклическую смену этих двух социокультурных суперсистем, в промежутках между которыми устанавливается краткосрочный идеалистический тип культуры, пытающийся соединить ценности той и другой. К примеру, в европейской цивилизации "духовное" мировоззрение господствовало в Древней Греции с VIII по конец VI в. до н.э. Последовательно пройдя через свои внутренние стадии, эта суперсистема сменилась "идеалистической", господствовавшей в V и до середины IV в. до н.э. ("Золотой век Афин"). Со второй половины IV в. до н.э. и до V в. н.э. господствовало "чувственное" мировоззрение (классическим воплощением которой Сорокин считает историю Древнего Рима). На этом кончился один виток истории: Европа вернулась к "духовности" (средневековое господство церкви). С XIII по XV в. существовала "идеалистическая" суперсистема (эпоха Ренессанса), а начиная с XV в. доминирует "чувственная" суперсистема, которая прошла все стадии своего развития и со второго десятилетия XX в. вступила в полосу упадка. В настоящий момент, по мнению Сорокина, человечество стоит на пороге новой великой трансформации, которую он видит в переходе от "подчинения и контроля природы к контролю человека над амим собой".

400

Причины постоянной исторической смены суперсистем Сорокин также ищет в духовной жизни людей, в неспособности человеческого сознания найти истинный баланс ценностей существования, который бы обеспечил гармоничное развитие общества. И "духовность", и "чувственность" доводят до крайности важные аспекты жизни людей, открывая дорогу противоположной крайности, тем самым история уподобляется оркестру, который обречен исполнять одни и те же мелодии в различной аранжировке.

Руководствуясь подобными представлениями, Сорокин с порога отвергает Марксов принцип примата практического над духовным. Эта идея, считает он, могла зародиться лишь в чувственной культуре. Опровергая Маркса, Сорокин начинает с

обвинений своего оппонента... в отступлении от принципов диалектики. Он замечает, что согласно философии марксизма - диалектическому материализму - развитие сложных системных объектов есть процесс саморазвития, вызванный действием внутренних противоречий. Однако социальная философия марксизма грубо нарушает этот принцип "имманентности" развития, рассматривая движение сложнейших форм человеческой духовности как следствие внешних по отношению к ним изменений социальной практики.

В работах Маркса действительно встречаются излишне жесткие формулировки о первенстве практического над духовным. Например, положение о том, что "даже туманные образования в мозгу людей и те являются необходимыми продуктами, своего рода испарениями их материального жизненного процесса, который может быть установлен эмпирически и который связан с материальными предпосылками. Таким образом, мораль, религия, метафизика и прочие виды идеологии и соответствующие им формы сознания утрачивают видимость самостоятельности. У них нет истории, у них нет развития; люди, развивающие свое материальное производство и свое материальное общение, изменяют вместе с этой своей деятельностью также свое мышление и продукты своего мышления" [28].

Однако у нас есть все основания утверждать, что принцип функционального первенства практики отнюдь не является покушением на самостоятельность человеческого духа. Автономия духовных форм деятельности, их несводимость к практике не вызывает у нас никакого сомнения: настоящего ученого ведет прежде всего "инстинкт истины", а настоящего художника - стремление постичь и передать прекрасное. Но все это, к сожалению, не избавляет человеческий дух от экспансионистских притязаний практики.

Реальная структурно-функциональная и динамическая автономия духовной деятельности людей не означает ее полноценного суверенитета. И мы считаем, что наша версия принципа приоритета

практики не означает подмены имманентной модели развития его экстернальной моделью как результата внешних толчков.

В действительности при правильной интерпретации проблемы приоритет практического в истории необходимо рассматривать как несомненную социальную закономерность и даже как закон-тенденцию.

На самом деле мы должны учитывать тот факт, что законы общества качественно отличаются от большинства законов природы тем, что редко выступают в качестве абсолютных "законов-предписаний". К примеру, закону всемирного тяготения, как мы знаем, обязательно подчиняется поведение всех известных нам материальных тел. Этот закон невозможно "обмануть", он не нарушается ни при каких условиях, ибо фиксирует норму необходимого, а не "допустимого" поведения физических систем. Социальный же закон выступает как "закон-ограничение". Люди могут игнорировать практические потребности, приносить их в жертву "идейным соображениям", но, поступая подобным образом, они с необходимостью обрекают себя на катаклизмы, стагнацию, разрушение в ближайшей или дальней исторической перспективе.

Мнение Сорокина, что человеческая история знала продолжительные многовековые этапы, когда духовные потребности людей всецело подчиняли себе потребности практической адаптации, не выдерживает критики.

Во всяком случае, во времена средневековья, на которые ссылается Сорокин, нормы, проповедовавшиеся Церковью, постоянно ею же самой и нарушались, Церковь вела борьбу за политическое господство и за увеличение своей собственности. Конечно, можно считать, что такая борьба была всецело подчинена высшим духовным задачам, являлась необходимым средством их достижения. Однако многие и многие исторические факты заставляют нас предположить, что благодаря "греховной" (сиречь, практической) природе человека цели и средства нередко менялись местами - иногда незаметно для исторических персонажей, "обманывавших" себя по всем

законам фрейдизма, а иногда вполне осознанно, с откровенностью, доходившей до цинизма [29].

Практическая активность имеет конкретные формы. Формой практики, как уже отмечалось выше, является материальное производство, предполагающее целенаправленное воздействие человека на природу и созданные им компоненты техносферы. Но столь же практической является политическая и, шире, организационная деятельность, предполагающая -изменение человеком сложившейся системы реальных социальных связей, "форм общения людей", отличных от явлений человеческого сознания. Наконец, своеобразной.

402

формой практики является деятельность по производству непосредственной человеческой жизни - ее субъектных элементов, которые, будучи носителями сознания, не сводятся к нему, противостоят ему как реальное условие общественной жизни.

Согласно Марксу, в системе форм практической активности действует закон определяющей роли материального производства: характер политической деятельности людей, тип государства и политических партий, способы и формы воспроизводства человеческой жизни (в частности, наличие и характер семейных отношений) - все эти практические обстоятельства жизни ставятся в зависимость от способа производства вещей, исторически сложившегося в каждом конкретном обществе.

Возражения многих влиятельных теоретиков против этого тезиса Маркса сводятся к обвинениям в том, что он абсолютизировал отдельные тенденции в развитии современного ему общества. Очевидно, что этому суждению можно противопоставить обратное.

Так, Сорокин, согласен, что материальное производство - необходимое условие общественной жизни, но отказывается признавать его причиной социальных явлений. Однако ошибочно приписывать Марксу мнение о материальном производстве как о первичной и единственной необходимости. Это противоречит его концепции всеобщего производства, продуктом которого является общество во всей полноте своих жизненных функций [30]. Такое совокупное воспроизводство целостной общественной жизни возможно лишь при участии в нем всех видов общественного производства, ни один из которых не может рассматриваться как предварительное условие существования других видов.

Однако необходимость и взаимоположенность всех типов совместной деятельности людей не исключает, по Марксу, субординационных связей между ними, и материальное производство оказывает воздействие на развитие иных форм деятельности куда более прямое и непосредственное, чем полагает Питирим Сорокин.

Общество, которое перестанет производить знания, регулировать общественные отношения или должным образом воспитывать детей, несомненно, погибнет в более или менее близкой исторической перспективе. Но общество, которое перестанет производить продукты питания, погибнет немедленно, более того, погибнет не система, а погибнут сами люди, которые уже не смогут создать новую общественную форму взамен старой.

В силу этого обстоятельства все виды деятельности (а не только духовная) вынуждены подстраиваться под требования материального производства, служить средством его оптимизации, постоянного развития и совершенствования. Так, ни один политик не в состоянии контролировать ситуацию в обществе, в котором нарушена нормальная работа материального производства, являющаяся важнейшим гарантом политической стабильности. Именно поэтому

403

долгосрочной и приоритетной целью внутренней и внешней политики оказывается создание и поддержание необходимых условий такого производства, что понимает любое правительство, если это не правительство политических самоубийц.

Актуализированность потребности в продуктах материального производства, по убеждению Маркса, характеризует любые - и древние, и современные - общества [31]. Казалось бы, с ростом технического могущества людей проблема создания жизнеобеспечивающих продуктов и соответствующих средств их производства должна бы потерять свою актуальность. В самом деле, если бы древний земледелец увидел современный трактор, он пришел бы к выводу, что в обществе с такой техникой не существует проблемы "хлеба насущного". Однако мы знаем, что она не снята с повестки дня даже в самых благополучных странах, живущих в постоянном тревожном ожидании экономического спада.

Все дело в том, что рост технического могущества означает многократное увеличение "забот" материального производства, вынужденного создавать и воссоздавать такие средства труда, материалы, источники энергии, о существовании которых люди прошлого даже не подозревали. Кроме того, параллельно с техническим могуществом возрастают, расширяются и потребности людей, в результате чего "прожиточным минимумом" становится то, что раньше казалось пределом изобилия.

Подобное возрастание потребностей Маркс квалифицирует как объективный, независящий от воли людей закон истории, определяющий развитие общественных форм и их смену. В самой "родовой природе" человека заложено стремление к максимально полному удовлетворению потребностей - стремление, столь же непреодолимое, как и потребность есть, пить или одеваться. Но люди устроены так, что предел их желаний недостижим. Они хотят все большего и все лучшего, превосходящего то, что может обеспечить им наличный уровень развития производства. При этом человек, по словам Э. Фромма, стремится не только "иметь", но и "быть" в этом мире, реализовывать и развивать присущие лишь ему запросы и склонности. Безгранична потребность человека в свободе, безгранично человеческое стремление к знаниям, а также стремление создавать и переживать прекрасное, совершенствовать способы социализации людей, охраны их здоровья и продления жизни. Все эти потребности могут быть удовлетворены лишь при условии постоянного прогресса производства, создания все более эффективных технологий, средств передвижения, связи и т.д. и т.п.

Таким образом, наличие и действие закона определяющей роли материального производства не вызывает сомнений, но важно помнить, что он действует по модели "закона-ограничения", упоминавшейся нами выше.

Это означает, что мы не должны абсолютизировать его роль и искать "главную причину" любых социальных и политических изменений в способе производства вещей. Иначе мы оказываемся бессильны, например, объяснить реальное историческое развитие азиатских (и не только азиатских) обществ, в которых бурные политические преобразования осуществлялись на фундаменте как бы застывшего, не меняющегося на протяжении веков способа производства. Но именно этот "производственный консерватизм" привел к тому, что общества азиатского типа (вовремя не изменившие, подобно Японии, систему своих приоритетов) уступили историческое первенство "индустриальному Западу", попали в орбиту его влияния и ныне существуют по модели "догоняющего развития".

Говоря о роли материального производства, мы подходим к вопросу об определяющей роли экономики, образующей, согласно Марксу, базис каждого общества.

§ 4. СУБОРДИНАЦИЯ ОБЩЕСТВЕННЫХ ОТНОШЕНИЙ

Критики Маркса стремятся доказать, что приоритетность экономических целей характерна лишь для одного типа общества - рыночного капиталистического хозяйства - создавшего особый тип человека - "хомо экономикус", который считает деньги высшей ценностью, мерилом жизненного успеха, приносит им в жертву ценности любви, дружбы, человеческую порядочность и т.д. [32] Подобная психология, как полагают критики, не свойственна другим обществам, в которых экономический расчет как стимул поведения может существенно уступать ценностям родства, престижа, власти, религии и пр.

Приоритет экономических целей, действительно, не имеет универсального характера в истории. Он отсутствует в первобытных обществах, обладавших так называемой "престижной экономикой", где высшей жизненной ценностью считался социальный престиж, а способом его обретения была раздача имущества - вещей и пиши ("потлач"); при этом "семья предпочитала голодать, чем использовать продукты, запасенные для потлача") [33].

Однако это обстоятельство едва ли служит опровержением "экономического детерминизма" Маркса, так как определяющую роль экономики он связывает не с идейными мотивами человеческого поведения, а с особой ролью безличных организационных структур распределения в жизни отдельных людей и социальных групп, образующих общество. Именно детерминационное воздействие экономических отношений на процесс общественного производства, на социальный, политический и духовный уклады общественной жизни людей, а вовсе не доминанту ценностного "отношение к собственности" (в его сорокинском понимании) всячески подчеркивает Маркс.

405

Прежде всего, полагает он, экономические отношения оказывают важнейшее воздействие на процессы материального производства. Это воздействие реализуется в рамках закона, названного последователями Маркса "законом соответствия производственных отношений характеру и уровню развития производительных сил".

Критикуя эту идею, многие теоретики обвиняли Маркса в "деперсонифицикации" человеческой истории, превращении ее в поле битвы каких-то безличных "сил и отношений", действующих за спиной реального человека и превращающих его в безвольную марионетку. В действительности и производительные силы, и производственные отношения, по Марксу, безличны лишь в том смысле, что отвлекаются от "биографически конкретных" людей, но вовсе не от людей вообще как единственных субъектов истории. Последние, как полагает Маркс, сами делают свою историю, но не по капризу воли, а в соответствии с объективными законами своей деятельности. В этом смысле вся диалектика "производительных сил и производственных отношений" представляет собой не что иное, как механизм связи между производством, осуществляемым людьми, и распределением произведенного, осуществляемым ими же.

С одной стороны, упомянутый закон устанавливает реальную зависимость отношений распределения от развития средств производства и профессионального разделения труда, о чем уже писалось выше. С другой стороны, "закон соответствия" устанавливает зависимость процесса развития производства от экономических отношений. Дело в том, что именно эти отношения, опосредствуя связь между производством и индивидуальным потреблением, создают ближайшие стимулы производственной деятельности или, напротив, убивают их (так как трудно ожидать, чтобы человек, не получающий должного вознаграждения за свой труд, продолжал тем не менее производительно работать, совершенствовать систему производства).

Подобную связь производства и распределения можно проиллюстрировать на множестве исторических примеров. Так, мы знаем, что на самых ранних этапах человеческой истории в родовых коллективах существовали так называемые разборные отношения: любой член коллектива в силу самой принадлежности к нему имел право на равную со всеми долю продукта, независимо от меры личного участия в его создании. Очевидно, что подобный характер отношений диктовался неразвитостью производства, продукт которого был почти целиком жизнеобеспечивающим, т.е. потреблялся "без остатка". В этих условиях коллектив не имел ни малейшей возможности поощрять самых умелых и ловких работников, ибо съеденная ими "премия" означала бы голодную смерть кого-нибудь из "отстающих". Именно эта "реальность выживания" нахо-

406

дила свое выражение в коллективном сознании первобытности (а не наоборот, как считает, П. Сорокин, рассматривающий реальную экономику как инобытие культурных систем права и морали).

С усовершенствованием "производительных сил" на смену "разборным отношениям" пришло "распределение по труду", поощряющее "хорошую работу" и создающее стимулы к реальному совершенствованию производства. В результате участники коллективных охот со временем начали метить стрелы, и копья, так как самый умелый или удачливый из них уже мог рассчитывать на дополнительное вознаграждение. Та же логика истории в дальнейшем привела к возникновению частной собственности на средства производства, создавшей мощные стимулы к его совершенствованию в условиях, когда совместный труд перестал быть общественно необходимым.

Примером действия Марксова закона "соответствия производственных сил и производственных отношений" может служить и недавняя экономическая ситуация в нашей стране, где была предпринята попытка создать коммунистическую экономику. Маркс связывал последнюю с реальным обобществлением средств труда и соответствующей ликвидацией частной собственности на средства производства. Однако оказалось, что при современном технологическом уровне развития производства оно может быть эффективным лишь при условии рыночной регуляции, для чего необходима экономическая обособленность производителей. Может быть, в будущем принципиально иные средства труда (создание которых прогнозировал, в частности, академик Легасов) сделают такую обособленность излишней и откроют путь к реальному обобществлению средств производства в масштабах всего общества. Очевидно лишь, что эта задача если и станет актуальной, то далеко не в ближайшее время.

Как бы то ни было, попытка обобществления средств производства в нашей стране кончилась их реальным огосударствлением, которое не решило и не могло решить задач ни "социалистического", ни "коммунистического" строительства. Государственная собственность на решающие средства производства - феномен, хорошо известный в истории человечества, составляющий суть так называемого "азиатского способа производства", который никому в голову не приходит считать "социалистическим". Доводя эксплуатацию трудящихся (т.е. неоплаченное присвоение их труда) до самых крайних степеней, системы "азиатского", или "политарного", типа отнюдь не исключают частной собственности, которая теряет лишь свой индивидуальный, парцеллярный характер, принимает форму совместной ассоциированной собственности социальных групп, распоряжающихся средствами производства отнюдь не только в общественных интересах.

407

В любом случае государственная собственность на средства производства, обеспечившая ценой огромных жертв начальную индустриализацию нашей страны, оказалась глубоко неэффективной в экономических условиях, связанных с возникновением технологически сложного производства. Очевидно, что в отличие от прокладки каналов или рубки леса развитие информационных технологий не может основываться на внеэкономическом принуждении к труду. В обществе с "ничейной" собственностью и с соответствующими ей уравнительными формами распределения убивалась всякая трудовая инициатива. Можно утверждать, что развал реального

социализма оказывается доказательством Марксовых идей: конфликт между производительными силами и неадекватными производственными отношениями становится причиной стагнации и даже разрушения общества.

Характерно, что влияние экономических отношений распределения, по Марксу, распространяется на общественную жизнь в целом. Экономический статус субъекта непосредственно связан с той долей общественного богатства, размером жизненных благ, которые ему достаются. Наличие или отсутствие собственности на средства производства определяет имущественное положение человека, а вместе с ним и качество пищи, которую он ест, комфортность дома, в котором он живет, уровень образования, которое он может дать своим детям, медицинское обслуживание, на которое он может рассчитывать, и прочие социальные характеристики.

Еще более важно то, что размер богатства, как полагает Маркс, прямо связан с той долей власти или неинституционального влияния, которыми владеет человек: экономическая зависимость, бедность означают зависимость политическую, сопряжены с бесправием или подчиненностью. И наоборот, богатство дает возможность распоряжаться чужой волей и чужими судьбами.

Наконец, связанные с экономикой особенности практической жизни людей воздействуют в конечном счете и на характер свойственного им мышления и чувствования. Стереотипы поведения, представления о приличном и неприличном, достойном и недостойном, эстетические пристрастия, общий тип культуры, по Марксу, разнятся у представителей различных слоев общества, имеющих разное отношение к собственности на средства производства.

Неудивительно, что именно экономику, характер производственно-экономических отношений собственности Маркс считал единственно возможной основой научной типологии истории, объясняющей существенные сходства и различия в образе жизни конкретных обществ и позволяющей классифицировать их, сводить в особые типы социальной организации (общественно-экономические формации). Именно в сфере экономики он обнаруживал главные причины и движущие силы исторического развития общества, с
ней связывал основные формы такого развития (революции или реформы).

408

Любопытно, что одним из первых теоретиков, поставивших под сомнение универсальность экономического детерминизма, стал Ф. Энгельс. Речь идет о созданной им концепции "производства и воспроизводства непосредственной жизни" в ответ на концепцию древнего общества, созданную Л.Г. Морганом, заслуга которого, по словам Энгельса, "состоит в том, что он открыл и восстановил в главных чертах... доисторическую основу нашей писаной истории и в родовых связях североамериканских индейцев нашел ключ к важнейшим, доселе неразрешимым загадкам древней греческой, римской и германской истории" [34].

В предисловии к первому изданию работы "Происхождение семьи, частной собственности и государства", вышедшей в 1884 г., Энгельс пишет: "Согласно материалистическому пониманию, определяющим моментом в истории является в конечном счете производство и воспроизводство непосредственной жизни. Но само оно, опять-таки, бывает двоякого рода. С одной стороны, производство средств к жизни, предметов питания, одежды, жилища и необходимых для этого орудий; с другой - производство самого человека, продолжение рода. Общественные порядки, при которых живут люди определенной исторической эпохи, обусловливаются обоими видами производства: ступенью развития, с одной стороны, труда, с другой - семьи. Чем меньше развит труд, чем более ограничено количество его продуктов, а следовательно, и богатство общества, тем сильнее проявляется доминирующее влияние на общественный строй уз родства. Между тем в рамках этого расчленения общества, основанного на узах родства, все больше и больше развивается производительность труда, а вместе с ней - частная собственность и обмен, различия в богатстве, возможность пользоваться чужой рабочей силой и тем самым основа классовых противоречий... Старое общество, покоящееся на родовых связях, взрывается в результате столкновения новообразовавшихся общественных классов;

его место заступает новое общество, организованное в государство... в котором семейный строй полностью подчинен отношениям собственности..." [35].

Мы видим, что определяющая роль экономики (которую Энгельс по уже рассмотренным нами причинам отождествляет с определяющей ролью материального производства, в котором зародились отношения собственности) распространяется им не на все типы организации общества. В первобытном обществе, как полагает Энгельс, определяющую роль играет иной вид общественного производства - производство человека и отношений родства. Попытка Энгельса объединить эти различные формы необходимой деятельности людей под общим названием "производство и воспроизводство непосредственной жизни" не отменит главного - признания того, что для боль-

409

шей части человеческой истории, длившейся почти 35 тысячелетий, определяющим оказывается не экономический, а демографический фактор.

Редколлегия второго тома избранных произведений Маркса и Энгельса, вышедших в Москве в 1949 г., сочла такую постановку вопроса отступлением от принципов материалистического монизма и сопроводила работу Энгельса следующим примечанием: "Энгельс допускает здесь неточность, ставя рядом продолжение рода и производство средств к жизни в качестве причин, определяющих развитие общества и общественных порядков. В самой же работе "Происхождение семьи, частной собственности и государства" Энгельс показывает на анализе конкретного материала, что способ материального производства является главным фактором, обусловливающим развитие общества и общественных порядков" [36].

Однако еще задолго до этого вопрос о возможной "ошибке Энгельса" стал предметом специальной полемики Ленина с Н.К. Михайловским, который рассматривал нововведения Энгельса как приспособление "экономических материалистов" к реалиям истории: "Так как в доисторические времена не было борьбы классов, то они внесли такую "поправку" к формуле материалистического понимания истории, что определяющим моментом наряду с производством материальных ценностей является производство самого человека, т.е. детопроизводство, играющее первенствующую роль в первобытную эпоху, когда труд по своей производительности был слишком еще не развит" [37].

Ленин не считал такую "поправку" отступлением от канонов марксизма. Пускай, пишет он, возражая Михайловскому, "детопроизводство - фактор неэкономический. Но где читали Вы у Маркса или Энгельса, чтобы они говорили непременно об экономическом материализме? Характеризуя свое миросозерцание, они называли его просто материализмом. Их основная идея... состояла в том, что общественные отношения делятся на материальные и идеологические. Последние представляют собой лишь надстройку над первыми, складывающимися помимо воли и сознания человека, как (результат) форма деятельности человека, направленной на поддержание его существования. Объяснение политико-юридических форм, говорит Маркс... надо искать в "материальных жизненных отношениях". Что же, уж не думает ли г. Михайловский, что отношения по детопроизводству принадлежат к отношениям идеологическим?" [38].

Последовательные сторонники "нововведений" Энгельса поставили под сомнение первичность экономических структур не только в первобытной, но и в других типах социальной организации - прежде всего в феодальном обществе, основанном, по их убеждению, на "праве меча", т.е. на институтах власти, функцией которой оказывается собственность.

410

Последовательные противники этих "нововведений", считавшие, что Энгельс действительно ошибся, причину ошибки увидели в несостоятельности многих идей Моргана, которым некритически следовал автор "Происхождения семьи, частной собственности и государства".

Как мы помним, в работе Моргана предложена некоторая гипотеза, призванная объяснить последовательную эволюцию организационных форм воспроизводства человека. При этом движение от промискуитета к кровнородственной семье, далее к семье пуналуальной (ставшей, по Моргану, основой рода) и парному браку фактически совпадает у него с перестройкой общества в целом, в котором производство человека еще не выделилось в самостоятельную сферу жизни. Приняв эту гипотезу, Энгельс вынужден был признать способность общества менять формы своей организации, сохраняя неизменным экономический фундамент родового коммунизма. Соответственно, источником изменения оказывались далекие от экономики факторы, и прежде всего последовательное ограничение круга лиц, находящихся в брачном сожительстве, что вызывалось, по Моргану, стремлением избежать вредных последствий инцеста.

Оценивая ныне эту концепцию, большинство ученых признают ее не соответствующей знаниям современной этнографии, которая не подтверждает существований кровнородственной и пуналуальной семьи, а считает изначальной формой организации общества род, связанный институтами дуально-родовой экзогамии. Что же касается эволюции родовой организации, то она, по мнению многих исследователей, вполне соответствует эволюции первобытной экономики (где главным фактором социальных изменений оказывается переход от "коммуналистических" отношений и распределения по потребностям к распределению по труду и, далее, к зарождению элементов частной собственности) [39].

В настоящий момент мы не будем оценивать степень адекватности подобных суждений, но хотели бы обратить внимание читателя на опасность абсолютизации роли экономики даже в тех обществах, в которых она действительно велика.

Начнем с вопроса о связи между экономикой и образом жизни социальных субъектов, являющихся носителями экономических отношений. Как мы помним, именно с экономикой Маркс связывал важнейшую, по его мнению, форму социальной дифференциации - выделение классов. Неудивительно, что оппозиция принципу экономического детерминизма Маркса часто проявляется как критика теории социальных классов, в которой их существование в истории или вовсе отрицается, или признается лишь в отношении индустриальных доинформационных форм капитализма.

Мы уже высказывали свое несогласие с подобной точкой зрения. Конечно, формы классовой организации общества и способы взаи-

модействия классов ныне существенно изменились, что связано с изменением характера детерминационных импульсов, идущих от производственно-экономических отношений собственности к социальному (в узком смысле слова) укладу общественной жизни. Существенно изменилась сама "география" классов вследствие сложнейших процессов структурной "диффузии" производственно-экономических отношений. Ныне собственность на средства производства становится основанием классовой дифференциации в тех сферах общественного производства, которые ранее были свободны от институционального влияния "производственных отношений". Эти процессы приводят к тому, что классовые структуры современного общества выходят за рамки материального производства (роль которого в совокупной жизнедеятельности людей окончательно обособляется от роли экономики как системы распределительных отношений, существующей не только в сфере производства вещей).

Нарушается и существовавшая некогда однозначная зависимость между экономическими отношениями собственности и отношениями, которые складываются в сфере производства непосредственной человеческой жизни. Во времена, когда писался "Капитал", всякий непредубежденный человек видел несомненную зависимость между наличием у людей собственности на разнообразные средства производства - землю, станки и даже дома, сдаваемые внаем, - и образом их повседневной жизни, способом самовоспроизводства человека. Никого не удивлял тот факт, что в отличие от хозяев, имевших благоустроенные особняки, фабричные рабочие ютились в общежитиях казарменного типа, в условиях стесненности и антисанитарии. На стол в хозяйском

особняке подавались блюда, неизвестные рабочим. Естественен был разрыв в уровне образования, медицинского обслуживания, характере отдыха и развлечений и т.д. и т.п. Все различия такого типа проистекали из различия в уровне доходов, а сам этот уровень напрямую зависел от статуса субъекта в производственно-экономических отношениях собственности, владения или невладения разнообразными средствами производства.

С тех пор ситуация существенно изменилась. Отсутствие собственности на средства производства уже не означает автоматически бедности, низкого качества жизни, угнетенного положения - того, что влекло за собой классовую ненависть к работодателям - организаторам производства, стремление свергнуть их революционным путем и пр. Ныне происходит "конвергенция" классовых различий, сглаживание противоположностей.

Этому способствует логика развития рыночной экономики, которая объективно снижает степень "классового эгоизма": в обществе массового потребления условием экономического успеха предпринимателей становится наличие стабильного платежеспособного спроса у самых широких слоев населения. Кроме того, технологическое усложнение производства ведет к объективному росту ры-

ночной стоимости рабочей силы, особенно в "нематериальных" сферах производственной деятельности, требующих высокой, порой уникальной, квалификации. Важную роль в предотвращении разрушительных антагонизмов начинает играть государство путем регуляции доходов, введения фактически "социалистических" форм распределения при вполне капиталистическом способе производства. В результате в современных "постиндустриальных" странах появилась достаточно многочисленная группа работников наемного труда, которая получает доходы, сопоставимые с доходами "нормального" капиталиста (менеджеры больших компаний, знаменитые спортсмены, артисты, врачи и др.).

Очевидно, что в этих условиях владение или невладение средствами производства во многом становится вопросом сознательного выбора человека, его склонностей, желания или нежелания брать на себя вместе с собственностью на средства производства функции его организатора со всеми вытекающими отсюда обязанностями и опасностями (недаром язвенную болезнь называют в США "болезнью предпринимателей").

Итак, мы видим, что современная история, нарушив однозначную связь между собственностью на средства производства и благосостоянием людей, их имущественным статусом, существенно корректирует Марксову идею зависимости между "базисом" общества и социальным укладом общественной жизни. Мы не можем более напрямую выводить образ жизни людей, способ их самовоспроизводства из положения в системе производственно-экономических отношений.

Изменилась и зависимость между экономическим и политическим укладами общественной жизни. Статус субъекта в системе отношений властвования, его возможности влиять на политические решения более не зависят напрямую от его производственно-экономического статуса и имущественного положения.

Кроме того, выяснилось, что понимание власти как производной функции собственности мешает осмыслить некоторые исторические реалии, например генезис, функционирование и развитие "политарных" обществ, в которых источником сословно-классового расслоения изначально явилось не разделение собственности, а разделение власти. Именно дифференциация власти, возникшая в процессе общественного разделения труда, различие той роли, которую играли в общественной жизни рядовые общинники и разросшийся штат "управленцев", привели впоследствии к непропорциональному распределению некогда общественной собственности. Привилегии власть имущих, которые вначале ограничивались своекорыстным использованием общественного достояния, перераспределением в свою пользу совместно создаваемых продуктов труда, постепенно переросли в частное владение его средствами, прежде всего землей, ранее принадлежавшей общине.

Конечно, не следует забывать, что само разделение общественного труда, создавшее институт профессиональной, "публичной" власти, во многом стимулировалось экономическими потребностями общества, стремлением к наиболее рациональной организации общественной жизни с целью максимального увеличения количества производимых благ. Но это не значит, что мы должны абсолютизировать роль экономики, забывать и тем более отрицать существование таких обществ, в которых "власть" предшествовала "богатству", а не "богатство" "власти", в которых правящие "приватизировали" общее имущество, а не разбогатевшие - некогда общую, принадлежавшую всем власть. Именно такая модель, как известно, реализовалась в советском обществе, в котором, как правило, доступ к власти (партийной и государственной) открывал путь к неправедному богатству, а не наоборот.

Наконец, весьма серьезной ошибкой является абсолютизация связи между экономическим и духовным укладами общественной жизни, убеждение в том, что способ мышления и чувствования людей непосредственно и однозначно выводится из присущего им производственно-экономического статуса.

Именно эта идея вызывает наиболее острую критику марксизма со стороны многих авторитетных теоретиков. Так, известный английский историк и философ истории Арнольд Тойнби, опровергая идею примата экономики над духовностью, полагал, что она не просто ошибочна научно, но и "отвратительна с позиций нравственного чувства". Знаменитый немецкий социолог Макс Вебер, доказывая детерминированность экономического духовным, стремился дать Марксу бой на "его собственной территории" - показать то огромное влияние, которое оказала на процесс становления капитализма этика протестантизма с присущим ему культом труда и экономической рациональности [40].

Специальные аргументы против марксизма приводил Питирим Сорокин, обративший внимание на отсутствие видимой корреляции между экономикой и духовным состоянием реальных обществ. В качестве одного из примеров он ссылался на Россию XIX в., в которой экономическая отсталость сочеталась с уровнем духовного развития, превосходившим уровень передовой Европы, особенно в области литературного творчества.

Далеко не все аргументы противников Маркса можно признать состоятельными. Действительно, то, о чем говорит Сорокин, скорее доказывает, чем опровергает идею определяющего воздействия экономики на духовность. Ведь в случае феномена русской литературы проявляется особая форма экономической детерминации, "компенсаторного" типа: именно неразвитость экономики, экономические диспропорции и лишения породили ту "сумму" человеческого горя, которая повлияла на творчество русских гениев, придала ему особую глубину, высокую гуманность, пафос борьбы за достоинство "унижен-

ных и оскорбленных" людей. Следует лишь учесть, что воздействие экономики в этом и в других случаях осуществлялось не "напрямую", а в опосредствованной, "резонансной" форме: экономические импульсы достигали сфер человеческого духа, отразившись предварительно в множестве промежуточных факторов социального и политического плана.

Напомним, что основоположники марксизма признавали факт обратной связи духовности и экономического базиса. Однако они подчеркивали главным образом силу и масштаб влияния экономических отношений и интересов на "сиюминутные", "текущие" состояния общественного сознания, конкретное содержание конкретных концепций, стилей и доктрин. Осталось недооцененным не менее сильное воздействие, которое оказывает на экономическую активность людей сложившегося типа культуры - стереотипов мышления и чувствования, представляющих собой устойчивый "информационный код" поведения, передаваемый от поколения к поколению и сохраняемый, как и в случае с биологией, в меняющихся условиях среды.

Конечно, такие стереотипы поведения - константы этнопсихологии, выражающиеся в национальном характере, особенности религиозного менталитета и пр., - не "сваливаются с неба". В каждом конкретном случае они складываются "естественноисторическим путем", под воздействием наличных - и прежде всего экономических - реалий жизни. Чтобы убедиться в этом, достаточно внимательно прочитать Библию или другие сакральные тексты, в которых в значительной мере отразились особенности повседневной жизни создавших их народов.

Сложившиеся, укоренившиеся в общественном сознании стереотипы менталитета, мышления и чувствования существенно влияют на характер практического поведения многих поколений людей, выступая для них как непреложная, принудительная данность. История полна примеров мощнейшего влияния ментальных стереотипов, способных даже (как показывает история еврейского народа) сохранять потенциальную социокультурную идентичность общества в условиях отсутствия реальной экономической, политической, территориальной интеграции его членов. Велико число примеров, показывающих сильнейшее воздействие духовного уклада на генезис и функционирование экономических отношений между людьми (показательно, в частности, влияние ислама на становление капиталистических отношений в мусульманских странах, о чем писали многие востоковеды). Таким образом, сегодня модель Маркса оказывается недостаточной для того, чтобы объяснить "без остатка" реальную человеческую историю во всей ее колоссальной сложности.

В самом деле, почему в Японии XVIII в. и в Японии XX в. - при всем различии экономических условий жизни людей - воспроизводятся одни и те же или очень схожие друг с другом стереотипы

поведения, которые проявляются и в конкурентной борьбе, и в семейных отношениях, и в отношениях между начальником и подчиненным, и в способах отдыха и развлечения и т.д.? Откуда берутся многочисленные социокультурные сходства (в том числе и экономические), которые позволяют нам сводить людей, живших в разное время, по-разному зарабатывавших себе на жизнь, в единую типологическую группу, именуемую "японцы"? Почему отечественные историки, рассуждая о перспективах современной России, считают необходимым обращаться к эпохе Смутного времени, реформам Петра Великого, Александра II, Петра Столыпина? Руководит ли учеными лишь тщеславное стремление блеснуть эрудицией или же они всерьез надеются извлечь из прошлого России некоторые универсальные, повторяющиеся из эпохи к эпохе инварианты национального поведения, независящие от экономической конъюнктуры, от того, какое, если перефразировать Б. Пастернака, у нас экономическое "тысячелетие на дворе"?

Существование инвариантов образа жизни, за которыми стоят исторически укорененные, традиционные способы мышления и чувствования, - несомненный факт истории. Важно подчеркнуть, что такие социокультурные сходства характеризуют не только отдельную страну или народ, взятые на разных этапах своей истории. В действительности, самые существенные сходства менталитета, которые порождают сходные формы поведения в быту, политике, образовании, материальном производстве, могут быть обнаружены у народов разных стран.

При этом сходные по образу жизни страны совсем не обязательно объединены общностью национального происхождения, едиными этническими корнями - как это имеет место в случае с Египтом, Сирией, Ираком и другими странами, образующими единую арабскую цивилизацию, или же суверенными государствами Латинской Америки, несущими общие признаки испанского происхождения. Существенные сходства в образе жизни, не связанные непосредственно с экономикой, могут возникать между этнически разнородными странами, которые образуют тем не менее целостные в культурологическом плане регионы истории. Таков, к примеру, мусульманский Восток, населенный разными народами, находящимися на разных уровнях экономического развития, которых, однако, объединяет единая религия, общность исторических судеб, интенсивные культурные обмены и т.д. и т.п. Такова западноевропейская цивилизация, в которой несомненные различия между немцами, французами и англичанами теряются, отступают на второй план, когда мы сравниваем

этих носителей европейской культуры с народами, принадлежащими иным регионам человеческой истории.

Интересна теория известного английского историка А. Тойнби, который рассматривает человечество как совокупность отдельных

цивилизаций, которые объединяют страны и народы, связанные общей ментальностью, устойчивыми стереотипами мышления и чувствования. Важнейшую основу духовной консолидации цивилизаций Тойнби усматривает в характере религиозных верований, полагая, что каждая более или менее выделенная конфессия (католическая, протестантская, православная - разновидности христианства, ислам в различных его направлениях - иудаизм, буддизм, индуизм и т.д.) создает свой собственный уникальный образ жизни, легко отличимый от других.

Типологическая схема Тойнби подвергалась и подвергается серьезной критике со стороны многих историков и социологов. Ученые отмечают приблизительность ее фактической базы; не случайно Тойнби в разные периоды своего творчества существенно варьировал число выделяемых цивилизаций (от 21 до 8). Резкой критике подвергалась "излишняя религиозность" ученого, фактически допускающего прямую интервенцию в историю со стороны Божьей воли: цивилизации, по Тойнби, возникают как "ответ" людей (точнее, их творческого меньшинства) на разнообразные "вызовы", бросаемые внешними силами, за которыми в конечном счете стоит Божественное провидение. Не менее острой критике подвергалось стремление Тойнби "локализовать" цивилизации, замкнуть их в себе, подчеркнуть момент уникальности, обособленности друг от друга, из-за которой цивилизации развиваются и умирают, не оставляя прямых "душеприказчиков". Этот мотив весьма силен у Тойнби, хотя в отличие от своего предшественника О. Шпенглера, создавшего иной вариант теории "локальных цивилизаций", английский историк не отрицает существования общих межцивилизационных факторов развития, главнейшими из которых считает волю единого Бога и единообразие человеческой природы. Более того, Тойнби допускает возможность грядущего слияния цивилизаций, связывая ее с возможной интеграцией религий.

Конкретные ошибки, допускаемые Тойнби, не ставят под сомнение саму необходимость такого подхода, при котором выделяются особые пространственно-временные фрагменты человеческой истории - цивилизации, в которых страны и народы объединены на основе существенных общих черт культуры. Такая культурологическая типология вполне научна - в той мере, в какой она раскрывает реальные, а не измышленные сходства в образе жизни людей.

При этом она вполне совместима с учением Маркса об экономических формациях, дополняет и обогащает его, открывая те грани исторического процесса, которые остаются за пределами экономического взгляда на историю.

На этом мы завершаем социально-философское рассмотрение общества.

1 Важно лишь избегать вульгарного понимания функциональной полезности как исключительно практической пользы. Так, представляющиеся дисфункциональными символические (например, сохранение монархии в Англии) или ритуальные (например, преклонение колена и целование знамени) формы поведения в действительности обеспечивают социальную солидарность, сплоченность людей, позволяют, по словам крупного антрополога Б. Малиновского, "сохранить конформность поведения индивидов и стабильность группы".
2 Сорокин П. О так называемых факторах социальной эволюции // Сорокин П. Человек. Цивилизация. Общество. М., 1992. С. 522. Питирим Сорокин (1889- 1968) - до сих пор является единственным русским исследователем, безоговорочно причисленным к классикам мировой социологии. Будучи профессором социологии Петроградского университета, Сорокин был выслан из Советской России в 1922 г. и

эмигрировал в США, где стал деканом социологического факультета в престижнейшем Гарвардском университете (об успехе его педагогической деятельности свидетельствует уже тот факт, что в числе его слушателей и учеников были Т. Парсонс, Р. Мертон, У. Мур, Э. Шилз, М. Леви, Дж. Хоманс и другие видные представители американской социологии).

В стенах Гарварда Сорокин пересмотрел свои ранние социологические взгляды и завершил концепцию "интегральной системой структурной и динамической социологии", которая оказала значительное влияние на современную западную социологическую теорию. Достаточно сказать, что именно Сорокин небезосновательно считается основоположником теорий "Социальной стратификации", "социальной мобильности", "конвергенции". Значителен вклад Сорокина в разработку концептуальных основ современной футурологии, целого ряда частносоциологических теорий, включая социологию семьи и брака, социологию города и деревни и т.д. Однако еще более существенным мы считаем то влияние, которое Питирим Сорокин оказал на исходные теоретико-методологические принципы мышления современных западных социологов.. Без лишней скромности Сорокин присвоил себе и последовательно выполнял в течение всей своей жизни роль своеобразного методологического ОТК, язвительно и беспощадно критикуя наиболее слабые стороны современной ему социологии, ее "причуды и заблуждения" (таков дословный перевод названия книги Сорокина "Fads and Foibles in the Modern sociology and related Sciences").

Оценивая результаты деятельности Сорокина, известный английский социолог и культуролог Ф.Р. Коуэлл в работе, специально посвященной ему, писал: "Великие и весомые достижения Сорокина представляют собой нечто большее, чем просто новый подход к объяснению и пониманию прошлых веков и исчезнувших цивилизаций, значительно отличавшихся от нашей. Его исследования создают новую основу для социологии, для изучения человека в обществе, которое весьма немногие люди в последние сто лет пытались развить в новую науку" (Cowell F.R. History, Civilization and Culture. An Introduction to the Historical and Social Philosophy of P. Sorokin. Boston, 1952. P. 5).

3 Ковалевский М.М. Современные социологи. СПб., 1905. С. 8.

4 Сорокин П. Структурная социология // Сорокин П. Человек. Цивилизация. Общество. С. 188.

5 Там же.

6 Там же. С.188-189.

7 Там же.

8 В современной биологии все живые организмы рассматриваются как "единство фенотипа и программы для его построения (генотипа), передающегося по наследству из поколения в поколение". При этом "наследственные молекулы синтезируются матричным путем и в качестве матрицы, на которой строится ген будущего поколения, используется ген предыдущего поколения" (см.: Медников Б.М. Аксиомы биологии. М., 1982. С. 25). Именно эти конкретные, субстратно определенные информационные процессы, а не целое организма "вообще" вызывают удлинение конечностей, рост усов и прочие морфологические и физиологические изменения, названные Сорокиным.

9 Позиция радикального "отбрасывания" учения Маркса представляется нам ошибкой. Заметим, что многие видные теоретики Запада умеют отличать Маркса-революционера, создателя коммунистической утопии, от Маркса-ученого, работы которого являются, по словам Ч. Райта Миллса, "необходимым инструментом для любого квалифицированного социолога... Если некоторые слышат в моих работах эхо Марксовых идей, это говорит лишь о том, что я получил хорошее образование. Если же они сами не принимают идеи Маркса во внимание, это свидетельствует лишь об отсутствии необходимого образования у них".

10 Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 13. С. 6-7.

11 Сорокин П. Указ. соч. С. 528.

12 Sorokin P. Society: Culture and Personality. N.Y., 1962. P. 47-48.

13 Sorokin P. Social and Cultural Dynamics. V. 4. P.

14 Sorokin P. Society, Culture and Personality. P. 47.

15 Ibid P. 89.

16 Ibid P. 90.

17 Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 46. Ч. I. С. 192.

18 Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 20. С. 493.

19 Sorokin P. Society, Culture and Personality. P. 89.

20 Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 4. С. 133.

21 Соответственно, нельзя интерпретировать как аргумент в пользу материальности производительных сил следующее суждение Маркса: "...люди не свободны в выборе своих производительных сил , которые образуют основу всей их истории, потому что всякая производительная сила есть приобретенная сила, продукт предшествующей деятельности. Таким образом, производительные силы - это результат практической энергии людей, но сама эта энергия определена теми условиями, в которых люди находятся, производительными силами, уже приобретенными раньше, общественной формой, существовавшей до них, которую создали не эти люди, которая является созданием прежних поколений. Благодаря тому простому факту, что каждое последующее поколение находит производительные силы, добытые прежними поколениями, и эти производительные силы служат, ему сырым материалом для нового производства, - благодаря этому факту образуется связь в человеческой истории..." (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 27. С. 402-403).
22 Sorokin P. Society, Culture and Personality. P. 91.
23 Там же.
24 Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 2. С. 89.
25 Во избежание недоразумений подчеркнем, что речь идет о функциональных соотношениях между специализированными формами деятельности, а не между материальными и идеальными факторами внутри этих форм. Принцип приоритета практики вовсе не означает, что люди способны сначала действовать и лишь потом думать. Внутренние функциональные механизмы, которые предполагают последовательную связь причиняющей, идеально-регулятивной, операциональной и результирующей фаз деятельности, абсолютно идентичны для ее практической и духовной форм. Мы специально подчеркиваем это обстоятельство для тех, кто упорно путает детерминационную зависимость материального и идеального с зависимостью практического и духовного. На привычном марксистам языке это утверждение означает, что понятия "общественного бытия", "материального производства", "экономического базиса" вовсе не являются синонимами.
26 Нужно заметить, что в некоторых случаях Маркс использовал понятие "духовно-практическая деятельность", имея в виду, например, искусство, моделирующее мир в предметных знаковых формах. Не соглашаясь с таким словоупотреблением, мы считаем, что предметность духовной деятельности, "материализующей" сознание в знаковых объектах, равно как и способность конструировать свой мир, не дают оснований выводить производство сознания за рамки духовного "мета-типа" деятельности. Критерием типологической принадлежности, как и во всех других случаях, является для нас характер конечного продукта, а не способы его получения. Точно так же производство человека мы относим к практической форме деятельности, несмотря на то что некоторые из форм такого производства предполагают манипуляции с сознанием человека.
27 Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 3. С. 3.
28 Там же. С. 25.
29 Приведем характерное стихотворение неизвестного поэта-ваганта XII в., обличающее власть денег во вполне духовном, по убеждению Сорокина, обществе:

Ныне повсюду на свете
великая милость монете.
Ныне деньгою велики
цари и мирские владыки.
Ради возлюбленных денег
падет во грехе и священник,
И во вселенском соборе
у каждого - деньги во взоре.
Деньги то бросят нас в войны,
то жить нам позволят спокойно.
Суд решает за плату
все, что хочет богатый.
Все продают, покупают,
берут и опять отнимают.
Деньги терзают нас ложью
вещают и истину божью...
Деньги повсюду в почете,
без денег любви не найдете.
Так будь ты гнуснейшего нрава -
с деньгами тебе честь и слава.

Ныне всякому ясно:
лишь деньги царят самовластно!
Трон их - кубышка скупого,
и нет ничего им святого.

(Пер. Л. Гинзбурга.)

30 "...В качестве конечного результата общественного процесса производства всегда выступает само общество, т.е. сам человек в его общественных отношениях. Все, что имеет прочную форму, как, например, продукт и т.д., выступает в этом движении лишь как момент, как мимолетный момент. Сам непосредственный процесс производства выступает здесь только как момент" (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 46. Ч. 2. С. 222).
31 Единственное исключение Маркс делал для гипотетического коммунистического общества, в котором, по его убеждению, продукты жизнеобеспечения будут столь изобильны, что перестанут влиять на мысли и действия людей. Становление такого общества, по Марксу, ознаменуется переходом из царства материальной необходимости в "царство свободы", прекращением формационного развития человечества, в котором экономические отношения производства являлись базисом общественной системы.
32 Характерно в этой связи мнение Л.Б. Алаева, считающего, что "специфическое раннекапиталистическое состояние умов, увидевших вдруг, что люди "гибнут за металл" и что "металл" дает его обладателю уважение и власть, позволило классикам марксизма сформулировать тезис о первичности экономики и вторичности всего остального. Но они не сделали следующего шага - не разграничили объективное действие экономики как подсистемы общества, с одной стороны, и субъективное стремление к выгоде, характерное для некоторых групп на определенном историческом отрезке, - с другой. Опять, как и в случае с материалистическим пониманием истории и тезисом о классовой борьбе, теоретическое (историческое) снижено до бытового. Если экономика определяет интересы, значит, каждый человек всегда ищет только и исключительно личной материальной выгоды. Для практической истории этот подход имел разрушительные результаты - заставлял игнорировать реальные силы, двигавшие людьми: престижные, религиозные, нравственные, психологические - заменять их при объяснении исторических событий взятыми из учебника "движущими силами", одинаковыми во всех случаях" (Алаев Л.Б. Марксизм и проблемы обновления теории // Мировая экономика и международные отношения. 1991. № 4. С. 64).

33 См.: Семенов Ю.И. Экономическая этнология. Книга 1. Ч. 2. М., 1993. С. 265. Целью первобытного производителя, как пишет К. Поланьи, "является не защита личных интересов в приобретении материальной собственности, но скорее обеспечение санкции доброй воли, своего социального положения, своих социальных ценностей. Он ценит собственность прежде всего как средство достижения этой цели. Его стимулы - "смешанного" характера, что мы связываем со старанием достигнуть социального одобрения: производственные усилия не более чем побочны по отношению к этому. Экономика человека, как правило, погружена в его социальные отношения" (Этнологические исследования за рубежом. С. 51).

34 Марко К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 4. С. 161.
35 Маркс К., Энгельс Ф. Избранные произведения. Т. 2. С. 161.
36 Там же. С. 161.
37 Ленин В.И. Поли. собр. соч. Т. 1. С. 146.
38 Там же. С. 149-150.
39 См.: Семенов Ю.И. Экономическая этнология. Книга 1.4. 1. М., 1993.
40 См.: Вебер М. Избранное. Образ общества. С. 601.

Раздел 5
ЦЕННОСТИ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО СУЩЕСТВОВАНИЯ

К важнейшим философским вопросам, касающимся взаимоотношений между Миром и Человеком, относится и внутренняя духовная жизнь человека, те основные ценности, которые лежат в основе его существования. Человек не только познает мир как сущее, стремясь раскрыть его объективную логику, но и оценивает действительность, пытаясь понять смысл собственного существования, переживая мир как должное и недолжное, благое и пагубное, красивое и безобразное, справедливое и несправедливое и пр.

Общечеловеческие ценности выступают в качестве критериев степени как духовного развития, так и социального прогресса человечества. К ценностям, обеспечивающим жизнь человека, относятся здоровье, определенный уровень материальной обеспеченности, общественные отношения, обеспечивающие реализацию личности и свободу выбора, семья, право и др.

Ценности, традиционно относимые к рангу духовных - эстетические, нравственные, религиозные, правовые и общекультурные (образовательные), - рассматриваются обычно как части, составляющие единое целое, называемое духовной культурой [1], что и будет предметом нашего дальнейшего анализа.

Глава 1
ЧЕЛОВЕК КАК ФИЛОСОФСКАЯ ПРОБЛЕМА

Homo sapiens, Homo faber, Homo ludens... Вопрос о сущности человека является предметом специальной отрасли знания - философской антропологии. В ней исследуется родовая сущность "человека вообще" независимо от исторического этапа и конкретных условий общественной жизни. Некоторые философы отрицают правомер-

ность такого "надысторического" рассмотрения человека, они считают, что сущность человека сводится к "совокупности общественных отношений" и прочих институциональных образований общества, которые постоянно меняются, и человек меняется вместе с ними. Мы не отрицаем, что общество оказывает сильное влияние на формирование индивидов, но полагаем, что человек всегда сохраняет некоторые экзистенциальные свойства, не зависящие от исторической среды его существования. Именно они создают вертикальную "связь времен", обеспечивают "коммуникабельность" разных эпох культуры, позволяя нам "общаться" с Гомером и Конфуцием, Петраркой и Омаром Хайямом как с современниками.

Не будет преувеличением сказать, что человек представляет собой наиболее сложный объект исследования. Человек есть чудо в том смысле, что в нем совмещаются такие противоположные начала, как "душа" и "тело". Человек принадлежит к животному царству и подчиняется биологическим законам; более того, как телесно-материальное образование он - как любой вид материи - подвержен вещественным и

энергетическим воздействиям. Но человек обладает мышлением и речью и сложной структурой мыслительной и эмоциональной деятельности, которую мы называем сознанием. Люди способны осознавать факт своего существования, выдвигать и реализовывать жизненные цели, соответствующие системе их ценностных установок. В поведении человека присутствуют биологические инстинкты, но они контролируются законами сообщества людей. Поведение же животных жестко запрограммировано системой условных и безусловных рефлексов, не дающей им возможности выйти за рамки своего биологического естества. Каким бы сложным ни казалось нам поведение животного, оно остается поведением инстинктивно-биологическим.

Для человека как существа природного высшей ценностью является здоровье. Трудно не согласиться с автором "Афоризмов житейской мудрости", А. Шопенгауэром, писавшим, что "девять десятых нашего счастья основаны на здоровье. При нем все становится источником наслаждения, тогда как без него решительно никакое высшее благо не может доставить удовольствия; даже субъективные блага: качества ума, души, темперамента - при болезненном состоянии ослабевают и замирают... Отсюда вывод тот, что величайшей глупостью было бы жертвовать своим здоровьем ради чего бы то ни было: ради богатства, карьеры, образования, славы, не говоря уже о чувственных и мимолетных наслаждениях; вернее, всем этим стоит пожертвовать ради здоровья" [2]. Иными словами, отношение человека к своему здоровью должно быть сознательным.

Обратимся в подтверждение к примеру жизни человека, имеющего большой авторитет в философской антропологии. Мы имеем в виду - Иммануила Канта. От рождения он был таким слабым и болезненным, что его жизнеспособность вызывала у окружающих большие

сомнения. Кант же смог так организовать свою жизнь, так неукоснительно следовать им самим сформулированным принципам, что не только прожил восемьдесят лет, но и явил пример преданнейшего служения науке. Кант утверждал, что труд - лучший способ наслаждаться жизнью. Его работоспособность была феноменальной, научный диапазон невероятно широким. Мыслитель оставил огромное теоретическое наследие.

Примеры преодоления человеком своей природы многочисленны. Сколько света и жизнелюбия в музыке мучительно умирающего Грига! Сколько страсти в музыке теряющего слух Бетховена! И ни странно ли, что идея о сверхчеловеке родилась в голове Ницше, человека, страдающего тяжелыми недугами.

С другой стороны, природные задатки способствуют интеллектуальному развитию людей, во многом определяют их склонность к творческим формам деятельности. Таким образом, в понимании человека важно избегать двух крайностей - "биологизации" и "социализации" человеческой природы.

И все же нельзя утверждать, что человек обладает двумя самостоятельными сущностями. Сущность человека едина, и ее образует совокупность надприродных социетальных свойств, благодаря которым мы преодолеваем свою биологическую определенность. Свобода воли, проявляющаяся в способности выбирать свою судьбу, пути своей жизни - главное и основное из этих свойств человека. Смысл жизни человека как раз и заключается в том, чтобы самостоятельно, усилием своей воли преодолевать или пытаться преодолеть все сопротивления и обстоятельства, реализуя свою жизненную программу. В этом случае человек становится действительно свободным, поскольку способен властвовать над внешними обстоятельствами и условиями. И напротив, неспособность реализовать собственную жизненную программу - в силу внутренних свойств или слишком мощного давления обстоятельств - порождает в человеке состояние несвободы, зависимости от обстоятельств жизни, от других людей.

При этом свобода не означает абсолютной свободы, которой нет и не может быть. Свободу нельзя понимать как конечный результат - в сущности, она выступает как процесс освобождения, постепенной эмансипации людей от гнета природных и социальных обстоятельств. Сила человека в том, что он может сделать себя свободным даже в чрезвычайно ограниченных условиях. И наоборот, слабость

человека проявляется в "бегстве от свободы" (Э. Фромм), которая налагает на него множество обязательств, заставляет платить высокую цену за право обладать ею.

Парадокс заключается в том, что биологическая сущность человека определяет его конечность, ставит объективные пределы его жизненным поискам, творчеству, потенциями, переживаниями и т.д. Человек ищет смысл жизни в условиях собственной смертности, особо остро ощущая трагизм своего бытия в пограничных ситуациях, на

грани между жизнью и смертью. Смерть - это не просто прекращение существования жизнедеятельности организма, это нечто большее. Ведь умирает не только биологическое существо, но и личность, сознание. Смерть сопровождает жизнь, а ценность жизни осознается лишь на фоне смерти. Не было бы смерти, мы не могли бы говорить и о жизни, была бы просто постоянная смена событий. Снятие временных рамок человеческого существования - одна из предпосылок вечности религии, которая всегда оставляет человеку некоторую надежду, разделяя смерть тела и души: тело, умерев, разрушается, а душа занимает подобающее ей место. Если она греховна, то живет, вечно мучаясь и страдая. Если она безгреховна или прощена, то продолжает жить высшей жизнью. Возможно, в этом притягательность религии. Вера в загробную жизнь становится источником системы нравственных регулятивных установок. Феномен смерти придает абсолютность нравственным законам, ибо, нарушив их, ты можешь обрести себя на вечное страдание. В то же время такая установка есть и принижение ценностей бренной жизни. Многие ли люди готовы действительно страдать здесь, на земле, чтобы блаженствовать там?

Столкновение жизни и смерти - это еще и источник творчества человека, в искусстве ситуация смерти реализуется в одной из наиболее развитых форм эстетического выражения - в трагедии. Вряд ли рациональные аргументы заставят человека когда-нибудь "полюбить" смерть, но философские размышления по этому поводу могут помочь ему более мудро относиться к жизни.

Чем определяется ценность самого человека? Уровнем его духовного развития, вкладом в общественный прогресс, полезностью для других? Очевидно, что с этой точки зрения большей ценностью обладают жизни гениев науки и искусства, люди, с именами которых связаны целые эпохи в развитии человечества, определяющие развитие человеческой духовности. Однако такой подход не отвечает принципу гуманизма, согласно которому уникальна и бесценна жизнь любого человека, ибо каждый человек наделен индивидуальными неповторимыми чертами и свойствами. "Ценность личности есть высшая иерархическая ценность в мире, ценность духовного порядка" [1]. Принцип гуманизма должен распространяться даже на преступников.

Трагизм человеческого существования заключается в том, что человек как бы "заброшен" (по выражению философов-экзистенциалистов) в предметно-физический мир. Как жить в мире, осознавая бренность своего существования? Как познать бесконечное, мир конечными средствами познания? Как вообще можно существу смертному делать выводы о мире в целом, о будущем? Не являются ли лишь фантастическими экстраполяциями сознания? Не впадают ли человек и человечество в постоянные ошибки, объясняя мир и пытаясь его изменить? На уровне моральных рефлексий мы сталкиваемся с подобными же вопросами: существуют ли абсолютные критерии

нравственного поведения? Может ли человек, принадлежащий своему времени, своей культуре, выработать такие критерии?

Большинство людей чувствует свой разрыв с миром (природы, социума, космоса), и это переживается ими как ощущение одиночества. Осознание человеком причин своего одиночества не всегда избавляет от него, но ведет к самопознанию. Задача самопознания человека была сформулирована еще античными мыслителями. И по сей день главной тайной для человека является он сам.

1 Помимо названных компонентов в состав духовной культуры включается и наука, которая не является предметом рассмотрения в данном контексте.
2 Человек. М., 1995. С. 281.
3 Бердяев. Н. О назначении человека // Мир философии. Т. 2. С. 256.

Глава 2

ЭСТЕТИЧЕСКИЕ ЦЕННОСТИ

§ 1. ЭВОЛЮЦИЯ ЭСТЕТИЧЕСКИХ ИДЕЙ

Отрасль философского знания, занимающаяся исследованием эстетического сознания и деятельности художественного творчества, закономерностей развития художественной культуры, называется эстетикой (термин, впервые употребленный А. Баумгартеном в XVIII в.). Первая попытка обоснования эстетических категорий была предпринята античными мыслителями - пифагорейцами Сократом и Платоном. Разработка этих категорий была продолжена Аристотелем, который помимо этого исследовал влияние искусства на человека, его воспринимающего. Он считал искусство средством избавления от аффектов: сопереживание произведению искусства приводит к "катарсису" (очищению, термин пифагорейцев). Аристотелевская идея сопереживания в дальнейшем получила развитие в разработках теории эстетического восприятия художественных явлений.

Средневековая эстетика, связанная с именами Августина и Фомы Аквинского, с одной стороны, много унаследовала от античности, а с другой - синтезировала эстетические проблемы с религиозными (христианскими). Искусство не рассматривалось как самоценная область духовной деятельности. Оно считалось средством выражения высшего духовного начала - Бога. Именно Бог объявлялся источником красоты и гармонии. В наибольшей степени исследовались поэтому искусства, которые способствовали усилению влияния и авторитета религии и церкви - архитектура, живопись, скульптура, декоративно-монументальное и декоративно-прикладное.

Эпоха Возрождения, с характерным для нее антропоцентризмом, существенно изменила созданные средневековьем эстетические представления. В центре внимания оказывается человек - мыслящий, чувствующий, созидающий художник, деятельность которого творит мир красоты. Эстетика и искусство Ренессанса пронизаны духом гуманизма. Ренессансную культуру представляют имена Леонардо да Винчи, Микеланджело, Боккаччо, Шекспира, Сервантеса и др.

Идеи Просвещения активно проникали в эстетическую теорию XVIII-XIX вв. Мысль о необходимости демократизации общества коснулась и искусства: переосмысливалось его общественное предназначение, подчеркивалась воспитательная, просветительская функция. Искусство после небывалого взлета в эпоху Возрождения вновь низводится до роли средства - теперь решения социальных задач.

427

Немецкая классическая философия сделала значимый шаг в постижении сущности прекрасного: Кант рассматривает эту категорию в тесной связи с категорией целесообразности, Гегель анализирует в контексте человеческой деятельности и трактует как универсальное, предельно широкое понятие. Творческий процесс рассматривается Кантом как "свободная игра" духа. Для немецкой классической философии характерно стремление систематизировать формы творческой деятельности: Кант выделяет три основных вида искусства - изобразительное, словесное, музыкальное. Подобную систематизацию искусств строит и Гегель, дополняя ее более полным и детальным описанием каждого из видов в их историческом развитии (символическая, классическая и романтическая формы, которым соответствуют искусство древнего Востока, античное и западноевропейское, современное Гегелю).

В эстетических концепциях XIX-XX вв. преобладает смещение акцентов в сторону интереса к творческой личности. Искусство рассматривается в качестве средства самораскрытия внутреннего мира художника, а также универсального средства общения и осмысления действительности. Проблематика современной эстетической науки широка: в ней представлены эстетическое сознание (как синтез эстетического чувства, эстетического вкуса и эстетической оценки), эстетическая деятельность, самой специфической формой которой является искусство, теоретическое осмысление процессов художественного творчества и восприятия произведений искусства, общие закономерности развития художественной культуры. Эстетические воззрения являются частью собственно философских исследований, искусствоведческих изысканий, явно прослеживаются в произведениях художественной литературы (что особенно характерно для экзистенциальной эстетики).

§ 2. ЭСТЕТИЧЕСКИЕ КАТЕГОРИИ

Эстетическая теория имеет свой категориальный аппарат. Центральное понятие здесь - "эстетическое". Иногда его отождествляют с понятием "прекрасное". Эстетическое - как чувственно воспринимаемое и приносящее удовольствие и наслаждение - присуще различным сферам человеческого бытия. Носителями эстетического потенциала являются природа, человек, процесс и результат человеческой деятельности. Можно говорить о красоте осеннего пейзажа, назвать красивым поступок, стиль поведения, оригинальный ход рассуждения, способ реализации идеи. Но в поисках прекрасного мы обращаемся прежде всего к искусству, ибо именно в нем гармония и совершенство есть цель, воплощенная в творениях художников.

Наряду с прекрасным в жизни существует и то, что принято обозначать категорией "безобразное". Представления о нем связаны с

428

дисгармонией, уродством, несоответствием частей и целого, внешним несовершенством, внутренней рассогласованностью, безнравственностью,

ущербностью, бездуховностью. Однако искусство убеждает нас в возможности перехода из одного состояния в другое; то, что мы считаем безобразным в жизни, становится прекрасным в искусстве: старики Рембрандта, нищие П. Корина, персонажи горьковского "дна", "отрицательные герои" - злодеи, насильники, убийцы - в исполнении талантливых актеров заставляют нас переживать эмоциональные потрясения и испытывать эстетическое чувство.

"Возвышенное" и "героическое" - понятия, охватывающие собой разнообразные явления реальности. Возвышенными могут быть мысли, чувства, стремления, мотивы действий, характер отношений. Возвышенному противопоставляется низменное. (В искусстве низменное, подобно безобразному, о котором речь шла выше, может испытывать те же превращения, т.е. становиться источником эстетических чувств.)

Героическое - свойство человеческих мыслей, порывов и поступков - в жизни встречается чаще, чем принято считать. Но человеку не свойственно замечать не бросающийся в глаза героизм повседневности, ежедневный подвиг людей, спасающих чужие жизни, иногда ценою своих собственных. Героическое часто выступает объектом искусства, и здесь эстетическое отношение к нему сопряжено, как правило, с нравственной оценкой.

Трагическое и комическое - категории-антиподы: восприятие первого вызывает чувство потрясения, эмоционального напряжения, страха, отчаяния; второе порождает положительные эмоции, удовольствие, смех. Трагическое в жизни (природные катаклизмы, катастрофы, войны, революции, политическое насилие, смерть близких, потеря жизненных ориентиров, крушение надежд) является причиной сильнейших эмоциональных переживаний, стрессовых реакций, действий, приводящих в свою очередь к трагическим последствиям (убийство, самоубийство, противоправные действия, безнравственные поступки). Трагедии и драмы в жизни (личные и социальные) вряд ли могут быть положительно эмоционально окрашены. Иное дело в искусстве - здесь трагическое приобретает черты возвышенного, прекрасного. Античная трагедия, трагедии Шекспира восхищают нас силой человеческого духа, величием души героев. Восприятие трагического, переживание, страдания в искусстве приводят к очищению (вспомним "катарсис" Аристотеля).

Эффект комического обычно связан с несоответствием между явлением и сутью, между сущим и кажущимся, между формой и содержанием. Комическое - одна из самых загадочных эстетических категорий. Мы смеемся, скажем, над героями гоголевской "Женитьбы" потому, что видим в них самих себя и безотчетно иронизируем над собственными несовершенствами. Однако обстоятельства чьей-то жизни, кажущиеся нам смешными, перестают быть таковыми,

как только становятся фактом нашей собственной жизни. Мы охотно смеемся над другими, но мучительно страдаем, оказавшись на месте осмеянных. Мало кто (разве что актеры, исполняющие комические роли) захочет быть смешным в глазах других.

Юмор - как проявление комического - имеет временную (историческую), национальную, социокультурную обусловленность. Современному читателю и зрителю античных комедий подчас неясно, что именно является в них предметом осмеяния, иронизирования и т.п. Отечественные кинокомедии часто воспринимаются зарубежными зрителями чуть ли не как драмы.

Смех - собственно человеческое проявление чувства, не свойственное другим существам. Подобно тому, как, страдая, мы внутренне очищаемся, смеясь, мы излечиваемся от собственных несовершенств.

Комическое несет в себе и разрушающее, и созидающее начала, борясь с одним, оно утверждает другое, ведя от несовершенства - увиденного и преодоленного - к совершенству, которое почти всегда есть результат борьбы и преодолений, итог перерождения.

Помимо эстетических категорий, рассмотренных выше, в структуру эстетического сознания включаются такие элементы, как эстетическое чувство (способность

переживать, сопереживать, испытывать удовольствие), эстетический вкус (способность суждения о прекрасном в различных формах его проявления) и эстетическая оценка (результат особого вида эстетической деятельности - художественного восприятия, - выраженная в форме развернутого суждения, отражающего положительное или отрицательное отношение к воспринимаемому).

§ 3. ЭСТЕТИЧЕСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ. ТВОРЧЕСТВО

Практической сферой реализации эстетических представлений является эстетическая деятельность. Первоначально элементы эстетической деятельности были тесно переплетены с бытовой, обрядовой, культовой сферами. Собственно эстетическая задача существовала наряду с утилитарной. Постепенно, в процессе освоения человеком предметного мира, природы, осознания самого себя в качестве субъекта деятельности, эстетическое восприятие и оценка приобретали самостоятельную ценность. Воссоздание природной красоты и предметов, обладающих чисто эстетическими свойствами, положило начало искусству, которое играет ведущую роль в общекультурном развитии.

Творческое отношение может быть присуще любой форме человеческой деятельности - материально-производственной, организационной, политической, научной, педагогической и др. Но в сфере эстетической деятельности творчество является средством достижения

поставленной цели. Успеху в творческой деятельности способствует талант - художественная одаренность, явно выраженные способности. Однако наличие таланта само по себе еще не обеспечивает успеха, так как способности должны быть развиты и реализованы, что требует приложения усилий, целеустремленности, работоспособности.

Творчество - это отказ от стереотипов восприятия и выражения, открытие новых сторон уже известного и освоенного материала, это постоянный поиск тем, идей, аспектов, средств их реализации в искусстве. Творческая деятельность, как и всякая другая, имеет ряд компонентов: цель (замысел), средство реализации цели и результат (художественное произведение).

В самом общем виде цель творчества можно определить как стремление к реализации потребности самовыражения и к эстетическому освоению мира. Применительно к каждому отдельному акту творчества цель конкретизируется в замысле автора. Замысел предшествует творческому процессу, но на практике первоначальный замысел в процессе его реализации часто существенно изменяется, корректируется. Многие писатели "жалуются" на то, что герои их произведений как бы выходят из-под авторского повиновения и сами "ведут" за собой автора и повествование, диктуя логику и общую тенденцию развития событий. Иногда произведение, задуманное как повесть, разрастается в роман, музыкальная тема воплощается в симфонию, оперу или хореографическое произведение, графический набросок - в панорамное живописное полотно. Процесс реализации замысла является для художника одновременно и наиболее интересным, и наиболее трудным, мучительным. "Цель

творчества - самоотдача" (Б. Пастернак). Человек творческий - это человек, отдающий, дарящий себя другим.

Потребность в самовыражении свойственна каждому. Способ самовыражения детерминирован уровнем общекультурного развития, степенью одаренности (или просто наличием способностей и склонностей), развитием эмоциональной и интеллектуальной потенций. Самой многофанной сферой реализации личности является творчество, в том числе художественное, имеющее своим результатом произведение искусства. Художественное творчество включает в себя деятельность, связанную с образным осмыслением и созданием мира и происходящую на двух уровнях: профессиональном и непрофессиональном (подобное разделение носит, в известной мере, условный характер, ибо критерии здесь часто представляются спорными: произведения, созданные профессиональными художниками, порой далеки от совершенства, тогда как работы "дилетантов" часто радуют оригинальностью и мастерством).

Так или иначе, искусство является для художника (художник понимается здесь в самом широком смысле слова, т.е. как создатель, автор, творец) средством самовыражения, самореализации, общения, нравственного удовлетворения, самоутверждения.

§ 4. РАЗНООБРАЗИЕ ФОРМ ХУДОЖЕСТВЕННОГО ТВОРЧЕСТВА

"Красота спасет мир". Вдумаемся в эти слова великого русского писателя. Что это - очевидная истина или парадокс? Красота, созданная человеком, сохраненная временем, красота рукотворная, воплотившая в себе стремление человека к совершенству, и прекрасное в природе, гармония мироздания.

Хочется надеяться, что пророчество Достоевского сбудется. Но красота спасет мир лишь в том случае, если человек воспримет и оценит эту красоту. Умение видеть, слышать, ощущать прекрасное, наслаждаться им, способность преображаться под его воздействием не являются врожденными человеческими свойствами. Заложенные природой потенциальные способности к восприятию прекрасного требуют развития, совершенствования, причем постоянного, целеустремленного, основанного на внутренней потребности.

Формы и виды художественного творчества образуют систему искусств, которая складывалась постепенно в течение длительного времени. Художественная практика, отражавшая уровень духовности общества, рождала на каждом этапе его развития новые формы творческой деятельности и совершенствовала уже существующие. Можно проследить две противоположные тенденции в развитии системы искусств: дифференциация сфер художественного творчества, выделение и обособление новых самостоятельных видов искусств, с одной стороны, и интеграция, соединение выразительных средств разных видов художественного творчества, появление синтетических искусств - с другой.

Разнообразие форм художественного творчества поставило исследователей перед необходимостью классифицировать их. Так, по способу существования художественных произведений выделяются три группы искусств:

1. Пространственные (пластические) статические виды:

а) прикладные: архитектура, декоративное искусство;

б) изобразительные: живопись, графика, скульптура.

2. Временные (динамические): литература, музыка.

3. Пространственно-временные (синтетические): хореография, театр, кино, цирк, эстрада.

Архитектура занимается организацией пространственной среды, в которой протекает жизнедеятельность человека. Это здания и постройки различного функционального назначения - жилые, производственные, спортивные, медицинские комплексы, культурно-просветительные, культовые, транспортные и другие сооружения.

Утилитарные функции в архитектуре органически сочетаются с эстетическими, и критериями оценки архитектурных произведений служат не только прочность и польза, но также художественные достоинства. Кроме того, архитектура, пожалуй, - единственный вид искусства, произведения которого оцениваются и снаружи, и изнут-

ри и которое тесно связано с другими видами искусства - живописью, скульптурой, декоративным искусством.

В декоративном искусстве выделяются монументально-декоративное, декоративно-прикладное и оформительское направления. Все они (подобно архитектуре) характеризуются единством утилитарной и эстетической функций, все они участвуют в формировании жизненной среды человека, сочетая в своих произведениях красоту и полезность.

Монументально-декоративное искусство наиболее тесно связано с архитектурой, и назначением его является художественное оформление различных сооружений (мозаики, витражи, рельефы), украшение интерьеров (светильники, часы, посуда и др.), а также организация спортивных праздников, фестивалей парадов, народных национальных празднеств, художественное оформление улиц, домов, витрин, парков. Декоративно-прикладное искусство отличается разнообразием материала и техникой исполнения. Особенно высоко ценятся предметы ручной работы. Оформительское искусство использует разнообразные средства пластических и синтетических искусств, а кроме того, музыку, хореографию, режиссуру. Само оно также является искусством синтетическим и имеет очень глубокие истоки, которые обнаруживаются в религиозных ритуалах древнейших времен.

Интересная и самобытная область производства предметов декоративно-прикладного искусства - народные промыслы. Первоначально они возникли как домашние кустарные мастерские, как ремесла сельских жителей. Постепенно народно-художественные промыслы обрели свое лицо, свой неповторимый стиль, и наиболее интересные из них в эстетическом отношении сделались широко известными. Разнообразны отрасли народных промыслов: вышивка, изготовление кружева, керамика, ковроткачество, резьба по дереву, по кости, чеканка, лаковая миниатюра, игрушки, лубок и др.

Россия богата народными промыслами. Далеко за ее пределами известны изделия русских мастеров - лаковая миниатюра Палеха, Федоскино, Мстеры, хохломская и жостовская роспись, вологодское и елецкое кружево, керамика Гжеля и финифть Ростова, дымковская и городецкая игрушка. Устойчивые традиции, приемы, передаваемые от поколения к поколению, постоянно обогащаются новаторскими идеями талантливых художников.

Участие в любой творческой деятельности весьма благотворно отражается на состоянии культурного уровня всех слоев общества. Для многих художников самодеятельное искусство стало началом пути в профессиональное творчество.

В группу изобразительных искусств традиционно включаются живопись, графика, скульптура. При явном своеобразии каждого из названных видов у них есть и общие черты: все они используют наглядные, зрительно воспринимаемые образы, причем живопись и графика дают плоскостное изображение, а скульптура - объемное.

433

В живописи художественный образ создается при помощи рисунка и цвета. В качестве предмета изображения может быть выбрана картина жизни (бытовая, историческая, героическая), картина природы, человек, животные, предметы неживой натуры и многое другое. В зависимости от изображаемого можно выделять следующие жанры живописи: исторический, мифологический, батальный, бытовой, пейзаж, портрет, натюрморт.

Существуют два типа изображения: линейно-плоскостное и объемно-пространственное. Основой живописного полотна может быть холст, дерево, бумага, картон и другие материалы. Эта основа покрывается грунтом, на который наносится красочный слой - масляные краски, акварель, гуашь, пастель. Различают следующие виды живописи: монументально-декоративную и станковую живопись, миниатюру, панораму и т.д. Как особый вид выделяется иконопись.

Монументально-декоративная живопись применяется в основном для украшения архитектурных сооружений (роспись стен, панно), ее художественные особенности согласуются со стилем и замыслом архитектора. Станковая живопись не связана с каким-либо ансамблем, она имеет самостоятельную эстетическую ценность. Это картины, входящие в экспозиции музеев, экспонирующиеся на выставках. Живописная миниатюра отличается изяществом изображения, небольшим размером: в основном это портреты, но встречаются и пейзажи, жанровые сцены. Миниатюра выполняется маслом, лаком, темперой. Существует специфический вид миниатюры - книжная. Это иллюстрации, сделанные в виде рисунка или многоцветной живописи. Книжная миниатюра - очень древний вид искусства, она используется для украшения книжной продукции.

Иконопись отражает религиозную тематику и имеет культовое назначение. К этому виду живописи относятся стенные росписи, фрески, миниатюры и, конечно, иконы - самостоятельные композиции, выполненные в основном на деревянных досках темперой или маслом в соответствии со строгими регламентациями - иконографическим каноном. Древнейшие иконы относятся к VI в. Первоначально иконы изображали портреты святых, позднее появились сюжетные композиции. Исключительное своеобразие имеет древнерусская икона (Ф. Грек, А. Рублев и др.).

Графика - вид изобразительного искусства, где в качестве основного выразительного средства используется рисунок. К графике относятся и печатные художественные произведения - линогравюра, ксилография, литография, эстамп, экслибрис. Хотя для графики наиболее характерны контурная линия, штрих и пятно, нельзя сказать, что здесь совсем не применяется цвет. Правда, он не несет такой значительной эстетической нагрузки, как в живописи.

В зависимости от назначения различают станковую, прикладную, книжную графику, плакат. Печатная графика имеет широкое распространение благодаря возможности тиражирования произведения в не-

434

ограниченном количестве, причем каждый экземпляр произведения по своим художественным достоинствам может быть приравнен к оригиналу.

Живопись по сравнению с графикой находится в менее выгодном положении - ведь тиражирование произведений живописи, совершенно необходимое для знакомства с ней большой зрительской аудитории, неизбежно приводит к ухудшению художественных

качеств оригинала. В этом легко убедиться, положив перед собой и сравнив несколько репродукций одной и той же картины. Однако репродукции необходимы для просветительских целей, для предварительного знакомства с живописью, особенно когда оригинал недоступен (находится в другой стране, в закрытом фонде, в частной коллекции и т.п.).

В отличие от живописи и графики, дающих плоскостное изображение предмета, скульптура имеет объем. Объектом изображения скульптора чаще всего становится человек, реже - природа или животные. Скульптура создается в реальном пространстве по законам гармонии и ритма и составляет единую композицию с природой или интерьером. Из разновидностей скульптуры надо назвать круглую (статуя) и рельеф (скульптурное изображение, расположенное на плоскости).

По своему назначению скульптура подразделяется на монументальную, монументально-декоративную, станковую и скульптуру малых форм. Монументальная скульптура, например памятник, обычно согласуется с особенностями окружающего пространства, архитектуры, природы. Памятник может изображать конкретного человеке или быть воплощением обобщенного образа. Станковая скульптура может предназначаться для определенного интерьера, но не связана с ним жестко композиционно. И наконец, скульптура малых форм отличается от всех других видов чрезвычайным разнообразием материала (металл, камень, пластмасса, гипс, дерево, кость и др.) и техникой исполнения - монеты, медали, глиптика (резьба на драгоценных и полудрагоценных камнях), статуэтки. Объемное изображение здесь часто бывает многоцветным, раскрашенным, тонированным. Миниатюра - самый древний вид скульптуры.

История изобразительного искусства уходит в глубокую древность. Непревзойденные образцы оставили нам античные скульпторы (Пракситель, Лисипп и др.). Благодаря их вдохновенному труду мы узнаем, какими по представлениям древних были боги и герои. И если, согласно библейскому преданию, Бог творил человека по образу и подобию своему, то античные скульпторы по образу и подобию своему творили богов - сколь совершенны были эти боги!

Новый взлет изобразительного искусства приходится на эпоху Возрождения, когда художники и скульпторы вновь обратились к идеалам античности. Все пластические искусства достигли невиданных доселе высот. Назовем лишь имена: Донателло, Тициан, Боттичелли, Леонардо да Винчи, Рафаэль, Микеланджело, Дюрер - и перед нами оживут прекрасные полотна, фрески, рисунки, скульптуры.

В XVII-XVIII вв. складывались национальные школы в западноевропейской и отечественной живописи. Ограничимся и здесь простым перечислением имен, каждое из которых - не просто талант, а направление, эпоха: Гойя, Рубенс, Рембрандт, Гейнсборо, Рокотов, Левицкий.

Период XIX - начала XX в. поражает разнообразием стилей и школ: академизм, натурализм, реализм, романтизм, импрессионизм, постимпрессионизм, абстрактное искусство, примитивизм и др.

Современное изобразительное искусство, сочетающее художественную традицию с новаторскими исканиями, продолжает радовать нас изобилием форм, жанров, стилей.

В системе искусств художественная литература занимает совершенно особенное место. Хотя литература - не самый древний из видов искусства (изобразительное искусство, хореография и музыка возникли, как известно, раньше), но по степени влияния на другие области художественного творчества литература не имеет себе равных. Выразительное средство литературы (слово) открывает поистине неограниченные возможности отражения жизни - событий, явлений, внутреннего мира человека.

Первоначально литература зародилась как устное творчество - оно было народным, коллективным, безымянным. Из уст в уста, от поколения к поколению передавались сказания, легенды, мифы. Постепенно они обрастали новыми чертами и подробностями, оттачивалась их языковая форма, ярче и выразительнее становились

образы героев. С появлением письменности литературные произведения начали обретать более строгие формы. Замечательное изобретение Гутенберга - печатный станок - открыло новую эру в жизни литературных текстов. Первой печатной книгой была Библия.

Но возвратимся назад, в античность, когда складывались и формировались различные виды словесного творчества и жанры литературы. В античные времена зародилась поэзия. Первым греческим, а следовательно, и европейским поэтом принято считать Гесиода, жившего около 700 г. до н.э. Не менее известны такие имена, как Гомер, Алкей, Сапфо.

В античности появился особый род литературы - драма, предназначавшаяся для сценического изображения. Первыми античными драматургами были Эсхил, Еврипид, Софокл, Аристофан. Они оставили огромное наследие - драмы, комедии, трагедии, в которых, как правило, воспроизводились мифологические сюжеты, действовали легендарные герои - Федра, Электра, Ясон, Геракл, Медея и др. Античная драматургия оказала огромное влияние на дальнейшее развитие драмы и театра.

В античности продолжает развиваться эпос как род повествовательной литературы (в отличие от лирики и драмы). В переводе с

греческого "эпос" означает рассказ или повествование (прозаическое или поэтическое). Первоначальные формы эпических произведений, существовавшие в устном словесном творчестве, - это героический эпос (на базе мифов, преданий), легенды, сказания, народные сказки. В письменной литературе появляются новые жанровые разновидности: новелла, повесть, роман, рассказ. До нас дошли различные прозаические произведения, отличающиеся по жанру и тематике.

Надо отметить, что долгое время национальные литературы развивались довольно обособленно. С появлением профессиональных переводчиков людям стала доступна и иноязычная литература. Однако проблема адекватности перевода и сегодня относится к трудноразрешимым, в первую очередь это касается поэтических произведений. Оказалось, что переводить стихи порой просто невозможно по причине отсутствия языковых эквивалентов. Сохранить ритмический строй, образность, настроение, фонетическое своеобразие оригинала под силу лишь немногим переводчикам, хорошо знающим язык и обладающим большим поэтическим мастерством.

Три рода художественной литературы - эпос, лирика, драма, - имеющие древние истоки, продолжают развитие в современном словесном творчестве. Наиболее отчетливо черты эпической литературы выражены в романе. Для романа характерны: сравнительно большой объем, множество сюжетных линий, изображение жизни во всех ее проявлениях. В художественную ткань романа помимо сюжета органично вплетены описания быта, природы, словесные портреты героев, их переживания, авторские отступления и т.п. Роман имеет множество разновидностей: плутовской, рыцарский, бытовой, исторический, приключенческий, научно-фантастический, роман-эпопея, социально-бытовой, психологический. Роман - это наиболее полное и законченное выражение искусства эпической прозы.

Лирика - род художественной литературы, предметом изображения которой является духовная жизнь человека, мир его идей и чувств, переживаний, в которых в опосредствованной форме отражаются события и явления. Для лирики характерны эмоциональная приподнятость, метафоричность языка. В лирических произведениях обычно отсутствуют развернутый сюжет, подробное описание событий, законченные характеристики персонажей. Лирический герой несет в произведении главную эстетическую нагрузку - его устами говорит сам поэт. Нередко читатель склонен отождествлять поэта с его лирическим героем.

Лирика может быть пейзажная, любовная, философская, к лирике относятся также эпиграмма, эпитафия, элегия. Сколь многообразна лирика, можно судить на примере одной только русской поэзии, назвав имена Державина, Жуковского, Батюшкова, Пушкина, Баратынского, Тютчева, Лермонтова, Некрасова, Бунина, Брюсова,

Бальмонта, Маяковского, Блока, Есенина, Мандельштама, Ахматовой, Пастернака, Цветаевой, Бродского.

437

Драма - род литературных произведений, предназначенных для постановки на сцене. Этим обусловлены художественные, композиционные и другие особенности текста, в структуру которого входят диалоги, монологи, реплики, авторские ремарки. Смысловым ядром драмы, как правило, является конфликт, который определяет ход развития действия. Сюжеты драматических произведений весьма разнообразны: заимствованные из мифов, героические, бытовые, психологические и т.д. К жанровым разновидностям драмы относятся: трагедия, комедия, мелодрама, фарс, водевиль.

Драма считается самым трудным видом литературного творчества, пробным камнем мастерства и таланта писателя. По сравнению с эпосом она имеет меньше возможностей для изображения жизни, развития сюжета, характеристики действующих лиц. Здесь значительная часть происходящего опосредуется, передается через речь героев. Драма - это род словесного творчества, в котором наиболее явно прослеживается влияние литературы на другие виды искусства (в данном случае на синтетические - театр и кино).

Помимо тех авторов, которые вошли в историю литературы исключительно как драматурги (Шекспир, Лопе де Вега, Бомарше, А. Островский и др.), пьесы для театра писали и многие другие писатели, известные нам как прозаики и поэты. Эпическая и лирическая литература не уступают драме по степени влияния на другие виды художественного творчества: изобразительное искусство, музыку и хореографию. Здесь имеются в виду попытки "перевести" произведения с языка одного вида искусства на язык другого. Бывают случаи, когда литературные произведения играют роль побудительного мотива творчества, вдохновляют, будят воображение и фантазию. Иногда появляются музыкальные произведения, имеющие своим источником литературное произведение (Г. Свиридов - музыкальные иллюстрации к повести А. Пушкина "Метель", Э. Григ - музыка к драме Г. Ибсена "Пер Гюнт", А. Хачатурян - музыка к драме М. Лермонтова "Маскарад" и др.). А скольких живописцев и графиков приворожили мифологические сюжеты, сколько художников нашли себя как иллюстраторы романов, повестей, поэм, лирических сборников?!

Художественная литература - это запечатленный и выраженный посредством слова образ времени, документ и памятник, носитель художественной традиции. Трудно переоценить значение хорошей книги для читающего человека. Литература - универсальная форма общения, не знающая преград - временных, возрастных, сословных, религиозных. "Книги мне дали больше, чем люди", - сказала М. Цветаева. Именно с книги начинается приобщение к культуре, именно посредством книги человек открывает для себя новые миры духовности и постигает глубины мудрости. Новые книги читают, любимые перечитывают, и тот, кто вкусил однажды наслаждение, даруемое искусством слова, уже не расстанется с книгой всю свою жизнь. "В начале было Слово..." Так ли трудно поверить в это даже неверующему?

438

Никакое искусство не может соперничать с музыкой по силе эмоционального воздействия на слушателя, никакое другое искусство не может вызвать столь яркие образы и переживания. И ни один из видов искусства не лишен до такой степени смысловой конкретности. Музыка не только создает определенный эмоциональный настрой, но и пробуждает фантазию, вдохновение. Она захватывает, заражает, берет в плен слушателей, подчиняя своей стихии.

Главным выразительным средством музыки принято считать звук, который и создает художественный образ. Звук имеет интонационную природу. Интонация воспроизводит оттенки звучащей речи, определенный темп и ритм. Выразительность музыкального образа достигается посредством мелодии, композиции, гармонии, ритма.

Первоначально музыка существовала в формах коллективного народного творчества, сочинители сами были исполнителями своих музыкальных произведений. Музыка была

неотъемлемой частью ритуальных, культовых, обрядовых действий. С появлением профессиональных композиторов и нотной записи она стала фиксироваться, записываться, сохраняться и передаваться от поколения к поколению. Но созданная композитором музыка, зафиксированная посредством нотной записи, для слушателей-непрофессионалов как бы не существует, она подобна спящей царевне из известной сказки: чтобы пробудить ее ото сна, заставить зазвучать, нужен исполнитель - солист, группа, оркестр. Они вдохнут жизнь в "немую" музыку, сделают ее музыкой для всех. Именно от исполнителя будет зависеть восприятие слушателями песни, сонаты, симфонии, баллады и т.д.

Подобно тому, как одно и то же слово, одну и ту же фразу можно произнести по-разному и в зависимости от интонации она будет звучать как вопрос, как одобрение или как угроза, по-разному можно исполнить одну и ту же музыкальную пьесу. Способ прочтения, понимания и исполнения называется музыкальной интерпретацией. Существует множество интерпретаций, совершенно не похожих друг на друга. Это зависит от таланта и индивидуальной манеры исполнителя. Известные произведения звучат по-новому, неизвестные делаются популярными благодаря мастерству и таланту пианиста, скрипача, органиста. И чем сложнее музыкальное произведение, тем больше способов его прочтения и исполнения. Иногда делается переложение музыкальных произведений, написанных композитором для одного музыкального инструмента (например, клавесина, органа, скрипки), на язык другого инструмента (например, фортепиано) - и это тоже способ музыкальной интерпретации, но уже другой, связанный в большей степени не с исполнительским, а с композиторским мастерством. Образный язык музыки не нуждается в переводе подобно литературному языку. Музыка легко преодолевает национальные границы и преграды времени - она понятна всем, кто способен слушать, чувствовать, сопереживать.

В музыке мы можем наблюдать то, что называется сотворчеством, за исключением тех случаев, когда композитор сам исполняет свои произведения. Для того чтобы зазвучала музыка, необходимы два творца: композитор и музыкант-исполнитель. И если первый из них, создав произведение, считает свою задачу выполненной, то второй всякий раз, берясь за инструмент, начинает заново переосмысливать и переживать музыкальное произведение. И творческий процесс всякий раз возобновляется и происходит на наших глазах. В процессе сотворчества участвуют и слушатели - на их реакцию, отношение, выражение эмоций ориентируется исполнитель. Аудитория может "принять" или "не принять" музыканта. И контакт с публикой необходим для его творческого настроя и вдохновения. В одинаковой мере это важно для музыки вокальной, вокально-инструментальной и инструментальной.

Наряду с так называемой чистой музыкой существуют различные синтетические формы, соединяющие звук и слово, звук и цвет, звук и движение. Нередко музыка сочетается с литературным произведением, и рождаются интересные и разнообразные, предназначенные для вокального и вокально-инструментального исполнения произведения. Естественно - по духу, строю, ритму, настроению - музыка сочетается с поэзией. Так возникают песни, романсы, оратории и другие синтетические музыкально-литературные формы. Синтез музыки и цвета рождает цветомузыку. Одним из первых экспериментаторов в этой области был русский композитор А.Н. Скрябин.

Искусство танца относится к древнейшим синтетическим искусствам. Его основным выразительным средством является движение, жест. Движения могут быть как подражательными, имитирующими, так и условными, обобщенными, - но в любом случае они выражают эмоциональное состояние, при их помощи создается художественный образ.

Первоначально танец не имел самостоятельного значения, а был частью обрядовых действий, элементом религиозных ритуалов или празднеств. Он исполнялся коллективно и не был специально предназначен для восприятия со стороны, публикой. Со временем наряду с народным танцевальным искусством выделилось искусство профессионального танца. Первые профессиональные танцоры появились в античности, но лишь к XVIII в. сформировался такой вид музыкального театра, в

котором выразительные средства хореографии дополнялись музыкой, изобразительным искусством, режиссурой, - балет.

Балет представляет собой синтез множества искусств; в основе его лежит литературное произведение - либретто. Ведущая роль наряду с танцем принадлежит музыке, используется пантомима, приемы актерской игры драматического театра. Можно с гордостью

сказать, что русская балетная школа, сформировавшаяся как самостоятельная в XVIII в., и по сей день остается весьма авторитетной и успешно конкурирует с другими известными национальными школами. Многие зарубежные исполнители учились и стажировались именно в России.

Наряду с классической балетной школой существует ряд новаторских направлений, смело сочетающих язык классического танца с пантомимой, использующих неожиданные сюжеты и современную музыку. Буквально на наших глазах родилось и сделало большие успехи искусство телевизионного балета (кинобалет). И это очень важно, поскольку любое театральное искусство мимолетно, жизнь спектакля исчисляется реальными часами действия в сценическом пространстве. Киносъемка позволяет запечатлеть и сохранить, а значит и спасти от забвения, работы талантливых мастеров балетного искусства.

Балетный спектакль строится по законам театрального действия. Сюжетная линия балета чаще всего легенда - сказочная, фантастическая, лирическая, героическая история, рассказанная языком танца. В спектакле всегда много самостоятельных танцев - сольных, дуэтных, массовых, которые позволяют солистам и танцовщикам кордебалета продемонстрировать свое мастерство. Именно эти фрагменты известных балетов, как правило, включаются в концертные программы как самостоятельные номера.

Элементы хореографии используются и в других разновидностях музыкального театра - опере, оперетте - и несут весьма значительную эстетическую нагрузку. Драматический театр также часто обращается к искусству танца (особенно при постановке комедий, водевилей) для придания спектаклю большей динамичности, выразительности.

Язык танца доступен и понятен всем людям, пусть даже они принадлежат к различным национальным культурам, живут на разных континентах. Танец, как и музыку, можно назвать универсальным средством межнационального и межкультурного общения.

Театр относится к синтетическим формам художественного творчества. Эстетический образ создается здесь путем соединения выразительных средств различных видов искусства, и трудно сказать, какое из них главное. Специфику театра обусловливают игра актеров, сценическое действие, режиссерское искусство. Но театр невозможен без пьесы, т.е. литературной, драматургической основы. Оформление спектакля требует обращения к изобразительному искусству, а эмоциональное воздействие спектакля еще более усиливается благодаря музыке. Часто элементом драматического спектакля становится хореография. Все это, вместе взятое, и создает театр - искусство коллективное, причем не только в сфере творчества, но и в аспекте восприятия. Коллективное творчество создателей спектакля дополняется коллективным сотворчеством публики.

Театр - это жизнь, происходящая в сценическом пространстве на глазах у зрителей и построенная по законам данного вида искусст-

ва. Здесь сплетаются реальное и условное. Сцена, декорации, костюмы, грим и другие средства выразительности являются символами - времени и места действия, эпохи, национальной культуры, национальных традиций. Но все, происходящее в этих "искусственных" условиях, реально до такой степени, что зрители, сидящие в зале,

порой плачут, сопереживая героям, радуются вместе с ними, готовы прийти к ним на помощь.

В основе театрального действия лежит игра актера - искусство перевоплощения. На сцене актер как бы перестает быть самим собой и входит в образ персонажа. Внешность, голос, манера двигаться и говорить, речь и чувства не принадлежат теперь только актеру. Он сам принадлежит театру и становится "материалом", из которого режиссер "лепит" художественный образ. Иногда актера сравнивают с инструментом, который, находясь в умелых руках музыканта, может сыграть любую мелодию.

Театральная условность не должна мешать восприятию спектакля, она должна подчеркивать главное, эстетически значимое - драматический конфликт, характерные особенности времени и места действия и т.д. Это возможно, если не нарушена та мера условности, которую способен воспринять зритель. В противном случае спектакль превращается в схему, воспроизводящую сюжетную канву пьесы и обедненную в художественном отношении.

В истории театрального искусства существовало множество различных направлений и школ. Назовем наиболее известные из тех, которые созданы режиссерами отечественного театра.

Система Станиславского, в основе которой лежит теория о перевоплощении актера, вживании его в образ - физическом, эмоциональном, психологическом. Актер как бы отождествляет себя с героем пьесы, проживает на сцене отрезок чужой жизни. Совершенно противоположна ей система Вахтангова, которая рассматривает театральное действие как игру, в которой увлеченно и даже азартно участвуют актеры. Они исполняют свои роли, ни на минуту не забывая, что это - игра. Дистанция между образом и исполнителем постоянно сохраняется. Человек-актер не перестает быть собой, играя человека-персонажа. И если у Станиславского театр - жизнь, то у Вахтангова театр - игра. Нельзя не сказать и о новаторских исканиях и режиссерских опытах Мейерхольда, получивших название биомеханики. Традиционным методам театральной игры здесь противопоставлены новые непривычные и неожиданные приемы.

Три названных направления продолжают жить в современном театральном искусстве, сосуществуя и соперничая с другими новейшими системами. Эта конкуренция весьма положительно сказывается на развитии сценического искусства, которое находится в постоянном поиске новых форм.

Помимо драматического существуют и другие виды театра - музыкальный (опера, оперетта, балет), кукольный, пантомимы, теней,

зверей и т.д. Все разновидности театрального искусства сохраняют популярность и поддерживают интерес публики к этому древнему и всегда современному виду художественного творчества.

Кинематограф прочно вошел в нашу жизнь, в нашу культуру. С трудом верится, что было время, когда кино не существовало. А между тем появилось оно всего столетие с небольшим назад. Это исключительно интересный вид искусства, его возникновение напрямую связано с развитием техники, и в частности появлением в 20-30-е годы XIX в. фотографии.

Один из изобретателей фотографии, Л.Ж. Дагерр, известен более других - слово "дагеротип" образовано от этой фамилии. Тогдашний способ фотографирования несколько отличался от современного: снимали на металлическую пластинку, покрытую йодистым серебром, чувствительным к свету. Получалось достаточно четкое и качественное по тем временам изображение.

Особенно популярными наряду с пейзажами были дагеротипные портреты. Новая интересная область художественного творчества, занимавшая как бы промежуточное место между живописью и графикой, использующая оптику, монтаж, различные

(появившиеся позже) способы печати, привлекла внимание ищущих новые формы художников. Но недолго статическое изображение удовлетворяло их - возникло желание "оживить" кадры. Когда братьям Люмьер это удалось, возник новый синтетический вид искусства - кино.

В литературе, посвященной истории кинематографа, встречаются разные даты рождения кино: указываются 1883 и 1895 гг. Это связано с тем, что в одном случае отсчет ведется от времени получения движущегося изображения в лабораторных условиях, в другом - от времени организации публичных сеансов. Новое искусство развивалось стремительно и бурно. Первые киноленты были короткими и изображали события, с нашей точки зрения, будничные и незначительные: выход рабочих с фабрики, прибытие поезда на железнодорожный вокзал и т.п. Но на тогдашних зрителей они производили весьма сильное впечатление. Первые фильмы были немыми, кадры сопровождались титрами.

Кино распространялось так быстро, что высказывались опасения, что оно заменит театр и литературу. По счастью, этого не случилось - кино лишь дополнило собой ряд синтетических искусств. "Великий немой" - так называлось оно до тех пор, пока не обрело еще одно выразительное средство - звук. Озвучивание фильма было встречено настороженно, с недоверием. Предсказывали даже закат кинематографии. Но звук нисколько не "испортил" кино. Освоение техники цветного кино еще более расширило его возможности.

Кинопродукция весьма разнообразна: художественные, научно-популярные, хроникально-документальные фильмы, мультипликация. Кинематограф быстро освоил традиционные жанры искусства и дополнил их новыми, отражавшими его собственную специфику.

Художественный фильм создается путем синтеза актерской игры, режиссерского мастерства, средств изобразительного искусства, музыки. Отличительным приемом киноискусства является монтаж кадров, который позволяет создавать интересные в композиционном отношении формы.

В каждом из рассмотренных выше видов искусства используются присущие ему выразительные средства для создания художественного образа. Именно образность самовыражения и воспроизведения действительности определяет специфику искусства как формы эстетической деятельности. Образ является синтезом объективного и субъективного начал, сочетает в себе черты реального и условного, общего и типического. В нем реализуется художественный замысел, и он является конечной целью, итогом творческого процесса.

Глава 3
НРАВСТВЕННЫЕ ЦЕННОСТИ

§ 1. РАЗВИТИЕ ЭТИЧЕСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ

В системе человеческих ценностей нравственность занимает совершенно особое место. Моральное сознание детерминирует поведение людей и их взаимоотношения - межличностные, групповые, социальные. Нравственный критерий применим в качестве оценочного основания ко всем областям человеческой деятельности.

Трудно провести черту, разделяющую поток времени на две неравные части: до и после возникновения нравственности. Еще труднее определить сам момент озарения человечества светом нравственных представлений. Становление - это всегда процесс. Становление моральных представлений, норм, принципов, традиций, ставших первоначально единственным регулятором человеческих отношений, - длительный, сложный и противоречивый процесс.

Появление морали трудно переоценить; любая активная форма человеческой деятельности нуждается в нравственных критериях оценки, отсутствие таких критериев или несоответствие им может свести на нет самые грандиозные успехи практической и научной деятельности, политики, экономики, идеологии.

Формирование моральных норм, принципов, традиций знаменует собой переход от стихийных форм регулирования поведения и взаимоотношений к упорядоченным, сознательно регулируемым. Нравственные представления человека, формировавшиеся на протяжении веков, нашли отражение в таких категориях, как добро, зло, справедливость, совесть, долг, смысл жизни, счастье, любовь, в моральных нормах и принципах, регулирующих отношения людей.

Специальная отрасль философского знания, сконцентрировавшая и обобщившая опыт нравственного осмысления действительности, называется этикой. Она возникает в античности и связана прежде всего с именем Аристотеля, определившего место этики в системе знания (этику, наряду с политикой, Аристотель относил к разряду практических наук). В знаменитой "Никомаховой этике" Аристотель разрабатывает категории блага, добродетели, счастья, анализирует понятия, являющиеся критериями нравственной оценки, рассматривает главные пороки и морально недостойные поступки. Особый интерес представляет аристотелевское истолкование категорий справедливости - "правосудности" и несправедливости - "неправосудности". Все неправосудное является несправедливым. Между противоположностью правосудного и неправосудного существует относи-

тельно сбалансированная середина, которую философ называет справедливым равенством перед законом, уже закрепившим за неравными друг по отношению к другу людьми соответствующие их положению в обществе неравные доли правосудности. Поэтому аристотелевское понятие справедливости имеет двойственный характер: с одной стороны, справедливость распределена неравными порциями между людьми в соответствии с их общественным и имущественным положением, а с другой стороны, справедливость есть отношение к закону: неравные доли, получаемые равными людьми, являются основанием возбуждения исков по поводу восстановления справедливости. Справедливость здесь не чисто нравственная категория, а понятие, тесно связанное с правом. Концепция Аристотеля отражает и закрепляет устои существующего рабовладельческого строя, в котором рабы были исключены из правовых и нравственных отношений.

Помимо Аристотеля этическая проблематика была представлена в трудах стоиков и эпикурейцев.

Этика стоиков обращается к истолкованию основополагающих категорий добра и зла. По мнению стоиков, одно не может существовать без другого. То, что в масштабах космоса оценивается как проявление добра, может восприниматься отдельным индивидом как зло, ибо ущемляет его интересы или лишает его жизненно важных благ. Таким образом, добро есть нечто объективно существующее, постижение которого доступно только высшему (божественному) разуму, тогда как зло - это результат субъективной оценки человека (кажущееся злым и есть зло).

С другой стороны, зло не есть что-то безусловно дурное и отрицательное. Назначение зла - укреплять дух и жизнестойкость, так чтобы тот, кто это зло

испытывает, его и преодолевал. Значит, зло необходимо как условие совершенствования личности, оно неприятно, но полезно.

Цель человека - достижение гармонии с божественной волей. Это возможно, если человек покорен судьбе, проявляет стойкость духа и невосприимчивость к страданиям и не подчиняется страстям (таким, как страх, печаль, удовольствие, вожделение). Рассматривая страсти как источник зла, стоики считали разумным пребывание в постоянном равновесии, соблюдение во всем меры; поступки же рассматривали как результат свободного проявления воли человека, познавшего всеобщий закон (необходимость).

Этика Эпикура обращается к тем же проблемам, что и этика стоиков, но трактует их противоположным образом. Достижение человеком блага рассматривается как путь, прохождение которого основано на четком различении факторов, способствующих достижению цели, и факторов, препятствующих этому. Первые - источник наслаждения, вторые - страдания. Человек получает наслаждение, удовлетворяя свои естественные потребности, и испытывает страдание, если встречает этому препятствие.

446

Следует избегать страдания, но не следует избегать страстей, так как они являются естественным проявлением человеческой сущности. Бесстрастие не является добродетелью. По мнению Эпикура, человек должен четко отграничивать в своей жизни то, что находится во власти судьбы и, следовательно, неизменно, от того, что зависит от самого человека (эта область является сферой активного действия).

Следующий важный этап в истории формирования этики связан с христианством. Знаменательно, что раннехристианские моральные представления формировались в условиях, когда общество уже находилось в состоянии социальной неоднородности, общественного (классового) и имущественного (сословного) расслоения. Уже укоренилось понятие о неравенстве между свободным гражданином и рабом, уже существовали нормы поведения угнетаемых - послушание, повиновение, безоговорочное подчинение. Своим отрицательным отношением к собственности в любой ее форме ("не собирайте сокровищ по земле") христианская мораль противопоставила себя господствующему в Римской империи типу морального сознания. Главной идеей в нем становится идея духовного равенства - равенства всех перед Богом.

Христианская этика с готовностью приняла все для нее приемлемое из более ранних этических систем. Так, известное правило нравственности "Не делай человеку того, чего не желаешь себе", авторство которого приписывается Конфуцию и иудейским мудрецам, вошло в канон христианской этики наравне с заповедями Нагорной проповеди. То, что универсальные истины выдавались за откровение божье, обеспечило христианству популярность и возможность распространения в различных социальных слоях.

Раннехристианская этика закладывала основы гуманизма, проповедуя человеколюбие, бескорыстие, милосердие, непротивление злу насилием. Последнее предполагало сопротивление без нанесения вреда другому, противостояние нравственное. Однако это ни в коем случае не означало отказ от своих убеждений. В этом же смысле ставился и вопрос о моральном праве на осуждение: "Не судите, да не судимы будете" надо понимать как "Не осуждайте, не выносите приговора, ибо вы сами не безгрешны", но остановите совершающего зло, пресеките распространение зла.

Христианская этика может показаться непоследовательной. Обратимся к Новому Завету. Всякому, внимательно читающему Евангелие, не могут не броситься в глаза заповеди и проповеди добра и любви к врагу, несовместимые с утверждением: "Кто не со мной, тот против меня" (Мф. 12, 30) или со словами: "Не подумайте, что я пришел принести мир на землю. Я пришел принести не мир, но меч. Ибо я пришел разделить человека с отцом его, и дочь с матерью ее, и невестку со свекровью ее. И враги человека - домашние его" (Мф. 10, 34-36). Но это противоречие кажущееся, оно устраняется при более глубоком осмыслении принципа универсальной любви: "Вы

слышали, что было сказано: "Возлюби ближнего твоего и возненавидь врага твоего". А я говорю вам: любите врагов ваших и молитесь за гонящих вас... ибо если возлюбите любящих, какая вам награда?" (Мф. 5, 43-46).

Средневековая этика возвращается к переосмыслению содержания основных этических категорий, и прежде всего добра и зла. У Августина зло трактуется как отсутствие или недостаточность добра. В то же время все, сотворенное Богом, причастно к идее абсолютного добра. В процессе воплощения этой идеи в материальном количество добра убывает, и вещь в результате всегда менее совершенна, чем ее идея. Проявление зла связано с деятельностью человека, его волей. Божественное начало свободно от ответственности за зло, существующее на земле. Носителями нравственности, по мнению Августина, являются те, кто избраны Богом, и моральное совершенство человека не является, таким образом, следствием его воспитания, но дано ему свыше. Величайшая добродетель - это любовь к Богу, привязанность же к земным благам почитается грехом.

Этика позднего средневековья (Фома Аквинский) связывает категории добра и зла с моральным выбором, проявлением свободы воли, которая в свою очередь соотносится с разумом и проявлением божественной благодати. Цель человека - достижение абсолютного блага, обладание таким благом есть счастье. Наряду с этой высшей целью человек может стремиться и к другим целям. Божественная воля может быть постигнута человеческим разумом. Равноправие веры и разума (взамен их противопоставлению) укрепляет этические позиции позднего средневековья, делает их менее уязвимыми в сравнении с ранними концепциями этого периода.

Эпоха Возрождения, как известно, имеет выраженную гуманистическую направленность. Главным предметом исследования становится сам человек, рассматриваемый как единство телесной и духовной субстанций. Человек совершенен, ибо создан Богом. Он обладает качествами, умениями и достоинствами, позволяющими назвать его личностью. Возвышая человека, гуманисты в то же время подчеркивают значение его моральной ответственности, предъявляя к нему высокие духовные требования.

Обращаясь к этической традиции античности, мыслители эпохи Ренессанса делают попытку возродить эпикуреизм, считавший высшим благом наслаждение. Так, мыслитель позднего Возрождения Эразм Роттердамский в своих этических построениях исходит из требования не нарушать ни в чем меру, ибо соблюдение меры обеспечивает стабильность человеческой жизни. Этика Возрождения декларировала идею принципиального равенства людей независимо от их положения в обществе и происхождения.

Попытка построения безрелигиозной этики была предпринята Б. Спинозой, что явилось поводом для обвинений его в атеизме. Опираясь одновременно на эпикурейцев и стоиков, Спиноза строит собственное

представление о совершенном человеке - мудреце, устраивающем свою жизнь, руководствуясь разумом и интуицией, в условиях общества, юридические законы которого обеспечивают соблюдение моральных норм. Таким образом, источниками моральных ценностей, согласно Спинозе, являются, с одной стороны, сам человек, интуитивно постигающий нравственные ориентиры, и, с другой стороны, государство, обеспечивающее юридическое закрепление моральных норм.

Традиционные этические категории добра и зла Спиноза анализирует в соотношении с понятиями "удовольствие" и "неудовольствие": так, добро, поскольку оно является благом и приносит пользу, воспринимается положительно (удовольствие), тогда как зло, поскольку оно наносит ущерб и не приносит пользы, оценивается отрицательно (неудовольствие). Интересно также определение Спинозой человеческой свободы. Исходя из представления, что "свободной называется такая вещь, которая существует по одной только необходимости собственной природы и определяется к

действию только самой собой", Спиноза, называет свободным человека, который руководствуется собственным разумом и идет своим путем.

Автор "Трактата о человеческой природе", Д. Юм видел свою задачу в построении этики как описательной науки, которая истолковывает факты (отношения, поведение) с точки зрения психологической. Моральное сознание, по мнению Юма, иррационально, его содержание формируется за счет чувственных и интуитивных источников; оно нестабильно, ибо моральное отношение и оценка субъективны, зависят подчас от внутреннего душевного состояния субъекта, не отражая действительной значимости отношения или действия.

Психическое состояние человека, аффекты, ассоциации, эмоциональный фон влияют на механизм нравственной регуляции больше, нежели рациональное осмысление. "Мы скорее чувствуем нравственность, чем судим о ней... Наши решения относительно того, что правильно и что порочно с нравственной точки зрения, очевидно, являются перцепциями..." [1] Исходя из этой общей посылки, Юм истолковывает и категории добра и зла, говоря, что добродетель различается вследствие того удовольствия, а порок - вследствие того страдания, которое возбуждают в нас любой поступок, любое чувство или характер.

Эпоха Просвещения началась с ниспровержения ранее существовавших этических концепций. Просветителей равно не удовлетворяли и христианская этика, и атеизм. Отрицание всех нравственных традиций возвращало к исходным элементам этической теории - категориям. Опять был поставлен "вечный" вопрос об источниках добра и зла. Интерпретация этих категорий переадресовывалась в сферу социальную. Зло ассоциировалось с несправедливостью, социальным неравенством, несовершенством государственного устройства. Цивилизация, принесшая неравенство, расслоение, отчуждение, тоже объявляется злом для человечества. Стремление человека к благополучию

(которое понимается как материальное благосостояние) разъединяет людей, индивидуализирует их деятельность, часто заставляет поступать вопреки своим нравственным представлениям. В условиях цивилизованного общества человек утрачивает мораль и свободу. Собственность, которой он обладает и от которой не в состоянии отказаться, делает его зависимым. Истинная свобода состоит не в обладании, а в отказе от собственности, что возможно лишь в обществе, возвращенном в "естественное состояние" (Ж.Ж. Руссо).

Мыслители Просвещения запоминаются не только как ниспровергатели и утописты, но и как остроумные авторы блестящих афоризмов, полных мудрости и изящества: "Когда мы уже более не в состоянии вкушать наслаждения, мы начинаем их порочить" (Ламетри), "Со счастьем дело обстоит как с часами: чем проще механизм, тем реже он портится" (Шамфор).

В основу этики И. Канта положен категорический императив, внутренний нравственный закон личности. "Две вещи наполняют душу всегда новым и все более сильным удивлением и благоговением... - это звездное небо надо мной и моральный закон во мне", - писал Кант. В "Метафизике нравов" он излагает развернутую и аргументированную этическую концепцию. Моральное чувство, понимаемое Кантом как восприимчивость к удовольствию или неудовольствию, соотносится с законом долга; оно присуще каждому, без него человек был бы "нравственно мертвым", ничем не отличающимся от животного. Моральное чувство - врожденное качество. К этой же категории Кант относит и совесть - "практический разум, напоминающий человеку в каждом случае применения закона о его долге оправдать или осудить". Нельзя совершенно отрицать наличие совести у кого-то, можно говорить лишь о том, что человек "имеет склонность не обращать внимания на суждения ее".

Категория долга занимает чрезвычайно важное место в этической системе Канта. Долг по отношению у другим - делать добро, долг по отношению к себе - сохранять свою жизнь и прожить ее достойно. "Максима благоволения (практическое человеколюбие) - долг всех людей друг перед другом (все равно, считают их достойными любви или нет) согласно этическому закону совершенства: люби ближнего

своего как самого себя" [2]. Человек должен "благотворить, т.е. по мере возможности помогать людям и содействовать их счастью, не надеясь получить за это какое-либо вознаграждение" [3]. Его долг "перед самим собой состоит.... в запрещении лишать себя преимущества морального существа, состоящего в том, чтобы поступать согласно принципам... Пороки, противостоящие этому долгу: ложь, скупость, ложное смирение (раболепие)" [4].

Долг перед самим собой предполагает такие обязанности, как самосохранение, развитие своих естественных сил (духовных, душевных и телесных), "увеличение своего морального совершенства". Началом всякой человеческой мудрости Кант называет моральное са-

мопознание, которое формирует "беспристрастность в суждениях о самом себе при сравнении с законом и искренность в признании себе своего морального достоинства или недостойности" [5].

Младший современник Канта, Г.-В.-Ф. Гегель, назвавший нравственность разумом воли, утверждал, что "человек не станет господином природы, пока он не стал господином самого себя". Гегель рассматривает мораль в соотношении с правом: "То, что можно требовать от человека на основании права, представляет собой некоторую обязанность. Долгом же нечто является постольку, поскольку оно должно быть исполнено из моральных соображений... Правовые обязанности характеризуются внешней необходимостью, моральные же основываются на субъективной воле" [6]. Человек нравственный стремится сопоставить свои внутренние побуждения с общепринятыми внешними установлениями. Соблюдение этой меры соответствия гарантирует индивиду самосохранение.

Моральный долг, по Гегелю, предполагает обязанности: "Право оставляет умонастроению полную свободу. Моральность же преимущественно касается умонастроения и требует, чтобы поступок совершался из уважения к долгу. Следовательно, и соответствующий праву образ действий морален, если побудительной причиной последнего является уважение к праву" [7].

Этические представления Гегеля созвучны кантовским, в особенности его рассуждения о долге "всеобщего человеколюбия" и обязанностях. Они проникнуты духом гуманизма, характерном для немецкой классической философии в целом.

Для этики А. Шопенгауэра характерны черты нигилизма и пессимизма. Центральное понятие его системы - "мировая воля" - понимается как единый принцип, являющийся причиной возникновения всех вещей и процессов, в том числе и зла. В человеке мировая воля реализуется в виде низменных инстинктов и аффектов. Подавляя в себе волю к жизни, человек ограничивает эту силу, творящую зло. Нравственный, с точки зрения Шопенгауэра, человек должен понимать, что общепринятое суждение о том, что мы живем для счастья, ошибочно, а естественным атрибутом жизни является страдание, которое надо принимать как должное, не пытаясь уйти от него ("чем больше человек страдает, тем скорее достигает он истинной цели в жизни"). Человек должен предельно ограничить свои претензии и желания: чем меньше их будет, тем легче достичь удовлетворения ("каждое ограничение способствует счастью"). В отношении к другим должно проявлять альтруизм, вплоть до самоотречения, сострадать любому, кто в этом нуждается. Таким образом личность избавляется от собственного эгоизма.

Вывод, к которому подходит Шопенгауэр, исключительно пессимистичен: "...цель нашего бытия вовсе не счастье. Напротив, если ближе беспристрастно присмотреться к жизни, то она покажется нам как бы нарочно приноровленной к тому, чтобы мы не могли себя

чувствовать в ней счастливыми... по своему характеру жизнь представляет собою нечто такое, к чему мы не должны чувствовать склонности, к чему у нас должна быть отбита охота и от чего мы должны отрешиться..." [8].

Философ прожил семьдесят два года - одиноко, безрадостно, находясь под постоянным влиянием страха, недоверия, крайней мнительности, в состоянии вражды с целым миром, и прежде всего со своим великим современником - Гегелем.

Другой "великий ниспровергатель" - Ф. Ницше. Многое в его сочинениях вызывает удивление и недоумение. "Злая мудрость" - точнее не назовешь его афоризмы и изречения, в которых среди прочего раскрывается и этическая позиция автора. "Мораль нынче, - пишет Ницше, - увертка для лишних и случайных людей, для нищего духом и силою отребья, которому не следовало бы жить, - мораль, поскольку милосердие; ибо она говорит каждому: "ты все-таки представляешь собою нечто весьма важное", что, разумеется, есть ложь... Должно быть, некий дьявол изобрел мораль, чтобы замучить людей гордостью, а другой дьявол лишит их однажды ее, чтобы замучить самопрезрением" [9].

Совершенный человек, по Ницше, не нуждается в несовершенной морали - он выше всех нравственных установлений. "Создать из себя цельную личность и во всем, что делаешь, иметь в виду ее высшее благо - это дает больше, чем сострадательные побуждения и действия ради других" [10]. Человек, идущий к своей цели осознанно и целеустремленно, рассматривает других людей как средство достижения цели или как препятствие на своем пути.

Жизнь как реализация свободы воли и самоубийство как сильное "утешительное средство", крайний эгоцентризм и альтруизм ("все, что делается из любви, совершается всегда по ту сторону добра и зла") - совершенно несовместимые, противоречивые и парадоксальные положения сводятся воедино в философии Ницше, одного из самых труднопостижимых мыслителей, завершающего XIX в.

§ 2. СОВРЕМЕННЫЕ ЭТИЧЕСКИЕ КОНЦЕПЦИИ

2.1. Этика ненасилия

Жизнь человека постоянно связана с насилием. Способ решения государственных, межличностных, национальных проблем с позиции силы, можно сказать, стал традиционным. Привычно звучат слова: "прав тот, кто сильнее", "у сильного всегда бессильный виноват", "победителя не судят". Сильная воля, сильная власть, сильная рука - сила всегда имеет в нашем сознании позитивную окраску: сильный - значит достойный уважения. Итак, сила - это хорошее качество, это добро, это благо. Иное дело насилие. Насиловать, принуждать, нево-

лить - "действие обидное, незаконное, своевольное" (В. Даль), т.е. действие, понуждающее поступать кого-то вопреки своей воле, желанию, потребности. Но ведь насилие - это только применение силы. А сила обнаруживает себя исключительно в процессе приложения. Провести границу между "ненасильственным" применением силы и собственно насилием не представляется возможным.

Существование насилия как средства приобретения и сохранения прав и привилегий, экономического и политического господства - это общеизвестный факт. В

зависимости оттого, как квалифицируется насилие, задачи этических и философских концепций сводятся либо к апологии последнего (в случае признания за ним права на существование и положительной его оценки), либо к его критике.

Обратимся к апологии насилия - здесь нет недостатка в материале: философия XIX в. дает нам такие примеры, как Ф. Ницше, Е. Дюринг, К. Маркс. Хотя формально марксизм отвергал теории, отводящие насилию решающую роль в истории (вспомним знаменитую полемику Энгельса с Дюрингом), на деле именно марксизм превратил насилие из теории в практику, сделал средством уничтожения человека. "Насилие является повивальной бабкой всякого старого общества, когда оно беременно новым. Само насилие есть экономическая потенция" [11]. Диктатура пролетариата - это насилие, возведенное в принцип, в ранг закона революции.

Этика ненасилия возникает именно тогда, когда само насилие уже правит миром, творит беззаконие. Из истории этики нам известно, что всякое новое течение возникает в противовес существующей и господствующей тенденции (вспомним раннехристианскую этику или этику эпохи Возрождения). При этом возникающее этическое течение всегда ищет и находит опору в традиции, в идеалах предшествующих эпох. Таким идеалом для этики ненасилия стал принцип человеколюбия - универсальный, основополагающий моральный закон.

Этика ненасилия - это обоснование таких принципов и методов решения проблем и конфликтов, которые исключают применение насилия над личностью (морального и физического). Этика ненасилия - это образ жизни, в соответствии с которым человек строит свои отношения с людьми, относится ко всему живому, к природе.

Принято считать, что идеал ненасилия сформулирован в Нагорной проповеди (Новый Завет). Заповеди непротивления злу насилием с большим трудом входили в сознание человека и поначалу казались просто невыполнимыми: они противоречили общепринятым нормам морали, принципам, природным инстинктам, традициям. Читаем: "Кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую" (Мф. 5, 39), и сразу в сознании возникает вопрос: почему? Почему стерпеть, почему не ответить обидчику, почему дать возможность унизить себя еще раз? Трудно, очень трудно принять это сердцем и умом и еще труднее выполнить. В Нагорной проповеди непротивле-

ние злу рассматривалось как проявление морального совершенства, индивидуального нравственного превосходства над чужим грехом. Неумножение зла расценивалось как проявление добра.

Значительная роль в разработке принципов этики ненасилия принадлежит Л. Толстому. Он писал, что признание необходимости противления злу насилием есть не что иное, как оправдание людьми своих привычных излюбленных пороков: мести, корысти, зависти, властолюбия, трусости, злости. "Большинство людей христианского мира чувствуют... бедственность своего положения и употребляют для избавления себя то средство, которое по своему миросозерцанию считает действительным. Средство это - насилие одних людей над другими. Одни люди, считающие для себя выгодным существующий государственный порядок, насилием государственной деятельности стараются удержать этот порядок, другие тем же насилием революционной деятельности стараются разрушить существующее устройство и установить на место его другое, лучшее" [13]. По мнению Толстого, главное заблуждение авторов политических учений, приведшее к бедственному положению, в том, что они считают возможным посредством насилия соединить людей так, чтобы они все, не противясь, подчинились одному и тому же устройству жизни. "Всякое насилие состоит в том, что одни люди под угрозой страданий или смерти заставляют других людей делать то, чего не хотят насилуемые" [13].

Итак, насилие не есть средство разрешения конфликтов и противоречий: оно ничего не создает, а только разрушает. Тот, кто отвечает злом на зло, умножает страдания, усиливает бедствия, но не избавляет от них ни себя, ни других. Толстой подводит нас к выводу: насилие бессильно, бесплодно, разрушительно, антигуманно. Конечно, нам трудно безоговорочно принять эту позицию. Но не

труднее ли жить в мире, где ежечасно умножается зло? Идеи Л. Толстого находят все больше приверженцев и продолжателей.

Имя М.Л. Кинга, отдавшего жизнь в борьбе за справедливость, известно каждому. Его именем назван "Институт ненасилия" в г. Нью-Йорке. Работы Кинга переведены на русский язык, и теперь есть возможность познакомиться с его этическими воззрениями. Интересна его работа "Любите врагов ваших" - здесь содержатся не только обоснование принципов универсальной любви к человечеству, но и рекомендации по реализации этих принципов. Кинг не только моралист, но и психолог: он отдает себе отчет в том, насколько трудно принять принципы ненасилия и человеколюбия, до какой степени глубоки психологические проблемы несовместимости привычных для людей принципов и проповедуемых им идей.

Заповедь "любите врагов ваших" всегда была, пожалуй, самой трудной... Некоторые люди искренне верили, что в реальной жизни она невыполнима. Легко любить тех, кто любит тебя, но как любить тех, кто тайно или явно старается возобладать над тобой... Заповедь "любите врагов ваших" - это не благочестивое пожелание мечтате-454

ля-утописта, а абсолютное условие нашего выживания. Любовь даже к врагам - вот ключ к решению всех существующих в нашем мире проблем... Давайте будем реалистами и спросим: как нам любить наших врагов? Во-первых, мы должны развить в себе умение прощать. Лишенный силы прощения лишен и силы любви.

Еще раз мы сталкиваемся с парадоксом или с кажущейся несообразностью: прощать должен пострадавший, причем прощать охотно и добровольно и не в ответ на покаяние, а до всякого покаяния. Механизм "обижен - прости" должен срабатывать почти автоматически. Чтобы облегчить нам труд прощения, Кинг разъясняет его целительную силу: "Когда мы прощаем, мы забываем в том смысле, что зло более уже не является психологической преградой на пути установления новых взаимоотношений... Прощение означает примирение, воссоединение вновь... Мы должны понять, что зло, творимое ближним нашим - врагом, причина наших страданий, никогда не отражает всей сущности этого человека. Элементы добра можно найти в характере наизлейших наших врагов" [14].

Не менее известное, чем М.Л. Кинг, имя - М. Ганди. Еще одна судьба, ставшая примером воплощения в жизнь проповедуемых принципов. Страстный борец за независимость Индии мечтал обрести свободу мирными средствами. Основным для Ганди стал принцип ненасилия, который предполагает две формы борьбы: несотрудничество и гражданское неповиновение. Эти взгляды нашли отражение в его работе "Моя вера в ненасилие".

"Я обнаружил, - пишет Ганди, - что жизнь существует среди разрушения и, следовательно, должен существовать закон более высокий, чем закон разрушения. Только при таком законе общество будет построено верно и разумно и жизнь будет стоить того, чтобы ее прожить... Где бы ни возникала ссора, где бы вам ни противостоял оппонент, покоряйте его любовью... этот закон любви действует так, как никогда не действовал закон разрушения" [15]. По мнению Ганди, необходима достаточно напряженная подготовка, чтобы ненасилие стало составной частью менталитета. Только встав на путь самоограничения и дисциплины, можно достичь желаемого результата. "Пока нет искренней поддержки со стороны разума, одно лишь внешнее соблюдение будет только маской, вредной как для самого человека, так и для других. Совершенство состояния достигается, только когда разум, тело и речь находятся в согласии... Ненасилие - оружие сильных. Страх и любовь - противоречащие понятия. Любовь безрассудно отдает, не задумываясь о том, что получит взамен. Любовь борется со всем миром как с собой и в конечном итоге властвует над всеми другими чувствами... Закон любви действует, как действует закон гравитации, независимо оттого, принимаем мы это или нет. Так же как ученый творит чудеса, по-разному применяя закон природы, так и человек, применяющий закон любви с аккуратностью ученого, может творить еще большие чудеса" [16].

Случилось так, что именно XX в., который никак не назовешь веком гуманизма и милосердия, породил идеи, находящиеся в прямом противоречии с господствующей практикой решения всех проблем и конфликтов с позиции силы. К жизни оказалось вызванным тихое, но стойкое сопротивление - несогласие, неповиновение, невоздаяние злом за зло. Человек, поставленный в безвыходное положение, униженный и бесправный, находит ненасильственное средство борьбы и освобождения (прежде всего внутреннее). Он как бы принимает на себя ответственность за зло, творимое другими, берет на себя чужой грех и искупает его своей неотдачей зла. Он ставит заслон злу, своим добром, своей любовью закрывая мир от разрушительного влияния ненависти. "Даже в наихудших из нас есть частица добра, и в лучших из нас есть частица зла", - писал Кинг. Но как часто мы забываем эту простую истину. Она открывается нам при ненасильственной тактике преодоления противоречий и конфликтов. Тот, кто следует этой тактике, стремится открыть причину противоречия, противостояния, противоборства и воздействовать на нее, снять ее остроту, а сам конфликт разрешить с наименьшими потерями для конфликтующих сторон. Сила подавляет, душит, загоняет вглубь и, значит, еще более обостряет противоречия. Ненасилие развязывает узел неразрешимых проблем.

2.2. Этика благоговения перед жизнью

Жизнь человека, рассматриваемая как биологическое, социальное, личностное существование, является возможностью (в известной степени - случайностью), предоставляемой каждому фактом рождения, возможностью пройти свой путь, реализовать человеческий потенциал, исполнить долг, оставить след в области своей профессиональной деятельности или просто в памяти людей, живущих рядом. Каждый имеет возможность прожить свой срок так, чтобы память о нем жила после него и была бы доброй и светлой.

Этика благоговения перед жизнью - направление, которое возникло в XX в. и связано с именем величайшего гуманиста современности - Альберта Швейцера (1875-1965). Жизнь Швейцера настолько интересна и необычна, что уместно будет напомнить некоторые подробности его биографии.

"Однажды солнечным летним утром, когда - а это было в 1896 году - я проснулся в Гюнсбахе во время каникул на Троицын день, мне в голову пришла мысль, что я не смею рассматривать это счастье как нечто само собой разумеющееся, а должен за него чем-то отплатить. Раздумывая над этим... я пришел к выводу, что было бы оправданным до тридцати лет жить ради наук и искусств, чтобы затем посвятить себя непосредственному служению человеку" [17]. Написавшему эти строки в ту пору было двадцать три года. Спустя восемь лет он приступил к исполнении принятого решения. Швейцер был удачлив и талантлив, к тридцати годам он

был авторитетным теологом, известным органистом, и его еще ждало большое будущее. Но неожиданно для всех профессор Страсбургского университета становится студентом и следующие шесть лет своей жизни изучает медицину - глубоко и серьезно, ибо по-другому не умеет. Трудно сказать, что вызвало среди друзей и коллег большее негодование и непонимание: решение переменить профессию или намерение, закончив обучение, покинуть Европу и уехать работать врачом в Африку. Его отговаривали, увещевали, даже пытались объявить сумасшедшим, но Швейцер был тверд. Здесь важно подчеркнуть, что он действовал не под влиянием минутного настроения и это не было бегством от себя, а был путь к себе. Система взглядов и система жизни формировались одновременно. Швейцер непосредственно воплощал в реальность собственную этическую теорию.

Так началась жизнь-подвиг, жизнь-легенда подвижника и гуманиста, человека религиозного, но трезво мыслящего, явного рационалиста, скорее прагматика, чем романтика, который почувствовал в себе силу пойти своим путем. Швейцера обвиняли в индивидуализме, в нежелании считаться с существующими традициями во взаимоотношениях между людьми разных рас. Уравнивая людей, утверждая равноценность всех человеческих жизней, он навлекал на себя гнев соотечественников-европейцев. Мало кто оказался способным понять тогда истинное значение подвижнической деятельности Швейцера.

Обратимся теперь к основным идеям оригинальной этической концепции Швейцера. Ее основополагающий принцип - благоговение перед жизнью в любой форме, сохранение жизни, облегчение страданий живущих. Духовная жизнь, по мнению Швейцера, идет нам навстречу в природном бытии. Благоговение перед жизнью относится и к природным, и к духовным явлениям, преклонение перед естественной жизнью необходимо влечет за собой преклонение перед жизнью духовной.

Швейцер трезво оценивает парадоксальность своей этики: "Особенно странным находят в этике благоговения перед жизнью то, что она не подчеркивает различия между высшей и низшей, более ценной и менее ценной жизнью. У нее есть свои основания поступать таким образом... Для истинно нравственного человека всякая жизнь священна, даже та, которая с нашей человеческой точки зрения кажется нижестоящей" [18].

Таким образом, объектом нравственного отношения для Швейцера становится любая жизнь - человека, природы, животного мира, микроорганизмов. Он уравнивает нравственную ценность всех существующих форм жизни. Следует ли из этого, что жизнь человека и жизнь животного имеют одинаковое значение, а жизнь существ, стоящих на низшей ступени эволюционного развития, приравнивается к жизни тех, что находятся на высшей ступени развития? Швейцер

не только не приводит нас к этому абсурдному заключению, но и уводит от него. Он трезво и рационалистично описывает ситуацию морального выбора, так хорошо известную каждому. "Находясь вместе со всеми живыми существами под действием закона самораздвоения воли к жизни, человек все чаще оказывается в положении, когда он может сохранить свою жизнь, как и жизнь вообще, только за счет другой жизни, если он руководствуется этикой благоговения перед жизнью, то он наносит вред жизни и уничтожает ее лишь под давлением необходимости и никогда не делает это бездумно. Но там, где он свободен выбирать, человек ищет положение, в котором он мог бы помочь жизни и отвести от нее угрозу страдания и уничтожения" [19].

Швейцер подчеркивает религиозный характер своего мировоззрения, усматривая явно положительные результаты взаимодействия и взаимопроникновения христианской нравственности и рационалистического способа осмысления мира. Религиозно ориентированная деятельная этика любви и духовная самоуглубленность, по мнению Швейцера, делают мировоззрение благоговения перед жизнью родственным христианскому мировоззрению. Тем самым для христианства и рационального мышления создается возможность вступить друг с другом в более продуктивные отношения, чем это было до сих пор.

Примечательно, что Швейцер не идеализирует христианство, не переоценивает его возможности, он даже упрекает христианство в некоторой двойственности и непоследовательности. С одной стороны, говорит он, христианство веками проповедовало заповеди любви и милосердия, с другой стороны, оно не восставало ни против рабства, ни против пыток, ни против костров, на которых сжигали ведьм и еретиков. Современное христианство, по мнению Швейцера, бессильно в борьбе со злом, в частности с деятельностью государственных структур, унижающих человеческое достоинство и посягающих на саму человеческую жизнь. Христианство пытается приспособиться к духу времени, укрепляет свои организационные структуры, но с достижением внешнего могущества утрачивает свою духовную силу. Напомним, Швейцер был глубоко верующим человеком, и ему, вероятно, нелегко было открыть для себя и возвестить миру эту горькую истину.

Развивая свою идею альтруизма, Швейцер выступает как строгий рационалист, с одной стороны, и как тонкий психолог - с другой. Он отдает себе отчет, насколько трудна судьба того, кто вступил на путь реализации его теории, и старается помочь своим единомышленникам, разъясняя ее основные идеи и принципы терпеливо, подробно и убедительно. Одной из основополагающих является здесь мысль о самоотречении как средстве активной добро-творческой деятельности (именно средстве, а не цели). Самоотречение в понимании Швейцера не обесценивает человека как личность, не обкрадывает его духовно, но позволяет ему освободиться от эго-

изма, предвзятости и излишнего субъективизма в оценке чужих поступков, от стремления судить и осуждать других, платить за зло злом, мстить и т.п. Следует ли из этого, что не нужно бороться со злом? Отнюдь нет, бороться необходимо, но не средствами зла, не осуждением, не отмщением, а посредством пресечения распространения зла, а иногда и просто исключением его из зоны внимания и нравственной оценки.

Очень интересно аргументирована у Швейцера идея о необходимости прощения. "Почему я прощаю что-то человеку? Обычная этика говорит: потому что я чувствую сострадание к нему. Она представляет людей в этом прощении слишком хорошими и разрешает им давать прошение, которое не свободно от унижения другого... Я должен безгранично все прощать, так как если не буду этого делать - буду неистинен по отношению к себе и буду поступать так, как будто я не в такой же степени виноват, как и другой по отношению ко мне. Поскольку моя жизнь и так сильно запятнана ложью, я должен прощать ложь, совершенную по отношению ко мне. Так как я сам не люблю, ненавижу, клевещу, проявляю коварство и высокомерие, я должен прощать и проявленные по отношению ко мне нелюбовь, ненависть, клевету, коварство, высокомерие. Я должен прощать тихо и незаметно. Я вообще не прощаю, я вообще не довожу до этого. Но это есть не экзальтация, а необходимое расширение и усовершенствование обычной этики" [20].

Таким образом, Швейцер толкует прощение как средство недопущения зла в человеческую душу. (Вспомним: "Я вообще не прощаю, я не довожу до этого".) То есть он сознательно не ставит себя на место оскорбленного, обманутого, ненавидимого, хотя признает, что по отношению к нему были проявлены клевета, ненависть, ложь и т.д. Он выводит себя за рамки ситуации, а саму ситуацию, где отношение к нему носит явно негативный характер, нарочно не делает объектом нравственной оценки. Он позволяет себе пренебречь злом, и тем самым зло как бы отменяет, даже исключает. Такой способ недопущения зла позволяет избавить человека от мук нравственного выбора, надобности обоснования (пусть даже для самого себя) необходимости прощения.

Швейцер постоянно смещает привычные акценты. Он переводит наше внимание со зла на добро и фиксирует в нашем сознании последнее. Он не осуждает бездействие, но активно поддерживает всякое действие, направленное на сохранение жизни. Он вообще никого ни за что не осуждает (по той же причине, что и "не прощает" - не допускает себя до осуждения). Психологически он мыслит и действует очень верно, фиксируя в сознании человека положительные моменты и как бы не замечая (и этим отрицая) негативные. Он как бы хочет сказать нам: да, зло есть, но стоит ли о нем говорить, стоит ли тратить свою жизнь на столь бесполезное занятие и не лучше ли посвятить ее активному творению добра?

Мы не найдем у Швейцера ничего похожего на нравственную регламентацию, но найдем четкое определение цели и направления жизненной деятельности. "Этика благоговения перед жизнью заставляет нас почувствовать безгранично великую ответственность... Она не дает нам готового рецепта дозволенного самосохранения, она приказывает нам в каждом отдельном случае полемизировать с абсолютной этикой самоотречения. В согласии с ответственностью, которую я чувствую, я должен решить, что я должен пожертвовать от моей жизни, моей собственности, моего

права, моего счастья, моего времени, моего покоя и что я должен оставить себе" [21]. В то же время Швейцер считает, что не нужно хвалить или осуждать людей, если они чувствуют себя свободными от долга самоотречения ради других людей. За каждым признается право выбрать свой путь и пройти его.

Швейцер считал свою этику программой индивидуального действия, непосредственного служения людям, считал, что она побуждает людей проявлять интерес к другим и отдавать им частицу своей жизни, любви, участия, доброты. В этом Швейцер видит долг каждого человека независимо от его профессиональной принадлежности и общественного положения, и свою собственную жизнь убежденный гуманист, врач и философ посвятил этому служению.

"Истинная этика начинается там, где перестают пользоваться словами". В этом высказывании Швейцера, кратком и емком как формула, заключен глубокий смысл: этика благоговения перед жизнью в большей степени практика, чем теория, она имеет четко выраженную ориентацию на активное целенаправленное действие, целью которого является сохранение всех существующих форм жизни, самоотверженное служение человеку. То, к чему другие моралисты лишь призывали, Швейцер избрал делом своей жизни. Его рационализм, его воля, его знания и нравственная ориентация сконцентрировались на одном конкретном деле и дали невиданные результаты. Судьба одарила его долголетием - Швейцер прожил девяносто лет - и даже не половину жизни, как он рассчитывал, а две трети ее отдал реализации своей этической системы.

Альберт Швейцер, ушедший из жизни в середине 60-х гг., лауреат Нобелевской премии мира, гуманист - наш современник. Идеи его, дело его живы и по сей день, созданные им медицинские учреждения в Ламбарене продолжают работать на благо людям. Личность такого масштаба можно назвать явлением европейской культуры.

1 Юм Д. Трактат о человеческой природе // Юм Д. Соч. в 2-х т. Т. 1. М., 1965. С. 619.
2 Кант И. Соч. в шести томах. Т. 4. Ч. 2. М., 1965. С. 391.
3 Там же. С. 393.
4 Там же. С. 365.
5 Там же. С. 380.
6 Гегель Г.-В.-Ф. Работы разных лет в 2-х томах. Т. 2. М., 1973. С. 54-55.
7 Там же. С. 55.
8 Шопенгауэр А. Избранные произведения. М., 1992. С. 183.
9 Ницше Ф. Соч. в 2-х томах. Т. 1. М., 1990. С. 735.

10 Там же. С. 288.
11 Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 23. С. 761.
12 Евангелие Толстого. М., 1992. С. 371.
13 Там же. С. 372.
14 Кинг М.Л. Любите врагов ваших // Вопросы философии. 1992. № 3. С. 66-67.

15 Ганди М. Моя вера в ненасилие // Там же. 1992. № 3. С. 65.
16 Там же. С. 66.
17 Швейцер А. Благоговение перед жизнью. М., 1992. С. 524.
18 Там же. С. 30.
19 Там же.
20 Там же. С. 221.
21 Там же. С. 224.

Глава 4
РЕЛИГИЯ И РАЗНООБРАЗИЕ РЕЛИГИОЗНЫХ ЦЕННОСТЕЙ

Обращаясь к рассмотрению религии, необходимо осознавать специфику ее философского анализа, отличающегося от подходов конкретных религиоведческих дисциплин. Религия интересует философию как одна из форм ценностного отношения к миру, которое имеет глубокие корни в родовой природе человека и удовлетворяет его экзистенциальным потребностям. Значение религии для человечества было и остается огромным, и ни один философ не вправе обойти ее своим вниманием.

§ 1. ПРЕДПОСЫЛКИ ВОЗНИКНОВЕНИЯ РЕЛИГИИ В ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЕ

Одна из сложнейших проблем философии религии - определение сути феномена религии и места религиозного сознания среди прочих форм духовной ориентации человека в мире. Начнем рассмотрение этой проблемы с анализа сходств и различий между религией и наукой, религией и искусством, религией и моралью.

Многие из специалистов убеждены в невозможности такого универсального определения религии, которое охватило бы собой все многообразие конкретных форм и видов религиозных верований. К примеру, "гносеологический" подход к религии, считающий ее основным признаком веру, не подлежащую рациональному анализу и проверке на истинность, сталкивается с немалыми сложностями при попытке отличить собственно религиозные верования от схожих идеологических феноменов (типа некритической веры в коммунизм, в национальное превосходство и пр.). Аналогичные трудности вызывает и распространенное представление о религии как о системе миропонимания (и связанного с ним институционального поведения), основанного на вере в существование Бога (или богов) - высшей потусторонней сверхъестественной силы, сотворившей мир и человека в нем. Многие ученые считают, что при таком подходе не учитывается опыт религиозных направлений (к примеру, конфуцианства или буддизма), которые вполне "обходятся" без бога в христианском или мусульманском его понимании [1].

Большинство специалистов связывает феномен религии с особой формой человеческого опыта, одинакового для всех разновидностей религии, - верой в священное, сакральное. Представления о священ-

462

ном разнятся у разных народов. На ранних этапах развития религии они совпадают с представлением о необычном, не укладывающемся в нормальный ход вещей и лишь позднее обретают этические характеристики и становятся представлениями об абсолютном благе, истине, красоте.

Каковы бы ни были разногласия в определении понятия религии, все исследователи согласны с тем, что она выполняет важнейшие функции в общественной жизни. Для отдельно взятых человеческих индивидов, как полагает М. Йингер, религия становится средством решения "последних, конечных" проблем жизни, выступает как "отказ капитулировать перед смертью". "Религиозное существование включает веру человека в то, что зло, боль, разрушение и гибель, несправедливость и бесправие относятся не к случайным, но к фундаментальным условиям жизни и что все же есть силы и действия (священное), благодаря которым человек способен преодолеть зло во всех его обличиях" [2].

Для общества, взятого в целом, религия выступает как мощное средство социальной интеграции, сплочения людей, поскольку общие верования придают высший смысл их деятельности. В социальном плане религия реализуется как особый общественный институт - церковь; на первых этапах - просто как объединение верующих, позднее (почти во всех религиях) - как клерикальная структура, объединяющая лиц, особо посвященных в сакральные тайны и выступающих в роли своеобразных "посредников" между объектом веры и людьми.

Конечно, не все философы и социологи положительно оценивали роль религии в человеческой культуре. Известно отношение К. Маркса к религии как к искаженной форме сознания, которая способствует эксплуатации народных масс. Он характеризовал ее как "опиум для народа" и "вздох угнетенной твари". Отрицательно относился к религии также и З. Фрейд, рассматривая ее как своеобразную болезнь общества, как форму наркотического опьянения. Многие мыслители, руководствовавшиеся прежде всего идеалами Просвещения, были убеждены во временном характере религиозных верований, полагая, что религия непременно падет под ударами развивающейся науки. Упадок религии в XIX-XX вв. казался многим симптомом ее надвигающейся гибели. XX в., однако, вновь подтвердил устойчивость религиозной системы ценностей. Было осознано главное - религию нельзя рассматривать как альтернативу науке и "пережиток" общественного сознания.

Рассмотрим причины возникновения религии и специфику ее ранних форм.

Анимизм - это система взглядов, основанная на персонификации природных явлений и наделении их свойствами и способностями человека. "Рассматривая характер и сущность великих политеистических богов, которым приписывается наиболее обширная дея-

463

тельность во Вселенной, мы увидим, что эти могучие существа сформированы по образцу человеческой души. Мы увидим, что их чувства и симпатии, их характер и привычки, их воля и действия, даже самый образ и материальная структура их, несмотря на все преувеличения и приспособления, содержат черты, в значительной степени заимствованные у человеческой души" [3]. Вера в самостоятельную жизнь освободившейся от телесной оболочки души порождает и веру в возможность контакта с умершими душами. В основе этого лежит особенность первобытного мышления, связанная с неразличимостью объективного, того, что находится вне человека, и субъективного, того, что является продуктом его разума. Так, например, образы, видимые человеком во сне, воспринимались столь же реально, как и окружающий его мир, и те и другие были одинаково значимы. Поэтому общение во сне с умершими или отсутствующими людьми воспринималось так же, как встреча с живыми. В то же время

боязнь призраков, т.е. бесплотных теней душ умерших людей, порождает целую систему предохранительных обрядов (при обряде похорон - особый порядок выноса тела из дома, положение тела при захоронении, сам факт обязательного захоронения, поминальные обряды и т.д.). Считалось, что особенно часто и непрошенно являются призраки тех душ, тела которых не были погребены согласно обычаю, а также души самоубийц или насильно убитых. Анимистические представления в той или иной форме присутствуют во всех религиях.

Тотемизм - система первобытных представлений, основанная на вере в сверхъестественное родство между группой людей (родом) и тотемами, которыми могут выступать какие-либо животные или растения, реже - явления природы и неодушевленные предметы. Кроме общих тотемов для всего рода у первобытных людей были тотемы индивидуальные. Тотемистические представления лежат в основе всех мифов и волшебных сказок, а тотемы в качестве особых ритуальных предметов присутствуют в развитых религиях.

Фетишизм - вера в сверхъестественные свойства некоторых предметов (фетишей), в качестве которых могло выступать что угодно - от камня необычной формы, куска дерева или части животного, до изображения в виде статуэтки (идол). С.А. Токарев отмечает, что фетишизм, по-видимому, возникает как форма "индивидуализации религии" и связан с распадом старых родовых связей. "Отдельная личность, чувствуя себя недостаточно защищенной родовым коллективом и его покровителями, ищет для себя опоры в мире таинственных сил" [4]. Не случайно среди фетишей появляются талисманы и амулеты - предметы для ношения на теле. Они должны были выполнять защитные функции. Пользование этими предметами часто сопровождалось различными заклинаниями. Постепенно изначальное значение талисмана забывается и он превращается в предмет украшения [5].

464

Магия - первобытные представления о возможности сверхъестественного воздействия злых или добрых сил на других людей, домашний скот, жилище и т.д. В основе веры в магические силы и средства лежит способность человеческого сознания к ассоциациям, которая позволяет соединять в мышлении вещи, несоединимые в реальности. В результате создается система вымышленных связей и закономерностей, с помощью которых человек пытается построить свои отношения с миром духов аналогично тому, как он строит свои взаимоотношения с реальным миром.

Магическое знание носит тайный характер. Магическое действо всегда выполнялось лишь специально посвященными людьми. Поэтому эффективность магических действий и заклинаний определялась лишь по результату, т.е. задним числом, и в случае негативного результата всегда можно было сослаться на сильное противодействие духов.

Магия как средство практического воздействия на мир связана с конкретными формами жизнедеятельности людей. Обычно магию делят на хозяйственную, лечебную (белая) и вредоносную (черная). По Дж. Фрезеру, магия может быть подражательной. В этом случае воздействие на реальный объект осуществляется манипулированием над его образом. Заразительная магия осуществляется по сопричастности, и магическое манипулирование при этом ведется над частями одежды или тела человека.

В своей рафинированной, наукообразной форме магия представляет собой особый раздел оккультизма, выступая как средство связывания мира духовного и реального через обращение к астральным силам. Несмотря на то что целый ряд религий не одобряют магии и колдовства, в снятом виде элементы магических действий и обрядов присутствуют во всех религиях.

§ 2. НАЦИОНАЛЬНО-ГОСУДАРСТВЕННЫЕ РЕЛИГИИ

К национально-государственным религиям относятся множество религиозных систем, которые выросли на национальной почве и связаны с национальными традициями, древними верованиями и языком. Объединение людей в рамках таких религий осуществлялось по этническому и национальному признакам. Поэтому они, как правило, были локализованы в соответствующих странах.

Иудаизм возникает как религия древних евреев, которые в начале II тысячелетия до н.э. поселились в Палестине. Это одна из немногих религий мира, которая дошла до нас в почти неизменном виде. Иногда ее называют религией Моисея, по имени вождя еврейских племен. Данная религия знаменует собой переход от многобожия к единобожию. Бог Яхве выступает как управитель всего мира. Основным источником иудаизма является наиболее древняя часть

Библии - Ветхий Завет, в котором рассказывается о сотворении мира и грехопадении человека, о всемирном потопе, о патриархах еврейского народа, об исходе евреев в Палестину и т.д., а также излагаются нравственные нормы взаимоотношений между людьми. После грехопадения Адама Бог, согласно Ветхому Завету, заключает союз с еврейским народом, который в силу этого становится "богоизбранным". Центральные моменты иудаизма - идея спасения как результата следования божьей воле, и мысль о приходе Спасителя человечества - мессии, который должен построить на земле царство божье.

Индуизм - одна из наиболее распространенных форм религии, которая возникает в Индии в I тыс. н.э. как результат соперничества между брахманизмом и молодыми религиями - буддизмом и джайнизмом.

В основе джайнизма лежит идея о мире как воплощении зла. Согласно джайнизму, человек должен вести аскетический образ жизни, чтобы освободиться от бренности земного существования.

В брахманизме центральной является идея перевоплощения и переселения души человека в другое тело. Главными богами признаются Вишну и Шива. Этическая идея данной религии заключалась в представлении, что поступки, совершаемые человеком в настоящей жизни, повлияют на его дальнейшие перевоплощения в других жизнях.

Боги индуизма имеют земное воплощение, а наиболее известным среди них является Кришна. Последователи Кришны, кришнаиты, имеются во всех уголках современного мира.

В Древнем Китае наиболее распространенными религиями были даосизм и конфуцианство.

Конфуцианство по многим признакам может считаться религией, хотя по этому поводу существуют споры. Некоторые исследователи считают Конфуция только философом. Однако он сам исполнял религиозные обряды, был обожествлен, и в его честь император Китая совершал богослужения. Особенность конфуцианства - отсутствие касты жрецов и исполнение религиозных обрядов правительственными чиновниками. Этот порядок поддерживала государственная система: будущий чиновник, чтобы сдать государственный экзамен на занятие государственной должности (а это было единственным средством ее получения), должен был в совершенстве знать классические труды конфуцианства. Важнейшим культом в этой религии был культ предков, легший в основу системы ценностей, в центре которой - сыновняя почтительность, характеризующая китайскую культуру и до наших дней.

Даосизм представляет собой более традиционную форму религии со своими храмами и книгами и иерархией жрецов. Это была магическая форма религии: магические действия и заклинания составляли ее основу.

§ 3. МИРОВЫЕ РЕЛИГИИ

Мировые религии представляют собой более высокий этап в развитии религиозного сознания, когда отдельные религии приобретают наднациональный характер, открываясь для представителей разных народов, разных культур и языков. Единоверцы выступают как единое целое, в котором нет "ни эллина, ни иудея".

Древнейшей мировой религией является буддизм, возникший в IV-V вв. Число исповедующих данную религию сегодня составляет несколько сот миллионов. По древнейшим преданиям, основателем данной религии является индийский принц Сиддхартха Гаутама, живший в V в. до н.э. и получивший имя Будда (просвещенный, просветленный).

Основой буддизма является нравственное учение, цель которого - сделать человека совершенным. Первоначально моральные заповеди буддизма строятся в негативной форме (что характерно для всех ранних религий) и носят запрещающий характер: не убивать, не брать чужой собственности и т.д. Для стремящихся к совершенству эти заповеди приобретают абсолютный характер. Так, запрещение убийства распространяется на все живое, а запрет на брачные измены доходит до требования полного целомудрия и т.д. Следуя учению Будды, человек, пройдя все этапы совершенствования (медитация, йога), погружается в нирвану - небытие. Рассчитывать он должен не на богов, а только на самого себя: даже Будда никого не спасает лично, а лишь указывает путь спасения.

Буддизм разделяется на два течения. Теравада (малая колесница) - более жесткий вариант буддизма, основанный на строжайшем соблюдении запретов. Здесь нет понятия бога как существа. Махаяна (большая колесница) - классический вариант мировой религии со свойственными ей атрибутами. Если первая разновидность доступна лишь немногим, избранным, то вторая рассчитана на обычных людей. В этой разновидности есть бог, в нем существует также культ множества будд.

В Тибете буддизм развивается как тантризм, в котором выделяется верховное существо Адибудда и все будды подразделяются на три категории: человеческие, созерцательные и бесформенные. Здесь особое значение придается магии и заклинаниям, посредством которых можно "сократить" путь к нирване.

Христианство - одна из самых распространенных на сегодняшний день религия, ее приверженцами являются более миллиарда человек, т.е. примерно 20% населения земного шара [6].

В центре христианского вероучения богочеловек Иисус Христос. Основной книгой является Библия - Ветхий Завет и Новый Завет, в котором представлены жизнь и страдания Христа, его проповеди и деяния; сказания о деяниях святых апостолов и их послания, а также

Откровение святого Иоанна Богослова с его картиной Страшного суда, который ожидает человечество.

Христианство первоначально возникает как реформированный иудаизм, как адаптированная к более широкому социальному контексту религия древних евреев. Устранение некоторых непопулярных среди других народов элементов иудаизма (обряды обрезания, принятия пищи, идея богоизбранности еврейского народа, законы Моисея) вызвало приток язычников и обращенных евреев в христианские общины. Множество этих общин, широко распространившихся по территории Римской империи, было объединено идеей вселенской церкви. Для раннего христианства был характерен отказ от участия в политической жизни и управлении государством, проповедь аскетической этики. Привлекательными сторонами христианства были универсализм, единобожие, равенство всех верующих перед Богом, идея очистительной жертвы Христа, вера в воздаяние в загробной жизни, идея воскресения.

До начала IV в. происходит острая полемика с греческими философами - эпикурейцами, стоиками, неоплатониками, гностиками. Христианству противостоит государственное мировоззрение, основанное на господствующей языческой религии и на картине мира, разработанной в рамках философии. В это время в защиту христианского учения выступают апостолы, представители Александрийской школы и первые апологеты: Филон Александрийский, Юстин Мученик, Тациан, Климент, Ориген. Острая борьба развернулась по многим философским и теологическим проблемам. Ключевым был вопрос о соотношении философии и христианства, или разума и веры.

Логически здесь возможны три точки зрения: 1) отождествление философии и веры, 2) философия вне веры и против нее, 3) философия в рамках веры. Философия, не замечающая двухтысячелетней истории христианства или сознательно его игнорирующая, является теоретически невозможной, заранее обреченной на неудачу. Нельзя в настоящее время определить нравственность, справедливость, добро, зло, развитие и становление европейской государственности и культуры вне учета исторического влияния христианства на жизнь человеческого общества.

Что же касается греческой философии, то возможные модели ее соотношения с христианством следующие: 1) Библия и исторически, и логически предшествует греческой философии, в Библии есть все философские идеи греков; 2) христианское учение наследует греческую философию и 3) синтетическая точка зрения, "согласно которой иудеи были просветлены благодаря Закону и пророкам, греки же были просветлены, пусть и в меньшей степени, через философию. Закон и пророки, с одной стороны, и философия - с другой, предвосхищали Евангелие" [7]; греческая философия подготовила почву для восприятия христианских истин, предоставила категориальный и логический аппарат для истолкования и обоснования новой религиозной веры.

468

Первая точка зрения теоретически несостоятельна. Не случайно реакция стоиков и эпикурейцев на речи Павла в афинском Ареопаге (высшем органе судебной и политической власти) была более чем красноречивой. Пока он вел речь о Боге, ему внимали, но едва он заговорил о воскресении из мертвых, его прервали. В "Деяниях апостолов" читаем, что, заслышав о воскресении из мертвых, одни начали глумиться, другие сказали: "По поводу этих доводов послушаем тебя в другой раз". Так Павлу пришлось покинуть собрание [8].

По второй точке зрения приведем интерпретацию известного православного теолога В.В. Зеньковского [9]. Согласно ему, христианство наследует греческую философию в плотиновской интерпретации, которая представляет собой своеобразное богословие.

Вообще никакой чистой философии, независимой от истолкованного в христианском смысле Логоса - разума, творческого человеческого духа и целостного бытия, не существует. Возникновение гносеологического дуализма веры и знания объясняется необходимостью обоснования христианского учения. Западное христианство не могло, например, полностью принять Аристотеля потому, что он отрицал индивидуальное

бессмертие и признавал бесконечность Космоса, что противоречило христианской идее творения, которое предполагает начальный момент времени. На Востоке же аристотелевское учение принималось с включением в него элементов платонизма и неоплатонизма. В теологии возникает идея отделить чисто философские концепции от богословских - идея, оказавшаяся роковой для судеб христианской культуры. Проиллюстрировать это можно на следующих примерах.

Фома Аквинский разделил веру и знание, отведя знанию всю область, подвластную естественному разуму. Но это как бы низшая сфера познания. Над ней располагается сфера религиозного познания, основанного на высшем источнике - Откровении. Между обозначенными двумя сферами познания налаживается гармоническое сотрудничество. То, что взято из сферы естественного разума и не соответствует религиозным постулатам, должно быть объяснено с точки зрения религиозной веры. Последовательное проведение концепции Аквината ведет к полному отрыву философии от веры. Выражения "христианская философия" или "философия религии" с этой позиции бессмысленны (равно как бессмысленно понятие "христианская математика").

По мнению некоторых (как правило, православных) современных богословов, после Аквината в ХШ-XVI вв. произошло "трагическое" отделение от Церкви (секуляризация) различных сфер культуры: права, философии, науки. Церковь теряет авторитет и самое главное - власть. Лютер и Кальвин полностью отделили Церковь от культуры. Дуализм, провозглашенный в теории, воплотился на практике в самостоятельных институтах общественной жизни, отношения между которыми устанавливаются подобно дипломатическим отношениям между различными государствами.

469

После отделения философии от религии и церкви возникают многочисленные попытки построения "новых" религий на философских началах: "система разумного христианства" (очищенного от нерациональных моментов; все трагическое, кровавое и страшное, что было связано с христианством, отсылается в прошлое под названием "старое христианство"); религия в границах разума (Кант); религия как функция человеческого духа, очищающая и нравственно возвышающая его (Шлейермахер), и др. Эти попытки исходят из лагеря философов и направлены на восстановление религиозно-нравственного начала в жизни человека. Это путь от секуляризованной философии к "подлинной" религии как основе нравственного чувства. С другой стороны, существует обратное движение от религии к ее философским началам.

К IV в. христианство идейно окрепло, и после указа императора Константина в 311 г. о свободе христианского вероисповедания и прекращении гонений на христиан теологические споры переносятся внутрь христианства, наиболее значимые философские концепции и идеи (Аристотеля, Платона, неоплатоников) приспосабливаются для нужд обоснования христианского учения. Христианство становится официально признанной религией Римской империи. Пройдет еще немного времени и Никейский Собор в 325 г. примет окончательную формулировку основной догмы христианства - символа веры - Троицу: Бог един по существу, но троичен в лицах (ипостасях). Это Бог-Отец, Бог-Сын, Бог-Дух Святой - всем трем лицам приписываются одинаковые божественные свойства (премудрость, вечность, благость, святость и т.д.), но у них есть индивидуальные различия. Бог-Отец не рождается и не исходит от других лиц троицы (абсолютное первоначало), Бог-Сын (Логос, Слово - смысловое начало) предвечно рождается от Бога-Отца, Бог-Дух (животворящее начало) исходит от Бога-Отца.

С троицей тесно связан и другой основной вопрос христианской доктрины: христологическая проблема, т.е. проблема понимания природы Иисуса Христа, а именно как сочетаются в нем начала божественное и человеческое. Одно из влиятельных христианских течений - несторианство - различает божественную и человеческую природы Христа и не допускает их слияния. Иисус в понимании несториан ни Бог, ни богочеловек, а смертный, в которого вошел Дух Святой. Другое течение - монофизиты - считает Иисуса Богом, отвергая присутствие в нем человеческой природы. В 431 г. Эфесский собор осуждает несторианство, а в 451 г. Халкедонский собор устанавливает формулировку о единстве двух равноправных начал в Христе - божественном и человеческом. Теперь каждый человек должен нести свой

крест. Страданиями, смирением и покорностью он должен изжить зло (концепция непротивления злу силою). Идеи Страшного суда, небесного воздаяния и Царства Божьего легли в основу христианской нравственности, христианского утопического социализма. Христианские обряды прямо вводят божественные начала в человеческую жизнь.

470

Влияние платонизма на христианскую мысль наиболее ярко проявляется у Дионисия Ареопагита (примерно V-VI вв.) [10]. Он сформулировал основания апофатического (отрицательного) богословия. Утвердительные суждения о Боге, а значит, и его познание являются лишь отражением божественного света в творениях. Иерархия и гармония земного устройства соответствует божественному плану. О видимом и умопостигаемом мы многое можем сказать, многое можем выразить в мысли и слове. Но так как Бог превосходит все сотворенное им и является наивысшим сущим, то о нем лучше молчать. "В "Мистической теологии" мы читаем: "Благую Причину всего можно выразить словами многими и немногими, но также и полным и абсолютным отсутствием слов. В самом деле, чтобы ее выразить, нет ни слов, ни понимания, ибо она свыше положена над всеми, а если и является, то тем, кто превозмог все нечистое и чистое, превзойдя в подъеме и сакральные вершины, оставя позади все божественные светила и звуки призывные, все словеса и рассуждения, проникнув через все туманные завесы туда, где, как гласит Писание, царствует Тот, кто выше всего" [11].

Обоснование христианского мировоззрения с рациональных позиций с использованием элементов логики было дано Иоанном Скотом Эриугеной (ок. 810 - ок. 877 гг.). Большое влияние на него оказали сочинения псевдо-Дионисия, которые были им впервые переведены на латинский язык. Следуя псевдо-Дионисию, Эриугена считает, что одновременное принятие утвердительного и отрицательного суждений о божественной сущности - лишь кажущееся противоречие, которое снимается в самой божественной сущности. Если кто-то утверждает, что "Бог существует" - это лишь выражение восхищения Создателем иерархически низшего по отношению к нему существа. Суждение "Бог не существует" тоже может быть принято, но в другом смысле: мы высказываем такое суждение потому, что для нас Бог рационально непостижим, и его атрибуты нельзя выразить в слове.

Современный историк средневековой философии Ф. Коплстон указывает на несоответствие христианского учения его философскому истолкованию. Для подтверждения своей мысли он разбирает несколько примеров.

Первый пример связан с проблемой определения Бога и с основными принципами апофатической теологии. Отрицательное определение Бога требует не приписывать Богу свойств, которые присущи предметам творения, в частности мудрости, знания, благости, доброты, справедливости. Эриугена преодолевает эту трудность, прибавляя перед подобными характеристиками приставку "сверх". Он опирается при этом на основополагающий принцип христианского учения, утверждающий, что божественная мудрость превышает любые способности человеческого разума. По мнению Ф. Коплстона, это

471

ведет к агностицизму: "Сначала утверждается, что Бог есть X. Затем отрицается, что Бог есть X. Потом утверждается, что Бог есть сверх-X. Возникает естественный вопрос: понимаем ли мы, что приписываем Богу, когда говорим, что Он есть сверх-X?" [12]

Второй пример связан с проблемой природы Бога и творением из ничего. В своем основном труде "О разделении природы" Эриугена выстраивает систему (первую в раннем средневековье) теоретического богословия. Природа как общее понятие, понимаемое как вся полнота реальности, делится им строго по правилам логики на четыре члена: природа несотворенная и творящая, природа сотворенная и творящая, природа сотворенная и нетворящая, природа несотворенная и нетворящая. Природа несотворенная и творящая есть Бог, сверхсовершенная и непостижимая сущность, бесконечная и вечная. Она порождает Логос - вечные божественные идеи. "Эти идеи

являются сотворенными, ибо логически, хотя и не во времени, следуют за рожденным в вечности Словом, и творящими, по крайней мере в том смысле, что служат образцами, или архетипами, конечных вещей; вместе, следовательно, они образуют природу сотворенную и творящую" [13]. Природа сотворенная и нетворящая создана по божественным идеям, образцам из ничего. Этот мир имеет начало и конец. Человек призван стать подобным Богу. "Сущность человека - его душа, ее инструмент - тело" [14]. Логически последний член деления - природа несотворенная и нетворящая - "завершение космического процесса, результат возвращения всех вещей к их источнику, когда Бог будет всем во всем" [15].

Комментируя данный фрагмент учения Эриугены, Ф. Коплстон замечает, что основанием творения у Эриугены является вера в свободное творение из ничего, что предполагает существование Бога "до" мира (т.е. существование во времени), что нелепо. Более того: "В то же время Иоанн Скот говорит, что Бог в себе остается трансцендентным, неизменным и непреходящим. И хотя понятно, что он пытается интерпретировать иудео-христианскую веру в божественное творение с помощью философских инструментов, не вполне ясно, как относиться к результатам этой попытки" [16].

От проблемы природы Бога и его определения следует отличать проблему доказательства бытия Бога. Разумеется, для живущих в вере и черпающих все необходимое из веры такой проблемы не существует. Но рациональное доказательство свидетельствует о завершенности и непоколебимости системы, поэтому оно должно быть дано, чтобы утвердить в вере сомневающихся и колеблющихся и заставить хотя бы усомниться противников веры и даже атеистов. Имеется два типа подобных доказательств: апостериорные и априорные.

Апостериорные исходят из проявлений атрибутов Бога в сотворенных им вещах, ход доказательства направлен от фиксации следствий к утверждению наличия причины, их порождающей, т.е. в посылки неявно закладывалось то, что требовалось доказать, в рациональном (ло-

гическом) акте присутствовал элемент веры. Четыре апостериорных доказательства были даны Ансельмом Кентерберийским (1033-1109). Первое опиралось на аргумент о стремлении всякого сотворенного существа к благу: наличие частных случаев блага свидетельствует о существовании всеблагого существа, обладающего абсолютным благом. Второе доказательство связано с предположением о существовании наивысшей величины: все частные величины обнаруживают лишь определенную меру участия в ней. Третье доказательство опирается на утверждение, что Бог существует как некое целое, определяющее все части сотворенного им мира, значит, либо части принадлежат целому, подтверждая тем самым его существование, либо они не существуют. Четвертое доказательство предполагает существование иерархической пирамиды более или менее совершенных существ, вершиной которой является сверхсовершенное существо. Все приведенные способы доказательства с логической точки зрения являются индуктивными, и, следовательно, как бы мы ни обобщали бесконечные частные случаи, мы не сможем получить достоверного заключения. Кроме того, в них сохраняются элементы агностицизма (см. выше указание Ф. Коплстона об агностицизме в способе отрицательного определения Бога у Эриугены).

Но более всего Ансельм Кентерберийский прославился своим априорным доказательством бытия Бога, которое опиралось на знаменитый онтологический аргумент: "Бог превосходит по величию и мудрости все мыслимое". Поэтому любые попытки говорить о несуществовании Бога подразумевают, что говорящий в своем разуме уже представил существо, превосходящее Бога, что противоречит исходному аргументу, т.е. высказывание "Бог не существует" - ложно, поэтому нам с необходимостью приходится признавать истинность высказывания "Бог существует". Такое доказательство выводит из идеи Бога его существование, изначально отождествляя идею Бога с ее реальным существованием. Разумеется, если посылки истинны, то сам ход доказательства не вызывает никаких возражений. В дальнейшем такое доказательство было отвергнуто Фомой Аквинским (и поэтому не принимается большинством теологов), но возрождено к жизни Декартом и Лейбницем, далее вновь

опровергнуто Кантом и обсуждается по сей день. "Ясно, что доказательство с такой славной историей достойно уважения независимо от того, состоятельно оно или нет, - замечает Бертран Рассел и далее поясняет: - Суть вопроса заключается в следующем. Существует ли нечто, о чем мы можем составить мысленное представление, для которого (этого нечто) одно то, что мы можем составить о нем мысленное представление, является доказательством существования вне наших мыслей? Каждый философ хотел бы ответить на такой вопрос утвердительно, ибо дело философа достигать знания фактов о мире не столько при помощи наблюдения, сколько при помощи мышления. Если такой ответ правилен, то мы можем перебросить мост от чистой мысли к фактам;

473

если неправилен - не можем. В такой общей форме Платон использует своего рода онтологическое доказательство, чтобы подтвердить объективную реальность идей. Но до Ансельма никто не сформулировал этого доказательства в его обнаженной логической чистоте" [17]. После Эфесского и Халкедонского соборов роль христианства в общественной жизни все более и более возрастает, оно медленно, но неуклонно превращается из официально признанной в господствующую религию Римской империи. Но для внутрицерковной жизни наступают нелегкие времена, потому что на деле решения указанных соборов подготовили почву к постепенному (V-VII вв.) отмежеванию от римской церкви восточных христиан (несториан, монофизитов) и в более позднее время (1054) привели к расколу христианства на западную и восточную церкви, правда, здесь уже к доктринальным расхождениям прибавились причины политического характера (реформа Григория VII и в связи с этим нежелание Востока, и в частности Святой Руси, подчиниться единоначалию Папы). Доктринальные расхождения были следующими:

догмат об исхождении Святого Духа (в римско-католической церкви признается исхождение Духа от Бога-Отца и Бога-Сына, в греко-православной - только от Бога-Отца);

отказ восточной церкви от практики индульгенций - платного освобождения человека от совершенных им грехов;

католическое учение о чистилище, в которое попадают души умерших христиан, которые могут затем попасть в рай, в том числе благодаря молитвам, возносимым за них на земле; обет безбрачия для священников в католицизме; догмат о непогрешимости Папы в делах веры; признание источником веры для католиков помимо Священного писания также и Предания - совокупности постановлений всех соборов, высказываний, постановлений пап и творений отцов церкви.

Кроме того, утвердились некоторые обрядовые отличия, в том числе употребление латинского языка в католическом богослужении. После VIII в. православная церковь уже не участвовала во Вселенских соборах. Она неизменно придерживается доктринальных положений, которые были приняты на двух первых Вселенских соборах - Никейском и Халкедонском. К этим положениям относятся представления о божественном творении, о троице, христологическая проблема, догмат крещения и учение о загробной жизни. От верующих требуется знание наизусть Символа веры и умение его хорового исполнения. В последнее время в православии уделяется большое внимание рациональным доказательствам основных положений вероучения, пропагандируется идея связи веры и знания, науки и религии.

В большинстве стран православная церковь отделена от государства. Католицизм всегда стремился стать государственной религией,

474

поэтому в нем сочеталось стремление к объединению духовной и светской властей. Главные католические церковные иерархи назначаются Папой, который обладает огромным авторитетом.

В XVI в. в результате мощного движения Реформации происходит раскол католицизма, возникает протестантизм. Он признает единственным источником веры Священное

писание, объявляет принцип священства всех верующих (церковь сохраняется для исполнения культа и особо важных обрядов), вводит богослужение на родном языке верующих (Библия переводится на национальные языки). Протестантизм отстаивал принцип спасения личной верой независимо от конкретных (добрых или злых) поступков и признавал самостоятельность государства по отношению к церкви. Снизив значение обрядов, протестантизм усилил значение внутриличностного духовного общения с Богом и предоставил верующим свободу в трактовке Библии.

Уже в XVI в. образуются такие разновидности протестантизма, как лютеранство, кальвинизм и англиканство. Лютеранство было первоначально в основном распространено в Германии, Австрии и Скандинавских странах, кальвинизм - в Швейцарии, Франции и Венгрии, англиканство - в Англии и Шотландии.

Ислам, третья мировая религия, возник в VII в., и его основателем является Мухаммед. Исповедуют эту религию арабоязычные народы, а также жители Северной Африки и большей части Азии. Основной книгой ислама является Коран, который представляет собой собрание изречений и поучений Мухаммеда.

Система догм ислама строится на абсолютной вере в Аллаха как единственного бога, пророком которого и был Мухаммед. Признается, что бог посылал людям и других пророков, но Мухаммед выше их. К основным обрядам ислама относятся ежедневная пятикратная молитва, омовение перед ней, уплата налога для бедных, ежегодный пост, совершение хотя бы один раз в жизни паломничества в Мекку. Как и другие религии, ислам представляет собой некоторую систему нравственных норм. В Коране формулируются нравственные заповеди, которым человек должен следовать в своей жизни.

1 Фиксируя подобные трудности, известный культуролог, специалист в области сравнительного религиоведения М. Элиаде замечает: "Очень жаль, что у нас нет более точного слова, чем "религия", для обозначения опыта священного. Разве не странно обозначать одним и тем же словом опыт Ближнего Востока, иудаизма, христианства, ислама, буддизма, конфуцианства и так называемых примитивных народов? Но искать новый термин поздно, и мы можем использовать понятие религии, если будем помнить, что оно не обязательно предполагает веру в бога, богов или духов, но означает опыт священного и, следовательно, связано с идеями существования, значения и истины". Цит. по: Гараджа В.И. Социология религии. М., 1995.

2 Там же.
3 Тейлор Э.Б. Первобытная культура. М., 1989. С. 390.
4 Токарев С.А. Религия в истории народов мира. М., 1986. С. 150.

5 Магические свойства амулетов нередко связывались с повседневными функциями предметов. Так, коготь или зубы животного олицетворяли быстроту и свирепость. Ложка выступала символом сытости и благополучия, гребень среди подвесок связывался с чистотой, а значит, со здоровьем и жизнью человека, изображения птиц на талисманах символизировало материнство (высиживание птенцов), ножи и топорики были символами, защищающими человека, или символами дома, зубы хищника должны были отпугивать врагов. Крест в язычестве, изображенный на талисманах и амулетах, причем в самых различных его вариантах (обычный крест, свастика и др.) символизировал повсеместную защиту, "со всех четырех сторон".

6 См.: Человек и общество. Кн. 2. М., 1993. С. 162.
7 Коплстон Ф.Ч. История средневековой философии. М., 1997. С. 30.

8 Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Т. 2. Средневековье (от Библейского послания до Макиавелли). М., 1997. С. 20.
9 См.: Зеньковский В.В. Основы христианской философии. М., 1992.
10 Дионисий Ареопагит, или псевдо-Дионисий, - анонимный автор, выдававший свои труды за работы действительно существовавшего Дионисия, который был обращен в христианство еще апостолом Павлом после его речи в Ареопаге.
11 Реале Дж., Антисери Д. Указ. соч. С. 44.
12 Коплстон Ф.Ч. Указ. соч. С. 77.
13 Там же. С. 76.
14 Реале Дж., Антисери Д. Указ. соч. С. 95.
15 Коплстон Ф.Ч. Указ. соч. С. 76.
16 Там же. С. 77-78.
17 Рассел Б. История западной философии. М., 1959. С. 434.

Глава 5
ФИЛОСОФИЯ И УЧЕНИЕ О ПРАВЕ [1]

В данной главе будут рассмотрены возникновение и развитие права, его определение, философские правовые концепции. Начнем с высказывания И. Канта: "Совокупность законов, для которых возможно внешнее законодательство, называется учением о праве (jus). Если такое законодательство действительно существует, оно есть учение о положительном праве, а о человеке, сведущем в этом учении, или правоведе (jurisconsultus), говорят, что он знаток права (jurisperitus), когда он внешние законы знает также с их внешней стороны, т.е. с точки зрения применения их к случаям, происходящим в опыте; учение о праве может стать также юриспруденцией (jurisprudentia), однако без объединения его с юриспруденцией оно остается всего лишь правоведением (jurisscientia). Это последнее название относится к систематическому знанию учения о естественном праве (jus naturae), хотя правовед должен в этом учении давать неизменные принципы для всякого положительного законодательства" [2]. Задача учения о праве - выявление и описание объективных закономерностей существования и функционирования общества, а также взаимоотношений человека и общества. Эти закономерности являются базисом, на который опирается законодательство и которые оно отражает. Одной из главных проблем юриспруденции является соотношение между естественными законами жизни людей и законодательством, или соотношение между естественным и положительным правом.

В чем заключается суть данной проблемы и что такое положительное право? Существует так называемое объективное право (естественные законы и гражданские свободы), которое может быть выражено с определенной степенью искажения, ущемления, приближения в действующем в данной стране законодательстве, содержание нормативных актов которого государство фиксирует не по принципу долженствования, а исходя из целей и интересов определенной части общества - от небольшой группы, партии, класса до большинства народа. Волю этих социальных групп и отражает государство в систематическом виде в законодательстве. Будем называть такую зафиксированную в законах часть объективного права положительным правом.

Не претендуя на специальное изложение правовых знаний, рассмотрим их с философской точки зрения, т.е. как особую форму общественного сознания.

477

§ 1. ПРОИСХОЖДЕНИЕ ПРАВА

Под проблемой происхождения права понимают выявление источников права. В современной науке считается доказанным, что существует три источника права: обычай, юридический прецедент и нормативный акт. Некоторые авторы в качестве самостоятельного источника рассматривают и религию. В данном случае такая тонкость не имеет принципиального значения, потому что религиозные представления без какого-либо искажения сути дела могут быть зачислены в обычай.

Под обычаем понимают устойчивую социальную норму, принимаемую социальной группой в рамках определенной традиции. Он определяет свойства коллективной психологии, культовые и обрядовые действия, систему воспитания, регулирует деятельность и поведение людей в обществе и личной жизни. Следование обычаю опирается на систему воспитания, привычку, на наличие устойчивых стереотипов поведения, ограниченных рамками данного обычая. Обычаи выполняли роль социальных норм, способствовали формированию устойчивого мировоззрения людей, регулировали трудовую деятельность, бытовые и семейные отношения. В их основе часто лежали моральные и религиозные представления, объективировались хозяйственные и военные навыки и знания. Обычаи способствовали нормированию укорененных в обществе правил привычного поведения. На ранних стадиях возникновения социальных норм обычай с помощью культовых и обрядовых действий закреплял и проводил в жизнь мифологические воззрения, принимаемые в данном обществе.

На поздних стадиях первобытнообщинного строя и особенно при переходе к государственной организации нормы первобытных обычаев закреплялись возникающими государственными структурами, из привычных неосознаваемых регуляторов поведения превращались в публично осознаваемые нормы права. Государственные органы на этом этапе выполняют роль посредника между людьми и всеобщими для них нормами права. Возникает возможность и обозначается тенденция к обособлению и относительной самостоятельности определенных ветвей государственной власти, к возникновению аппарата, который был призван профессионально заниматься правотворческой и правоохранительной деятельностью.

Таким образом, первым источником права является обычай, закрепленный структурами власти, с возникновением государства обычай может фиксироваться в законодательных актах. Элементы права возникают тогда, когда начинают появляться первые, еще зачаточные институты государства. Обычай, возведенный в ранг нормы права, составляет содержание так называемого обычного права. Забегая несколько вперед, отметим, что данный источник права не является только лишь далеким историческим прошлым. Право всегда, вплоть до настоящего времени, через обычай связано с жизнью народа [3].

478

С возникновением государства открывается возможность сознательного и планомерного развития социальных отношений в интересах всего общества или его частей. Государство действительно выступало и сейчас часто выступает носителем и выразителем интересов и воли определенных социальных групп. Прогрессивное развитие права в этом отношении идет в направлении обеспечения максимальной свободы каждого члена общества в рамках закона. Возникает законодательство. Важнейшим источником права в этот период является юридический прецедент, т.е. судебное или административное решение по конкретному делу, закрепляющееся в правовых актах; прецедент в дальнейшем становится основой для разбирательства аналогичных дел и имеет обязательную правовую силу. Право, возникающее из такого

источника, называется прецедентным. В некоторых современных государствах (Великобритания) прецедентное право является основным и определяет специфику законодательства данных стран. Такое право ориентировано на прошлое, оно охватывает все аналогичные случаи в настоящем, каждый же новый случай подлежит специальному разбирательству и оформлению в ранг закона, в результате чего происходит расширение прецедентной практики.

И наконец, третьим источником права является создание государством новых нормативных актов. Этот источник требует активной правотворческой деятельности, способствует теоретическому развитию права, его постоянной корреляции с общественной жизнью. Новые нормативные акты делают законодательство очень подвижным, динамичным, позволяя ему чутко реагировать на изменения, происходящие в социальных отношениях. Такое право называют статутным или законодательным. Благодаря ему общество получает возможность развиваться в сторону правового сообщества гораздо более быстрыми темпами, чем при наличии лишь обычного и прецедентного права.

Наиболее последовательно путь развития права был выявлен представителями исторической школы. Если мы под правом будем понимать неразделимый синтез обычного, прецедентного и законодательного права, то ответ будет одним: такое право имеет место только на уровне развитых цивилизованных государств, при этом обычное и прецедентное право с необходимостью должны считаться этапами исторического возникновения права. На первоначальных стадиях функционирования человеческого общества регулятором общественной жизни был обычай. Дифференциация обычая приводила к выделению в нем наиболее значимых моментов, относящихся к религиозной, хозяйственной и поведенческой сторонам жизни общества. Первоначальное единство власти обеспечивало законодательную, исполнительную и судебную деятельность и сосредоточивала их в одних руках. Именно властные органы возводят некоторые элементы обычая в ранг общих норм. Изначально возникает устное право, транслировавшееся от поколения к поколению по законам сохранения и

передачи информации с помощью языка. Развивающаяся общественная практика требует специальных институтов, которые могли бы регулировать хозяйственные, имущественные споры, брачные отношения, улаживать всевозможные конфликты, пресекать антиобщественные поступки, наказывать нарушителей законов. Постепенно возникает судебная практика. Суды опираются в это время на нормы обычного права, и почти повсеместным методом рассмотрения дел в судах был прецедент: "...не закон, а закон и правовая служба создают народу его право" [4]. Каждая норма как бы изготавливается для данного случая, а затем применяется по аналогии к ряду сходных по типическим признакам случаев. На следующей стадии возникновения права происходит установление всеобщих правовых правил, где, возможно в письменном виде, определяются и жестко регламентируются нормы, служащие элементами законодательного права.

Для конкретных стран возможно было различное комбинирование трех составных частей права. Так, в частности, в Спарте использовалось обычное право, в Афинах - законодательное, а римское право представляло собой синтез обычного и законодательного права.

Право как отрасль знания, как наука имеет теоретический и эмпирический уровни. Трудно сказать, какой из них является определяющим. Эмпирическое применение, например, прецедентного права может приводить к экстенсивному расширению теории и ее интенсивному углублению за счет толкования впервые вводимых норм. И наоборот, что является более очевидным, новые теоретические результаты, вводимые законодательным путем, определяют эмпирическое применение права.

Отношение между теоретическим правом и практикой его применения выступает основанием для нового подхода к выделению этапов возникновения права. "Из этих своеобразных отношений, которые существуют между познанием и применением права, следуют взгляды на различение определенных стадий возникновения права. Первая из этих стадий относится к практическому приведению в действие правовых воззрений, как таковая она имеет свой непосредственный источник в нравственных

представлениях народа. Вторая соответствует разделению права и обычая вследствие формирования определенных правовых положений, в которых уже становится заметным стремление к теоретическому представлению правовых идей. На третьей стадии, наконец, правовые положения становятся предметом систематического научного исследования в отношении к выраженному в них понятию права. Первая из этих стадий является поэтому стадией естественного правового воззрения, на второй происходит кодификация, на третьей - систематизация права" [5].

Следует обратить внимание на то, что описанный процесс возникновения права вскрывает его внутренние механизмы и показывает историю права изнутри. Становление права не зависит от возникновения государства и классов [6]. Привычная для многих схема исто-

рической, временной и логической последовательности, при помощи которой объясняли возникновение и сущность государства и права, была следующей: избыточный продукт - собственность - классы - государство - право. Эта схема с неизбежностью вела к пониманию права как возведенной в закон воли господствующего класса. Но все дело в том, что рассмотренная схема не имеет всеобщего значения для всех регионов и стран мира. Тем более она не выдерживает логической проверки. Если считать, что государство в наиболее широком смысле этого слова есть система, предназначенная для обеспечения жизнедеятельности социального организма, то его можно было бы использовать и в бесклассовом обществе, что на самом деле и происходило почти повсеместно. Например, суды и правовая служба в лице вождей и жрецов возникли в бесклассовом обществе, а вершение суда и осуществление правосудия является основной функцией государства. Естественно, что возникающие классы стремились к овладению уже имеющимися государственными структурами, к подчинению себе чиновничьего аппарата, к утверждению себя через законодательные акты. Но этот процесс имел вторичный характер, когда уже имелось государство и, по крайней мере, обычное и прецедентное право.

§ 2. ФИЛОСОФСКИЕ КОНЦЕПЦИИ ПРАВА

Античные философские и правовые учения являются подлинной школой мысли. Кроме того, в Древней Греции были реально испытаны обычное, прецедентное и законодательное право, были проверен ны такие формы государственного устройства, как монархия и республика, и такие формы правления, как тимократия (власть богатых), олигархия (власть немногих), демократия (народовластие), тирания. Маленький "экспериментальный полигон" явился образцом и примером счастливых находок и печальных уроков.

Одни из самых первых сведений о государственном устройстве и правовом порядке Греции относятся к Спарте - государству, которое возникло примерно в VIII в. до н.э. С его возникновением традиция связывает деятельность легендарного законодателя Ликурга. Ликург якобы выделил девять тысяч участков земли тем, кто составлял самую привилегированную группу населения. Остальная земля была поделена между людьми, которые относились к менее влиятельной общественной группе. Это было по сути дела первым законодательным закреплением права частной собственности на землю. Ликургу приписывается учреждение совета старейшин, определение статуса народного собрания, организация военной жизни спартанской общины. По своему устройству Спарта была аристократической республикой, во главе

которой стояли два царя, представлявшие две правящие династии. Но власть царей была ограничена советом старейшин.

481

Позднее древнегреческий афинский политический деятель и реформатор права Солон (ок. 638-559 до н.э.) - основоположник рабовладельческой демократии - заменил деление общества по родовому принципу наделение его по имущественному основанию. До реформ Солона самый низший слой свободного населения - феты - пополнял класс рабов-должников. "Взяв дела в свои руки, Солон освободил народ и в текущий момент, и на будущее время, воспретив обеспечивать ссуды личной кабалой. Затем он издал законы и произвел отмену долгов, как частных, так и государственных, что называют сисахфией, потому что люди как бы стряхнули с себя бремя" [7]. После отмены долгового рабства по закону Солона феты работали в основном по найму, имели право избирать должностных лиц, могли избираться в суды присяжных. Позднее они были формально уравнены в правах с другими категориями свободного населения. История Греции есть история борьбы между различными сословиями, сопровождавшаяся постоянной сменой тиранических и республиканских форм правления, введением новых законов и изменением старых.

Осмысление греческого политического устройства, правового порядка и государственного строя было представлено в лучших образцах философской мысли греков.

Напомним, что центральное понятие греческой мысли - единый и неделимый Космос, величественный и красивый, справедливый, гармонично и неразрывно связанный с человеком. Философскую мысль греков характеризует оптимистическая уверенность в возможности обладания цельным знанием о закономерностях космического устройства. Целью философии было создание этики, эстетики и политики. Ни одна сколь-нибудь значительная античная философская концепция не проходит мимо этих предметов.

Самое замечательное в этом смысле творение греческой философии - платоновская теория государства. Государство, понимаемое Платоном как совместное общежитие людей, осознавших необходимость взаимопомощи, создается посредством договора людей между собой. Люди сознательно назначают власть над собой для облегчения жизни и в силу необходимости. Дело в том, что до образования государства в обществе возникло разделение труда, уже были скотоводы, земледельцы, ремесленники, воины, ученые и философы. Все они нуждались друг в друге. Сообразно трем частям человеческой души (вожделение - его добродетелью является повиновение, аффект - добродетелью его служит мужество, разум - его добродетель - мудрость), платоновское государство состоит из трех классов: тружеников, воинов (охранников) и философов-правителей (иногда в число правителей могли включаться наиболее видные полководцы).

Способность людей к различным занятиям предустановлена их природными задатками: земледелец не может стать купцом или воином, воин не может стать философом. В государстве реализуется абсолют-

482

ный идеал справедливости, высшее совершенство общественной жизни без зла и ненависти, идеал, возникающий в результате синтеза трех указанных добродетелей: повиновения, мужества и мудрости. Государственная система удерживается в единстве при помощи воспитания и разумной системы распределения материальных благ, в основе которой лежит общественная собственность.

Воспитание означает прежде всего обучение всех классов, но только в пределах тех навыков, которые необходимы для определенного рода занятий. Плотник должен знать свое мастерство, ему не требуется гимнастика, совершенно необходимая воину, но некоторые из последних допускаются к приобщению к тайнам философии. Это обстоятельство делает границу между воинами и правителями не столь абсолютной. Дети воинов и философов проходят начальный курс обучения вместе, затем из их числа выбираются наиболее способные, которых и готовят к государственной службе. Государством правят философы. Кроме того, воспитание связано с внушением чувства

патриотизма, любви к своей родине, к соотечественникам, которые признаются родными братьями и сестрами. Общность жен и детей облегчала решение воспитательных задач. Распределение материальных благ подчинялось общей цели - сохранению единого целого общественного организма. Низший класс должен получать столько, сколько необходимо для нормального функционирования производства. Воин тоже должен получать все необходимое, так как голодный воин не только не способен охранять, но и опасен для общества.

Государство Платона основывалось на принудительном распределении общественной собственности и на первоначальном разделении труда, которое в дальнейшем искусственно поддерживалось и закреплялось (фактически насильно) системой воспитания. Это, конечно же, была утопия, и поскольку в ее основе лежал принцип общественной собственности, то она была названа социалистической. "Однако социализм Платона казарменный. Это псевдосоциализм. Проблему гармоничного сочетания личного и общественного Платон решает просто: он вообще устраняет все личное" [8].

Платоновская теория государства выделяла и возвышала аристократическую прослойку общества. В этом отношении Платон был последовательным и непримиримым врагом демократии. "Демократия, как известно, строится на принципе приоритета большинства над меньшинством, а Платон это большинство изображает резко отрицательно, говоря о "безумии большинства". Он с презрением высказывается о гражданах демократического государства, которые "густой толпой заседают в народных собраниях, либо в судах, или в театрах, в военных лагерях, наконец, на каких-нибудь общих сходках и с превеликим шумом частью отвергают, частью одобряют чьи-либо выступления или действия, переходя меру и в том, и в другом" [9]. Согласно Платону: "типичный человек демократического государства нагл, разнуздан, распутен и бесстыден". Однако наглость в таком обществе

называется просвещенностью, разнузданность - свободою, распутство - великолепием, бесстыдство - мужеством. Демократическое государство легко вырождается в тираническое, ибо чрезмерная свобода и для одного человека, и для государства обращается не во что иное, как в чрезмерное рабство". Многие замечали, что Платон в своей критике демократии был во многом прав, но сам создал такую модель идеального государства, жить в котором вряд ли согласится нормальный человек. В идеальном государстве Платона общие интересы господствуют над индивидуальными так, что уникальная человеческая личность превращается в заурядный винтик единого государственного организма, общественная справедливость как высшее благо подавляет благо индивидов. Индивиды идеального государства не равны даже по природе, и благо целого одинаково поглощает уникальность каждого человека, уничтожая личные права и свободы, справедливым оказывается лишь то, что соответствует общему благу.

Первым и самым последовательным критиком Платона в античной философии был Аристотель. Он критикует Платона, исходя из прямо противоположной позиции в отношении роли частной собственности в жизни государства. Если Платон считал частную собственность источником зла в обществе, то Аристотель полагает, что обладание ею приносит удовольствие, является одним из путей к счастью. Условиями достижения полного счастья человеком являются мужество, благоразумие, справедливость и рассудительность, причем эти добродетели не распределяются по классовому признаку, они могут быть свойственны любому человеку.

Аристотель четко формулирует понятие "гражданин". Человек становится гражданином только в государстве. По природе все люди стремятся к равенству и не могут жить вне общества. Но эти свойства человека не определяют его сущности, взятые сами по себе они лишь характеризуют догосударственное состояние человеческого существования. Объединение в государство связано с возникновением и принятием подлинного права, которого попросту нет в общинном состоянии. Гражданская справедливость обеспечивает и закрепляет законодательно неравное положение граждан государства. Граждане равны по природе, но не равны по праву. Различение Аристотелем справедливости естественной и установленной законом ставит знаменитую проблему (заметим, уже в то время) соотношения естественного и

положительного права. Человек обретает свою полную и подлинную сущность только в государстве, ибо он является существом политическим. Стремление к государственности - эта реализация потенциально заложенной в человеческой природе склонности к общению. "Отсюда следует, что всякое государство - продукт естественного возникновения, как и первичные общения: оно является завершением их, в завершении же сказывается природа" [10]. Политическая характеристика человека как наделенного правами граж-

данина государства является, по Аристотелю, завершением развития нравственности, высшим ее показателем: "человек по природе своей есть существо политическое, а тот, кто в силу своей природы, а не вследствие случайных обстоятельств живет вне государства, - либо недоразвитое в нравственном смысле существо, либо сверхчеловек, его и Гомер поносит, говоря "без роду, без племени, вне законов, без очага"; такой человек по своей природе только и жаждет войны, сравнить его можно с изолированной пешкой на игральной доске" [11].

Развитое в политическом отношении государство должно иметь три ветви власти: законодательную, административную и судебную. Но главное состоит не в их наличии, а в отношении между ними. В разных формах политического устройства - эти отношения разные. Аристотель выделяет три основные формы правильного устройства государства: монархию, аристократию и политику.

В абсолютных монархиях три ветви власти оставались в ведении одного лица, а значит, идеалы справедливости зависели от его личных качеств. Монарх (царь) стоял над законами, их определял и применял. Суды и администрация полностью подчинялись этому лицу. Ограниченная монархия предполагала существование высших законов, перечить которым был не вправе даже царь. Но такое устройство государства ведет, по Аристотелю, к вырождению монархии.

Аристократия более ценится Аристотелем. Этот способ правления меньшинства выдвигает на первые роли в государстве более достойных и благородных. Здесь возможно разделение ветвей власти, но труднее просматриваются интересы целого.

Полития (республика) имеет преимущество перед другими формами устройства государства, так как предполагает реальную возможность осуществления гражданских прав для большинства общества. Но здесь затруднено принятие законов, ибо они должны быть санкционированы большинством народа, а в этом случае простое голосование может не привести к желаемому результату в силу профессиональной неподготовленности (просто говоря, необразованности) голосующих. Но все-таки этот способ правления обладает преимуществом, так как способен усмотреть и выразить интересы целого.

Существуют также и три неправильные формы государственного устройства, которые критикуются Аристотелем. К ним относятся: тирания, олигархия и демократия. Тирания подавляет и разрушает природу человека. Убить тирана - дело чести, ибо в результате восстанавливается попранное естественное право. Олигархия подчиняет своим интересам общественное целое. В этом отношении она мало отличается оттирании. Оба эти способа правления опираются на силу и легко эволюционируют в сторону тимократии. Демократия остается справедливой только при условии полного подчинения всех видов властей законам. Строгое соблюдение законов не позволяет превратиться демократии в свою деспотическую и жестокую крайность -

охлократию (власть толпы) - когда сознание толпы ставится выше законов и попираются по этой причине самые элементарные естественные права человека.

Главным вопросом аристотелевского учения о государстве является вопрос о собственности. Философ признает важность и общественной и частной собственности, но ведущая роль принадлежит последней. "Собственность, - говорит он, - должна быть общей только в относительном смысле, а вообще - частной. Ведь когда забота о ней будет поделена между разными людьми, среди них исчезнут взаимные

нарекания; наоборот, получится большая выгода, поскольку каждый будет с усердием относиться к тому, что ему принадлежит" [12]. Общество опирается на добродетельные начала, если в основе его лежит частная собственность. Оказание услуг и помощи ближнему приносит удовольствие и наслаждение, делает человека благороднее, когда он отдает свое, личное. К общественной собственности люди относятся безразлично. Поэтому частную собственность и основанные на ней добродетельные поступки следует поощрять законодательно.

Итак, назначением и основной, высшей целью государства является обеспечение счастливой жизни человека, фактически отождествляемого Аристотелем с гражданином. Правильные формы государственного устройства предназначены для достижения общего блага, гармонично связанного с личными интересами. Законодательство должно регулировать отношения по поводу владения и пользования частной собственностью. Аристотель допускает существование в государстве смешанных отношений к частной собственности: владение может быть частным, а пользование общим. Отношение Аристотеля к распоряжению собственностью достаточно гибкое, все зависит от типа собственности, специфики государства, исторических особенностей, обычаев и пр.

Стоикам в философии права принадлежат некоторые идеи, обсуждение которых не прекращается по сей день. В первую очередь следовало бы отметить, что именно стоики впервые ввели в данную область философии категорию "долг". Стоиками было осознано, что между добром и злом существует, по образному выражению А.Н. Чаньше-ва, "громадная ничейная полоса - полоса нравственно безразличного, т.е. того, что не зависит от воли человека, будь он даже мудрец" [13]. На этой полосе и должен пребывать человек, бесстрастно относясь как к добру, так и к его противоположности - злу. Страсти порождают все виды зла, бесстрастие - истинный путь к добродетели. Идеал стоика - это не предающийся медитации отшельник, а человек, умеющий быть внутри жизненных отношений и привязанностей, но понимать при этом естественное происхождение добра и зла, понимать, что на природу нельзя обижаться (как нельзя обижаться на молнию, испепелившую ваш дом) и растрачивать море эмоций и страстей бесполезно. Следует соблюдать стоическое (это прилагательное, кстати, происходит от слова "стоик") спокойствие, бесстрастное равновесие.

486

Государство (как и все прочие внешние вещи), какое бы оно ни было - доброе или злое, есть аналогичная природе сила, внешняя по отношению к человеку, это - необходимость, которую следует осознать и познать. Тогда обретается свобода, которая состоит в познанной необходимости. Но поскольку подлинное познание доступно только мудрецу, только он и может быть действительно свободным, правда, лишь следуя необходимости, выполняя познанные законы. Свобода - в рамках закона. Для тех, кто не может познать необходимости, остается один удел - полная зависимость от нее - рабство. Отсюда следует представление стоиков о государстве: народ, который не в состоянии познать необходимой сущности государственной власти, есть стадо, а государь, окруженный просвещенными мудрецами, - пастух.

Следует отметить, что у римских стоиков уже наблюдается более "мягкое" отношение к рабам. Если для Аристотеля и ранних стоиков рабы были вещами, то поздние стоики уже признают, что рабы - тоже люди, и настаивают на хорошем отношении к ним.

Падение древнегреческих государств-полисов разрушает тождество понятий человека и гражданина, высшее совершенное существо, которым был для греков гражданин полиса, уходит в прошлое. Постепенно происходит "выравнивание" прав элитарной части общества и варваров, а также смягчение положения рабов.

Собственное учение о государстве проповедовали и эпикурейцы. Если, по Аристотелю, политика вела к счастью, была благом, то, согласно эпикурейцам, она мешает достижению счастья. Счастье, понимаемое ими как индивидуальная польза и наслаждение, никак не могло соотноситься с общим благом ни в смысле Аристотеля, ни в смысле Платона. Взгляды эпикурейцев ярко характеризуют распад античных

представлений о государстве и связаны с реалиями Римской империи, когда "государство теряет свое абсолютное значение, становится релятивным институтом, возникающим из простого договора ввиду его полезности. Из источника и венца всех высших моральных ценностей оно превращается в обычное средство охраны витальных ценностей, необходимое, но не достаточное. Справедливость обретает относительный характер, подчиненный полезности" [14].

Становление и развитие правового порядка в Древнем Риме тоже связано с взаимодействием трех источников права: обычая, юридического прецедента и законодательного акта. Так, в храмах Древнего Рима располагалось присутствие выборного должностного лица, в обязанности которого входило наблюдение за хозяйством города, обеспечение его жизни. Такие лица назывались эдилами (от латинского слова aedes - храм). Они избирались от патрициев и плебеев, имели право осуществлять суд по гражданским делам, составляли эдикты (edictum - изречение) - программные заявления местных властей, в

которые часто включались нормы гражданского и уголовного права. Время действия эдикта соответствовало продолжительности правления эдила или претора. В истории права данное явление известно еще под названием преторского права. Претор давал рекомендации назначаемому им судье, как вести данное дело, вырабатывал так называемую формулу. Деятельность претора была предназначена в данном случае для согласования обычного римского права с вновь возникающими нормами и служила богатым источником правотворчества. Во времена правления императора Адриана (II в.) юристу Юлиану было поручено систематизировать и выявить общие положения всех эдиктов и преторских постановлений, что было сделано и принято к практическому исполнению как постоянный эдикт. Преторское право на этом прекратило свое существование. Главным законодателем стал император.

В дальнейшем юристы освящали верховенство императорской власти. Так, в частности, выдающийся римский юрист Ульпиан (170-228) отстаивал необходимость неограниченной власти римских императоров. Он говорил, что "все угодное принцепсу имеет силу закона". Но в то же время Ульпиан, сам приверженец философии стоиков, в отличие от других юристов-стоиков считал, что все люди рождаются свободными и рабство противоречит естественному праву. Существование рабства может быть оправдано обычаями войны, выработанными у всех народов в так называемом общественном праве (jus gentium). Ульпиан написал большое количество сочинений, значительная часть которых вошла в свод римского права. Императорским законом Ульпиан был включен в состав пяти юристов, труды которых были объявлены обязательными для судей [15].

Во время правления императора Юстиниана по его распоряжению был составлен свод гражданского права. После огромной кодификационной работы римских юристов в корпус гражданского права были включены четыре сборника: институции (изложение практически применяемого права, введения к отдельным институтам, т.е. разделам: лица, вещи, иски, публичное право); дигесты (главная часть свода, где собраны извлечения из классических трудов юристов по римскому праву, преторскому праву и практическим случаям); кодекс Юстиниана (свод императорских указов до 529 г.) и новеллы (новые законы, изданные Юстинианом после завершения кодификации). Комиссия под руководством выдающегося римского юриста Трибониана работала шесть лет (528-534). Документы подвергались интерпретации, сравнивались, в них по возможности устранялись противоречия, при необходимости они дополнялись и поправлялись. Был создан документ огромной важности: исторический памятник юридической мысли, достойный пример для подражания. Благодаря ему римское право с теоретической точки зрения оказало большое влияние на становление многих правовых систем. Но разумеется, не сразу.

Распад Римской империи привел к утрате значения римского права, оно как реальное право постепенно забылось. Его отголоски некоторое время проявляются в так называемом "варварском римском праве", характерном для племенных народностей,

которые завоевали Рим и осели на его территории. Долгое время сам источник римского права оставался не востребованным и его считали утерянным.

Средние века связаны с господством теологического мировоззрения, которое во многом отражало реалии феодального времени, когда правили не законы, а государи. Но любые новые идеи, любой новый строй вырастают в недрах старого. Для правовой проблематики чрезвычайно важным является период XI-XII вв., когда закладываются основы современной европейской традиции права [16]. Этому способствовали: григорианская реформа; рецепция римского права; возникновение канонического права католической церкви; возникновение светских систем права, которые содержали зачаточные элементы буржуазного права; схоластический метод; возникновение и рост большого количества городов; возникновение университетов и сословия юристов-профессионалов в современном смысле слова.

Около 1080 г. был найден корпус римского права. Сначала в Болонской юридической школе, а затем в других университетах Европы начинается его изучение и обучение по нему юристов. Кодекс римского права не был кодексом в современном значении, не содержал теоретического анализа, а был предназначен для последовательного решения конкретных дел. Но в сложном переплетении конкретных норм, юридических тонкостей и толкований, в огромном количестве правовых терминов чувствовалась система отвлеченных понятий, которые можно применить к настоящей юридической практике. Средневековые юристы XII в. вывели концептуальные моменты из эмпирических положений Кодекса. Именно они создали теорию договорного права из конкретных типов римских договоров, определили право владения, разработали учение об оправданном применении силы, систематизировали тексты на основе более общих принципов.

С течением времени к изучению римского права было прибавлено изучение канонического права, которое было действующим в то время, реально применялось церковными судами. Далее под руководством подготовленных юридических кадров развивается светское право (городское, торговое, королевское, морское, феодальное, манориальное). Учебная программа обогащается обращениями к современной правовой проблематике. Теоретически переработанное средневековыми юристами римское право становится образцом, идеалом. В нем было то, что отсутствовало в реальных законах, - систематичность и теоретичность, концептуальная ясность, отточенность терминологии. Новые становящиеся законы "пропускаются" через призму римского права, комментируются и приобретают черты научной убедительности, авторитетной доказательности.

489

Большую роль в становлении новой юридической парадигмы сыграл схоластический метод. Он применялся точно так же, как и в теологии. Римское право признавалось воплощением разума, практической реализацией творческих возможностей человеческого гения. В этом смысле оно было авторитетом аналогично тому, как божественный разум выступал предельным авторитетом в средневековой философии. Даже если система не проглядывала сквозь туманную эмпирию римских норм, ее следовало найти, нужно было объяснить противоречия и лакуны. Для объяснения был использован диалектический метод, который понимался в схоластике как стремление к примирению противоположностей. Соединение диалектики с анализом (способ выявления противоречивых и неясных мест) и синтезом (способ подведения лакун под более общую теорию, которая бы объяснила противоречия) привело к появлению первых стандартов гуманитарного знания. Для нашей проблематики это особенно важно. Дело в том, что с понятиями права и закона в средние века обращаются более свободно, гибко применяя к ним толкования в духе образца, заданного рецепцией римского права, что с необходимостью приводит к появлению теории права.

Нельзя сказать, что последующие эпохи Возрождения и Просвещения полностью наследовали высшие образцы средневековой схоластики, но все-таки влияние последней было огромным. Именно в рассматриваемый период средневековья был осуществлен союз греческой философии (ее концептуально пересмотренной диалектики) и римского права.

Остановимся теперь на теориях естественного права. Наибольший интерес имеют теории, возникшие примерно в XVI в. и позднее. В них можно обнаружить элементы современных представлений, гениальные догадки и мечты о справедливом устройстве общества на правовых началах. Но термин "теория" в названии "теория естественного права" употреблен в очень широком значении, здесь теории претендуют лишь на одну из своих основных функций - объяснение природы права. В XVIII и XIX вв. появляются философские концепции, претендующие на систематическое изложение основ права, резко отличающиеся от фрагментарных высказываний и политико-литературных произведений предшествующих эпох, их можно условно назвать философскими теориями права.

Рассмотрим взгляды наиболее видных представителей теории естественного права.

Французский философ и политический деятель эпохи Возрождения Жан Боден (1530-1596), автор "Шести книг о государстве", считает, что существуют законы божественные, природные и государственные. Он резко критикует платоновский проект государства, основанный только на общественной собственности. Аргументация Жана Бодена следующая: "Но он (Платон. - Авт.) не учел, что, если бы этот проект был осуществлен, был бы утрачен единственный при-

знак государства: если нет ничего, принадлежащего каждому, то нет и ничего, принадлежащего всем; если нет ничего частного, то нет и ничего общего" [17]. Естественные и божественные законы запрещают кровосмешение, прелюбодеяние, отцеубийство, стоят на страже частной собственности (не укради). Поэтому справедливо устроенное государство должно иметь такие законы, которые сохраняли бы общественное и не давали возможность покушаться на собственность каждого подданного. Государство и властители не могут нарушать естественное право, потому что сами ему подчиняются. Если частная собственность будет обобществлена, то не станет ни государства, ни семьи.

Имя голландского гуманиста эпохи Возрождения Гуго Гроция (1583-1645) также может быть вписано в историю теории естественного права. Его главная книга "О праве войны и мира. Три книги, в которых объясняются естественное право и право народов, а также принципы публичного права" является одним из самых цитируемых изданий по сей день. К ее идеям до сих пор обращаются правоведы, философы, политики и даже религиозные деятели (несмотря на то, что книга написана с чисто светских рационалистических позиций, без всякого поклонения каким-либо авторитетам и была занесена инквизицией в список запрещенных книг). Главным вопросом для Гроция является вопрос о природе права. Право не должно противоречить справедливости, оно должно содействовать сохранению целостности общественного организма, внутри которого имеются два типа отношений: отношение равенства между гражданами перед законами и отношения подчинения граждан правящим властям. Здесь хорошо видно различение Гроцием понятий "право" и "закон". Первое отражает содержание естественного права (принципы естественной справедливости), а второе (волеустановленное) призвано законодательным путем закрепить два указанных отношения в обществе. "Наилучшее деление права в принятом значении, - пишет Гроций, - предложено Аристотелем, согласно которому, с одной стороны, есть право естественное, а с другой - право волеустановленное, которое он называет законным правом, употребляя слово "закон" в более тесном смысле. Иногда же он называет его волеустановленным правом".

В праве Гроций выделяет две плоскости: внутреннюю неизменяемую его сущность - право, дарованное природой, и внешнюю изменчивую составляющую - законодательные принципы, привнесенные извне силовые моменты права. Последние функционально зависят от исторических, национальных и общественных условий, от особенностей конкретных государств и народов.

Государство образуется для обеспечения естественных прав человека, который добровольно подчиняется государственной власти и ее законам в первую очередь для защиты жизни и собственности. "Государственное подданство есть такого рода подчинение, в силу которого народ отдает себя во власть какому-нибудь лицу, нескольким

лицам или даже другому народу" [19]. Договорная теория возникновения и предназначения государства надолго в дальнейшем определит содержание политико-социальных концепций.

Гуго Гроций замечает, что, несмотря на заявления о важности следования принципам естественного права в отношениях между государствами, на самом деле международное право почти никогда не соблюдалось, особенно во время войн. Смысл концепции Гроция как раз и состоит в том, чтобы распространить правовые законы на международные отношения не только в мирное время, но и максимально способствовать сохранению основных прав человека во время войны [20]. Естественное и божественное право по своей сущности не отвергают войны, которая может быть справедливой: "Василий Великий так свидетельствует о древних христианах: "Предки наши не почитали убийством избиения, производимые во время войны, полагая оправданными тех, кто сражается в защиту невинности и благочестия"" [21].

Сопротивление законной власти, по Гроцию, не может быть оправданным, если власть соблюдает принятые на себя обязанности охраны общественного порядка и процветания нации. Война против верховных властей может считаться справедливой, если только власти порабощают народ, явно враждебны ему, используют свое положение в корыстных целях или представляют чужеземных захватчиков (каковыми были, например, испанские завоеватели по отношению к Голландии времен Гроция) или если война ведется самой законной властью. "Справедливой причиной начала войны может быть не что иное, как правонарушение" [22], которое противоречит праву народов на самозащиту, на возвращение общего или частного имущества (или возмещение его стоимости), на пользование общими территориями (моря, речные и сухопутные пути) и на наказание преступников. Заслугой Гроция является детальнейшее исследование принципов практически всех отраслей права: гражданского, семейного, наследственного (включая и престолонаследие), договорного (частного, государственного, совместного против врагов христианства), уголовного, международного и пр. Он стремится выяснить причину наличия в обществе несправедливых законов и в большинстве случаев находит ее в несоответствии таких законов принципам естественного права.

Гуго Гроция следует также признать одним из крупнейших систематизаторов юридической герменевтики (одного из разделов общей теории права), внесшим в нее и свой значительный вклад (глава XVI второй книги так и называется "О толковании"). Он обсуждает приемы интерпретации слов и технических терминов, способы выявления их широкого и узкого значения в зависимости от различных условий, дает рекомендации, как следует поступать в случае обнаружения в юридических текстах противоречий, антиномий, двусмысленностей. У него в явном виде имеются следующие типы интерпретации: грамматическая, логическая, историческая, техническая

(в тесном смысле слова, т.е. учитывающая специфику данного законодательства), рекомендательная (для практического применения профессиональными юристами). Толкование у Гроция есть средство прояснения текстов, выявления подлинного непротиворечивого их содержания с целью ясного и простого применения на практике. Поскольку главное значение имеет практическое использование юридического толкования, Гроций формулирует основные правила: при неблагоприятных обстоятельствах следует пользоваться обычным народным употреблением слов, из слов, имеющих большой спектр значений, нужно выбирать слово с более широким значением, так как к нему будет отнесено и искомое; желательно использовать термины, объясненные самим законом (т.е. в прямом значении), и избегать переносных значений, что должно способствовать использованию точных, юридически строгих значений, четко соответствующих данным обстоятельствам; при простых обстоятельствах допустимы фигуральные выражения с целью избежать усложненной терминологии, затемняющей юридические отношения и их понимание [23].

Один из крупнейших представителей теории естественного права, английский философ Томас Гоббс (1588-1679), определяя природу человека, писал: "Природа человека есть сумма его природных способностей и сил, таких, как способность питаться, двигаться, размножаться, чувство, разум и т.д. Эти способности мы единодушно называем природными, и они содержатся в определении человека как одаренного разумом животного" [24]. В отношении определенных природой физических и умственных способностей все люди равны между собой. Если у них равные способности, то должны быть и равные надежды на достижение определенных целей и удовлетворение желаний. Но недостаток вещей может привести к неудаче со стороны более слабого. Поэтому естественное общество характеризует агрессивное отношение людей друг к другу. Это состояние войны всех против всех. Здесь нет общей власти, законов, частной собственности. Для того чтобы избавится от этого бедственного положения, люди договариваются об учреждении государства, которому добровольно дают права установления жесткой власти, которая была бы способна силой положить конец состоянию войны. Необходимость применения силы при организации государства, власти для подавления низменных страстей Гоббс доказывает следующим образом: "В самом деле, естественные законы (как справедливость, беспристрастие, скромность, милосердие и (в общем) поведение по отношению к другим так, как мы желали бы, чтобы поступали по отношению к нам) сами по себе, без страха какой-нибудь силы, заставляющей их соблюдать, противоречат естественным страстям, влекущим нас к пристрастию, гордости, мести и т.п. А соглашения без меча - лишь слова, которые не в силах гарантировать человеку безопасность" [25].

Государство, по Гоббсу, есть единое лицо, которому люди передают управление и доверяют свои судьбы в результате договора каж-

дого с каждым. Любой человек может сказать: "Я доверяю тебе властвовать надо мной!" Такое государство должно обеспечить мир и правовую защиту каждого члена сообщества. Сам метод организации государственной власти получил название теории общественного договора.

Нидерландский философ Бенедикт Спиноза (1632-1677) вносит свой вклад в развитие теории естественного права. Он считает, что человек от природы наделен не только разумом и положительными страстями, но и отрицательными аффектами, которые разрушают согласие между людьми. Для того чтобы восстановить согласие, нужно поступиться в какой-то мере своим естественным правом - правом совершать действия, направленные на сохранение самих себя. Этого можно достигнуть, заключив договор о создании государства. Условием этого договора является добровольное обязательство каждого не наносить вреда другому под страхом причинить вред себе. Мстить за личную обиду будет государство, "оно присвоит себе право каждого мстить за себя и судить о том, что хорошо и что дурно. А потому оно должно иметь власть предписывать общий образ жизни и установлять законы, делая их твердыми не посредством разума, который... ограничить аффекты не в состоянии, но путем угроз. Такое общество, зиждущееся на законах и власти самосохранения, называется государством, а люди, находящиеся под защитой его права, - гражданами" [26]. Только в гражданском обществе неповиновение законам может быть квалифицировано как преступление, повиновение же может быть поставлено в заслугу. В естественном состоянии общая воля не выражена, у каждого свои представления о добре и зле, всем правит произвол, поэтому не может даже возникнуть понятие преступления, представление о справедливом и несправедливом. Государство, выражая волю и дух народа, должно руководствоваться в своих действиях обыденным рассудком, здравым смыслом, который всегда сопрягается с пользой.

Значительный вклад в развитие теории естественного права внес французский философ-просветитель, политический мыслитель и правовед Шарль Луи Монтескье (1689-1755). В книге "О духе законов" он замечает, что огромное количество и разнообразие законов, которое мы находим у всех народов, не придумано ими произвольным образом. Имеются общие начала, из которых частные случаи получаются в качестве следствий. Общие принципы выводятся в свою очередь из природы вещей.

Сообщества животных отличаются от человеческий сообществ тем, что они не наделены способностью к познанию и не имеют положительных законов [27]. Но несмотря на наличие у людей разума и законов, они способны заблуждаться, действуя по собственному побуждению и преследуя личные цели, что не всегда согласуется с общими законами.

В соответствии с формами общественного сознания различаются религиозные законы, законы морали, политические и гражданские

494

законы. Всем им предшествуют естественные законы (законы природы) и отражающее их естественное право, по которым люди жили до образования общества. По отношению к этим законам все люди равны между собой, неумолимо подчинены им, бессильны отменить или изменить их действие. Объединение людей в общество приводит к осознанию ими своей силы в трех аспектах: 1) по отношению друг к другу, 2) по отношению человека или группы людей к данному обществу в целом и 3) по. отношению различных обществ друг к другу. Осознание силы приводит к попыткам обратить в свою личную пользу блага и преимущества, доставляемые общественной жизнью, что неизбежно приводит к войнам между отдельными членами общества и между различными обществами. Войны же являются грубым нарушением естественного права, потому что ведут к многочисленным убийствам, насилиям и разрушениям условий жизни людей. Для восстановления и соблюдения норм и принципов естественного права возникают установленные людьми законы, которые фиксируются в международном, политическом и гражданском праве. "Как жители планеты, размеры которой делают необходимым существование на ней многих различных народов, люди имеют законы, определяющие отношения между этими народами: это международное право. Как существа, живущие в обществе, существование которого нуждается в охране, они имеют законы, определяющие отношения между правителями и управляемыми: это право политическое. Есть у них еще законы, коими определяются отношения всех граждан между собою: это право гражданское" [28].

Все эти законы основаны на человеческом разуме, который призван управлять жизнью всех народов, поэтому политические и гражданские законы суть следствия общих законов. Но для каждого конкретного народа они имеют свою специфику, которая соответствует свойствам данного народа, поэтому "в чрезвычайно редких случаях законы одного народа могут оказаться пригодными и для другого народа" [29]. Кроме того, политические законы должны соответствовать принципам установленного или вводимого в стране правления и устройства правительства, а гражданские законы предназначены для поддержания правительства и регулирования отношений между людьми.

Монтескье подходит к обоснованию природы и порядка вещей, на которые опирается положительное право, с систематической точки зрения, что является его большой заслугой. Он утверждает, что законы "должны соответствовать физическим свойствам страны, ее климату - холодному, жаркому или умеренному, качествам почвы, ее положению, размерам, образу жизни ее народов - земледельцев, охотников или пастухов, степени свободы, допускаемой устройством государства, религии населения, его склонностям, богатству, численности, торговле, нравам и обычаям; наконец, они связаны между собой и обусловлены обстоятельствами своего возникновения, целями законодателя, порядком вещей, на котором они утверждаются. Их нужно рассмотреть со всех этих точек зрения" [30].

495

Монтескье различает три образа правления: республиканский, монархический и деспотический. "Республиканское правление - это то, при котором верховная власть находится в руках или всего народа, или части его; монархическое - при котором управляет один человек, но посредством установленных неизменных законов; между тем как в деспотическом все вне всяких законов и правил движется волей и произволом одного лица" [31].

Для республики характерна добродетель (любовь к отечеству, самопожертвование, стремление к славе). Для монархии добродетель не нужна, так как ее заменяют

законы и понятия личной и сословной чести, их соединение способно вызвать эффект, превосходящий добродетельные поступки. Деспотизм не нуждается ни в чести, ни в добродетели, потому что его питательной почвой является страх. В государствах с деспотическим образом правления полностью отсутствует политическая свобода, естественное право сохраняется в минимальном виде, потому что в них правление и власть осуществляются без всяких положительных законов. Свобода возможна лишь в правовом государстве. "Свобода есть право делать все, что дозволено законами. Если бы гражданин мог делать то, что этими законами запрещается, то у него не было бы свободы, так как то же самое могли бы делать и прочие граждане" [32].

Монтескье часто упрекают за преувеличение географического фактора при обосновании индивидуальных и общественных особенностей жизни людей. Но если учесть, что в данном случае речь идет о некоторой увлеченности человека, далеко не ординарного и высоко образованного, то, отбросив некоторые прямолинейности и крайности его рассуждений, трудно не согласиться с основным его выводом: "Многие вещи управляют людьми: климат, религия, законы, принципы правления, примеры прошлого, нравы, обычаи; как результат всего этого образуется общий дух народа" [33].

Несомненной заслугой Монтескье является введение принципа разделения властей: лучшим является такое государственное устройство, в котором законодательная, исполнительная и судебная власти функционируют независимо друг от друга.

В XVIII в. возникли два направления в теории естественного права, которые отличаются друг от друга решением проблемы происхождения зла. Согласно первому, к которому принадлежали Жан Жак Руссо (1712-1778), Жюльен Офре де Ламетри (1709-1751) и др., человек в первобытном состоянии был свободен и независим, жил счастливо, миром правили справедливые законы природы, природа не могла быть и не была причиной возникновения зла. Толчок к разрушению первобытного рая был дан возникновением собственности и разделением людей на богатых и бедных. Появляется совсем иное основание для объединения людей в общество. Если раньше

люди объединялись для борьбы с грозными силами природы, то теперь причина была внутренняя, вызванная изменениями в самом обществе. Оба возникающих класса одинаково стремятся к установлению нового типа общества, основанного на солидарности. Аргументация следующая: "Если человек богат, то он нуждается в услугах других, а если беден, то ему требуется помощь других". Именно собственность, разделение на классы ведут к образованию гражданского общества, в котором и существует несправедливость, зло. Гражданское общество погубило человека. Религия, общество и государство исказили первобытную чистоту естественного закона, который представляет собой, по определению Ж.О. Ламетри "чувство, научающее нас тому, чего мы не должны делать, если мы хотим, чтобы нам не делали того же".

Второе направление имеет противоположную установку. Так, в частности, Франсуа-Мари Вольтер (1694-1778) утверждал, что стремление к свободе является естественным инстинктом человека, с необходимостью влекущим его к созданию общества, в котором он способен выжить и существовать. Общество призвано способствовать совершенствованию человека. Клод-Анри Гельвеции (1715-1771) вводит в теорию естественного права очень важное понятие общественного интереса, которое в дальнейшем станет признаком и принципом создания всякого положительного права. Общий интерес становится критерием оценки действий людей. Первобытное состояние хаоса, где было непонятно, что есть добро, а что - зло, потому что люди преследовали только личные цели, сменяется новым состоянием общества, в котором возникает общий интерес, с точки зрения которого "различные поступки людей получают название "добродетельных-, порочных или дозволенных в зависимости оттого, полезны, вредны или же безразличны они для общества" [34]. Интерес выступает "мерой человеческих поступков", отношение частного и общественного интересов есть правовое отношение, имеющее количественное измерение. По мнению Гельвеция, первобытное состояние дикости народных представлений можно изменить законодательным путем: "Реформу нравов следует

начинать с реформы законов". Недобродетельные поступки являются следствием несовершенного устройства законодательства. Отношение между моралью и правом фиксируется Гельвецием в четкой формулировке: "Этика есть пустая наука, если она не сливается с политикой и законодательством" [35].

Философская концепция Иммануила Канта (1724-1804) является первым систематическим исследованием философии права. Кант считает, что "высшая цель природы - развитие всех ее задатков, заложенных в человеке". Человечество самостоятельно должно достигнуть этой цели. Реализация ее возможна во всеобщем правовом гражданском обществе. Справедливое гражданское устройство является условием достижения и всех остальных целей человечества.

497

По своей природе человек стремится, с одной стороны, к полной, "необузданной" свободе, но, с другой стороны, природные склонности людей мешают им ужиться друг с другом, природой заложено в человеке и ограничение его свободы. Сама природа подталкивает человека к образованию гражданского общества, в котором хорошо сочетаются склонности людей. Те ограничения, которые накладывают на свободу правила совместной жизни в гражданском союзе, приводят к возникновению и развитию искусства, науки, культуры, к появлению цивилизации. Здесь следует особенно подчеркнуть, что ограничение свободы, по Канту, является положительным фактором, который мощно способствовал прогрессу.

Человек, как существо от природы свободное, не может не злоупотреблять данной ему свободой во вред другим, поэтому он нуждается в господине. Но господин выбирается из числа таких же людей, т.е. те, кого избрают для управления обществом, наделены теми же качествами, что и другие люди. Поэтому обеспечение справедливости при организации наилучшего общественного устройства является очень трудной задачей. В процессе развития человечества она решается не на ранних этапах, а в более позднее время, в развитых общественных системах, в которых более или менее выработано понятие о "природе возможного государственного устройства" и имеется "добрая воля" к осуществлению такого устройства. Сочетание требований общей справедливости и доброй воли государственной власти является, согласно Канту, самой сложной проблемой, решаемой лишь в приближении, не полностью, так как "из столь кривой тесины, как та, из которой сделан человек, нельзя сделать ничего прямого. Только приближение к этой идее вверила нам природа" [36].

Кант доказывает, что причиной возникновения гражданского правового государства является антагонизм природных задатков людей, с особой силой проявляющийся в общественной жизни. В таком антагонистическом отношении находятся склонность к общению с себе подобными и стремление к уединению, общение и необщительность как природные качества человека. Первое подталкивает к союзу с другими людьми, а второе, обусловленное желанием действовать сообразно индивидуальной выгоде, вызывает сопротивление и осуждение со стороны других людей, каждый из которых обладает точно такими же свойствами. Человек вынужден бороться за устойчивость своего положения среди соотечественников, "которых он, правда, не может терпеть, но без которых он не может и обойтись. Здесь начинаются первые истинные шаги от грубости к культуре, которая, собственно, состоит в общественной ценности человека" [37]. Заметим, что, по Канту, отрицательные качества людей, но не абсолютно отрицательные, а антагонистически соотнесенные с положительными, целесообразно направляемые природой, неизбежно приводят к образованию культуры, цивилизации, морали, властно требуют правового регулирования природных стремлений людей. Раздор между людь-

498

ми предопределен природными задатками, и сама же природа требует устранения раздора, неумолимо подталкивая к образованию правового гражданского общества.

Проблемы, поднятые Кантом, весьма актуальны для настоящего времени. Властные структуры, их привилегии, мера справедливости и ответственности за принятые решения - проблемы современной политической жизни. Недаром одним из основных

принципов правового государства является равенство всех, включая властные структуры, перед законом. Заметим, что обезличивание закона и всеобщность его, распространение на всех является намеренным приемом, который способен, согласно мнению приверженцев концепции правового государства, поставить под контроль и правовую меру поведение властелина, кем бы он ни был. Казалось бы, что с проблемой, поставленной Кантом, удачно справились! Но... "А судьи - кто?" Кто будет приводить в действие даже очень хорошие законы? Как только мы поставим такой вопрос, так кантовская проблема возвращается вновь. Имеет ли она решение? Да, имеет. Закон станет действовать для всех тогда, когда он станет внутренним регулятором человеческого поведения, превратится в устойчивую внутреннюю моральную норму, т.е. перестанет быть правовым законом. "Лучшая форма правления, где не управляют вовсе" (Август Эйнзидель).

Рассмотрение взглядов Канта завершим весьма важным положением: "... природа даже в проявлениях человеческой свободы действует не без плана и конечной цели..." [38]. Руководствуясь данной идеей, по мнению Канта, "мы могли бы беспорядочный агрегат человеческих поступков, по крайней мере в целом, представить как систему" [39], т.е. в человеческой истории можно обнаружить "закономерный ход улучшения государственного устройства". Установленные закономерности разрешат с научной точностью объяснять поступки и предсказывать будущие изменения государственных механизмов, что позволяет сделать вывод: "Когда-нибудь, не очень скоро человеческий род достигнет, наконец, того состояния, когда все его природные задатки смогут полностью развиться и его назначение на земле будет исполнено" [40].

Согласно философии права Георга Вильгельма Фридриха Гегеля (1770-1831), естественное (природное) состояние человека связано с полной его зависимостью от сил природы. Для такого состояния характерны насилие, варварство, некультурность, отсутствие какой бы то ни было справедливости. Никакого права в таком состоянии быть не могло, поскольку право связано с осуществлением свободы в действительности. Гражданское общество выводит человеческий род из естественного состояния дикости. Только в гражданском обществе создаются условия для возникновения права как цивилизованного средства регулирования общественных отношений для обеспечения гарантированной законом свободы каждого человека.

Центральным понятием в теории права Гегеля является не "естественное право", а "свобода". Свобода - главное качество человека, но оно не могло быть реализовано в период дикости и первобытнообщинного строя. Право в гражданском обществе призвано пресекать поступки человека, направленные на ограничение свободы других людей, и тем самым содействовать осуществению потребностей, целей и побуждений, связанных со стремлением к сохранению жизни, здоровья, собственности, чести, достоинства, что обычно связывают с правами личности. Свобода как сущностная характеристика человека выражается в свободе воли. Разнообразие волевых актов человеческой жизнедеятельности проявляется в разных видах свободы, среди которых обычно выделяют гражданскую свободу, свободу слова, политическую свободу и религиозную свободу (свободу совести) [41].

Волевой поступок всегда связан с мотивами, внешними обстоятельствами, побуждениями. Но это не значит, что поступок полностью зависит от внешних факторов, что человек действует пассивно, полностью находясь во власти внешних сил, и тем более это не значит, что эти обстоятельства являются причиной его поступка. Человек, обладающий свободой, всегда активен, даже тогда, когда не сопротивляется воздействию внешних факторов. "Если человек ссылается на то, что с истинного пути его совратили обстоятельства, соблазны и т.д., то тем он хочет отстранить от себя поступок, но тем самым лишь принижает себя до несвободного существа - существа природы, в то время как на самом деле его поступок всегда является его собственным поступком, а не поступком кого-то другого, т.е. не является следствием чего-либо вне этого человека. Обстоятельства или мотивы господствуют над человеком лишь в той мере, в какой он сам позволяет им это" [42].

Законы, по Гегелю, выражают всеобщую волю и действительны для всех. Каждый уникальный индивид подчиняется всеобщей воле. Все оценивают его поступок, как соответствующий нормам права, потому что видят в нем как бы проявление своей собственной воли. Каждый человек содержит выраженную через его индивидуальность всеобщую волю, которая и делает возможным действительное осуществление права, доведение общих законов до конкретного индивида через особенное преломление в нем всеобщей воли.

Для обыденного сознания свобода совпадает с произволом. Но произвол есть относительная свобода: содержательно он зависит от предмета действия, т.е. тем самым ограничен. "Абсолютно свободная воля отличается от относительно свободной, или произвола, тем, что предметом абсолютной воли является только она сама, а предметом относительной - нечто ограниченное. Относительную волю, например вожделение, интересует лишь предмет" [43]. Отсюда ясно, что право в гражданском обществе предназначено для ограничения произвола, низменных побуждений и желаний, оно является средством и условием для действительного осуществления сво-

боды воли. Отсюда также ясно, почему Гегель утверждает, что право не интересует человека с точки зрения его естественных и необходимых качеств. Право не должно обеспечивать индивидуальные намерения человека, потому что даже самые благие намерения индивида могут приводить к незаконным поступкам, т.е. ограничивать свободу других людей. Право также не должен интересовать вопрос о том, осознает или не осознает преступник справедливость действия в отношении него норм права. Право как выражение всеобщей воли не зависит от того, знают или не знают его граждане, или от того, как оно выполняется - из-за страха или почтения перед ним, в ожидании возмездия или награды.

Важной проблемой в теории права является соотношение права и морали. Очевидно, что эти понятия не совпадают, и также ясно, что они тесно связаны друг с другом. В отличие от права мораль требует от каждого понимания, знания того, является ли его поступок справедливым или несправедливым, хорошим или плохим. Убеждение бывает внутренним и внешним, основанным на вере в силу авторитета. Оно приобретается в процессе воспитания, когда люди приучаются следовать долгу, и такое следование считается моральным поступком. В качестве авторитета может выступать не только личность, моральный идеал, но и закон. Как правило, в гражданском обществе следование закону является моральным действием. Хотя и здесь возможны несоответствия [44]. Различение сфер действия права и морали - все гражданское общество в целом и индивид - ведет к исключению морали из содержания права. "С правовой точки зрения, - писал Гегель, - человек противостоит человеку как абсолютно свободное существо, с моральной же точки зрения - как существо единичное, взятое по своему индивидуальному существования в качестве члена семьи, друга, в качестве такого-то характера и т.д." [45]. Мораль связана с оценкой внутренних, индивидуальных качеств человека. Она возникает, когда требуется понять и осознать соответствие внешних обстоятельств внутренним желаниям и побуждениям личности. Поэтому правовой поступок может оцениваться с точки зрения морали, и наоборот. Противоправный поступок оскорбляет чувства всех людей, потому что он нарушает всеобщую волю, касающуюся каждого члена общества. Аморальный поступок имеет другую природу, для некоторых членов общества он может восприниматься совсем по-иному, если они не понимают глубинных его причин и мотивов.

Мысль Гегеля о разделении морали и права еще более категорично выглядит в определении права: "Право - это отношение людей друг к другу, поскольку они являются абстрактными лицами. Противоречащим праву является поступок, которым человек не признается как лицо, иначе говоря, поступок, нарушающий сферу свободы человека. Таким образом, правовое отношение друг к другу, согласно своему основному определению, носит негативный характер и не

требует, собственно, оказывать другому что-либо позитивное, а требует только признавать его как лицо" [46]. Право предназначено для пресечения посягательств на свободу человека и только для этого. Моральная оценка в этом случае оказывается, как говорят, в зоне частного определения, потому что не зависит от природы права и основывается на других критериях. Не только мораль, но и все иные факторы: экономика, политика, религия, оказываются внешними.

Выделив чистое содержание права, мы имеем теперь возможность выявить взаимодействие права со всеми остальными сторонами жизни народа. В отношении морали это выглядит следующим образом: "Суть моральности выражает принцип: рассматривай себя в своей практической деятельности как свободное существо; иными словами, моральность дополняет [практическую] деятельность моментом субъективности, а именно требованием, чтобы 1) субъективное как образ мыслей и как намерение соответствовало тому, что, собственно, является заповедью, и чтобы то, что является долгом, выполнялось не по склонности, не по какой-то неприятной обязанности и не ради щегольства тем, какой ты хороший, а по убеждению, потому что это долг; 2) моральность, таким образом, касается человека в силу его особенности и в отличие от права не является чисто негативной. Свободному существу ничего не предпишешь, отдельному человеку - можно" [47].

Гегель считает, что действительные правовые отношения могут быть реализованы только государством и только в нем может быть выявлена связь со всеми остальными формами общественного сознания. Догосударственные формы регулирования общественной жизни (обычаи, нравы, традиции, религии и пр.) являются лишь предтечей действительного права. "Государство не только скрепляет общество правовыми отношениями, но и, будучи в моральном отношении действительно более высокой всеобщей сущностью, способствует единству в нравах, образовании и во всеобщем образе мыслей и действий (так как каждый духовно созерцает и познает в другом свою всеобщность)" [48]. Поэтому в основе права должна лежать свобода каждого отдельного человека, обеспечение этой свободы является в то же время обеспечением моей личной свободы. Нарушение права конкретной личности оскорбляет достоинство всех. Абстрактная воля, выраженная в праве, является общим достоянием всех, несмотря на индивидуальные различия каждого из носителей всеобщей воли.

Дозволенным (разрешенным) с точки зрения права оказывается все то, что не ограничивает свободы других. "Право содержит, собственно говоря, только запрещения, а не приказания, а что не запрещается, то позволено. Но правовые запрещения могут быть выражены позитивно как приказания, например: ты должен соблюдать договор! Всеобщий правовой принцип гласит: ты должен уважать собственность другого! Это не означает, что ты должен сделать для другого что-нибудь позитивное, произвести какое-нибудь изменение в

окружающих обстоятельствах, а требует только не совершать нарушения [права] собственности. Таким образом, если право и выражают как позитивное приказание, то это последнее лишь форма выражения, в основе которого по содержанию всегда лежит запрет" [49].

Важное в теории права Гегеля понятие собственности вводится при помощи категории "отчуждение". Собственность связана с признанием на основе договора факта владения вещью, когда другие признают ее моей, а я признаю владение другими их вещами. Свободная воля каждого человека признает право собственности всех, признавая тем самым свою собственность. Такого рода признание собственности является законным. Причем понятия собственности и владения не совпадают. Можно распоряжаться вещью как собственностью и одновременно владеть ею. Можно предоставлять право владения своей вещью другому. В этом случае другой может распоряжаться вещью, не имея на нее права собственности. "Собственность представляет правовую сторону этого господства, а владение - только ту внешнюю сторону, что нечто вообще находится в моей власти. Правовое есть сторона моей абсолютной свободной воли, объявившей нечто своим. Эту волю другие должны признать, поскольку она существует сама по себе и поскольку ранее указанные условия соблюдены. Собственность имеет, таким образом, внутреннюю и внешнюю

стороны. Первая - это акт моей воли, который должен быть признан, как таковой, вторая же, взятая сама по себе, представляет собой вступление во владение" [50]. Если нечто является моей собственностью, то я могу это нечто отчуждать от себя в пользу другого. Если данное отчуждение происходит по моей свободной воле, то оно является законным актом.

Не все человеческие блага являются отчуждаемыми. Последними могут быть только внешние блага, собственность в юридическом смысле слова. Внутренние блага - религиозные пристрастия, нравственность, честь, свобода воли - неотчуждаемы.

На каких условиях может быть совершено отчуждение собственности? Гегель дает четкое определение данного деяния посредством введения важного юридического понятия "договор": "Для отчуждения в пользу другого требуется мое согласие передать ему вещь и его согласие принять ее: это обоюдное согласие, если оно взаимно высказано и объявлено действительным, называется договором <pactum>" [51]. Гегель рассматривает и раскрывает содержание основных видов договора: дарственный договор (передача (отчуждение) моей собственности другому без получения взамен ее стоимостного эквивалента), договор мены (обмен собственностью, в основе которого лежат эквивалентные стоимости), договор купли и продажи (обмен товаров на деньги как всеобщий эквивалент), договор найма (отчуждение владения моей вещью от меня с одновременным сохранением права собственности на нее). В основе выделения видов собственности лежат различные способы отчуждения, приобретения и владения собственностью.

503

Посягательство на собственность может происходить без нарушения всеобщего права, когда, например, человек, долго владея чужой вещью, требует на нее своих прав собственности и признает одновременно, что он может отказаться от этой вещи, если ему докажут права собственности на нее другого человека, т.е. в этом случае он уважает права другого человека как юридического лица. Областью таких споров занимается гражданское (цивильное) право. Когда же одновременно нарушается и всеобщее право, то такое посягательство на собственность рассматривается в разделе уголовного (криминального) права. Разрешение спора в ходе гражданского процесса (т.е. с участием третьей стороны, не заинтересованной лично в каком-либо конкретном результате) приводит к восстановлению прав собственности, ни одна из сторон при этом не наказывается, так как всеобщее право здесь соблюдено. Уголовный процесс "касается ущерба, наносимого моей личной внешней свободе, моему телу и жизни или же моей собственности вообще путем насильственных действий" [52]. Иными словами, в нем рассматривается ограничение моей свободы, зафиксированной во всеобщей правовой воле. Поэтому уголовный процесс призван не только устранить насилие, принуждение, но и осуществить возмездие, наказать человека преступившего закон. Несправедливый поступок карается с точки зрения общества справедливым возмездием. Восстанавливается формальное равенство. Наказание является разновидностью мести, но оно отличается от личной мести тем, что совершается всеобщей волей во имя восстановления всеобщей справедливости.

Итак, теория Гегеля внесла в развитие права принципиально новые моменты. Догегелевские концепции исходили из того, что существует право, принадлежащее людям от природы, которое было названо естественным, и существует также право в обществе, которое отличается от естественного, в нем, как правило, отходят от принципов и норм естественного права, поэтому оно в части своего содержания не соответствует естественному праву. Вся эпоха Просвещения связана с идеей борьбы за восстановление норм естественного права личности. Гегель отказывается противопоставлять и сталкивать эти два вида права: "На самом же деле благодаря обществу возникают всего лишь особенные права, отсутствующие в том праве, основой которого служит только единичная личность. Но вместе с тем они-то и представляют собой ликвидацию односторонности указанного принципа и его истинную реализацию" [53].

Гражданское общество и государство возникают как в силу естественной необходимости, неуклонного действия законов природы, так и в то же время благодаря свободной воле. С этой точки зрения они представляют собой индивидуальный народный дух, который основывается как на праве, так и на морали,

коллективное народное сознание, для всякого народа являющееся объективным фактором его жизни. Если мы будем предполагать, что государство является

504

справедливым, т.е. обеспечивает посредством права всеобщую волю народа, а значит, и свободу каждого человека, то вполне понятной, ясной и даже прогрессивной становится следующая мысль Гегеля: "Государство как нечто всеобщее представляет собой противоположность индивидам. Оно тем совершеннее, чем больше всеобщее соответствует разуму и чем больше индивиды согласны с духом целого. Необходимый образ мыслей и действий граждан по отношению к государству и правительству заключается не в слепом повиновении их приказам и не в требовании, чтобы каждый давал свое индивидуальное согласие на учреждения и мероприятия государства, а в доверии к нему и в благоразумном повиновении ему" [54].

Глубокий теоретический анализ права, его сущности, истоков, его связи с правосознанием и соотношения с понятием "сила" был дан русским философом и теоретиком права Иваном Александровичем Ильиным (1883-1954) [55]. Проблема природы права рассматривается им в контексте общей истории и культуры человечества. Общественная жизнь людей с необходимостью обнаруживает, что каждому конкретному человеку присуще особое мировоззрение, важной составной частью которого является правосознание, исходящее из осознания, что на свете существуют другие люди, что устройство личной жизни человека зависит от его отношения к другим людям независимо от того, знает он об этом или не знает. Субъективно-психологическим истоком права, закона, обычая является основанное на здравом смысле "убеждение в том, что не все внешние деяния людей одинаково допустимы и "верны", что есть совсем "невыносимые" поступки и есть "справедливые" исходы и решения, - это убеждение, еще не знающее о различии "права" и "морали", лежит в основе всякого "закона" и "обычая" и генетически предшествует всякому правотворчеству" [56]. Внутреннее убеждение людей в существовании "справедливого" и "несправедливого", "законного" и "незаконного" имеется объективно, независимо от внешней формы выражения и осуществления действительного права. Оно может быть представлено в виде "правового чувства", "инстинкта правоты" или "интуиции правоты" и направлено на внешние отношения людей друг к другу. Раскрыть и описать содержание этого "смутного" инстинктивного чувства, перевести его из бессознательного чувства в план знания - значит "положить начало зрелому естественному правосознанию" [57]. Сознательное развитие инстинктивного чувства права и есть естественное право, превращающееся в духовное основание жизни людей, в естественную правовую идею.

Таким образом, объективно существующее естественное правосознание является предметом естественного права, которое в свою очередь служит основанием для всякого правового закона, совокупность последних может быть названа положительным правом.

Соотношения естественного и положительного права определяет реальное содержание действительного правосознания. Естественное

505

право выступает в качестве особой формы общественного сознания, необходимой составляющей человеческого духа. Оно предполагает, что каждый человек обязан соблюдать права и свободы других людей, без чего он просто не может жить в человеческом сообществе. Существует нечто объективно присущее всему роду людей, что должно свято соблюдаться каждым. Положительное право есть осуществленное в данных обстоятельствах и зависящее от них право. Оно может способствовать обеспечению и сохранению естественного права или ограничивать и нарушать его. Соответствие с естественным правом является критерием прогрессивности или реакционности положительного права. "Положительное право создается в таких условиях, при которых содержание его подвержено влиянию корыстной воли, неосведомленности, ложной теории и неумения. И тем не менее, как бы ни были велики и даже чудовищны уклонения и извращения, вносимые в его содержание этими факторами, оно по самой природе своей сохраняет в себе основное ядро естественного права, для служения которому оно призвано в жизнь" [58]. Что же

может быть отнесено к внешним факторам положительного права? И.А. Ильин считает, что это сила (и использующие ее властные структуры), авторитет законодательства, законотворческая деятельность органов государства, интересы определенных слоев общества, воля, способная или стремящаяся к закреплению в законе. Еще раз повторим, что реальное право всегда выступает как отношение между естественным правом как целью и положительным правом как средством достижения поставленной цели. Ни одно законодательство в принципе не может быть абсолютно совершенным. Отсюда следует, что работа по его улучшению должна вестись непрерывно. Юрист, стремясь максимально обеспечить законодательным путем естественное право, неизбежно является реформатором общественных отношений. Его усилия могут иметь негативные последствия, если государство и право будут использоваться в узких интересах определенных групп людей. Позитивное право, даже если оно не выполняет своего предназначения и лишь формально декларирует идею естественного права, тем не менее признается правом. "В этом обнаруживается своеобразная трагикомедия правовой жизни: уродливое, извращенное правосознание остается правосознанием, но извращает свое содержание; оно обращается к идее права, но берет от нее лишь схему, пользуется ею по-своему, злоупотребляет ею и наполняет ее недостойным, извращенным содержанием; возникает неправое право, которое, однако, именуется "правом" и выдается за право, компрометируя в сознании людей самую идею и подрывая веру в нее" [59].

Очень часто в обыденном сознании существующее положительное право отождествляется с понятием права вообще, что ведет к выводу об относительности всякого права, ориентации его на определенные интересы, которые у разных народов, в разные эпохи, в различных исторических обстоятельствах бывают разными. Но на са-

мом деле право не совпадает с действующим законодательством. Право всегда есть отношение между естественным правом и правом положительным. Идея естественного права абсолютна, смысл положительного права относителен. Реальное право проявляется как отношение между абсолютной естественной идеей и относительным смыслом действительного положительного права.

§ 3. ПРИРОДА ПРАВА

Основной признак права - быть регулятором общественных отношений. Заметим, что в обществе есть и неправовые способы регулирования, каковыми являются мораль, обычай, традиции, религиозные нормы, мифологические представления. Особенности правового регулирования обусловлены тем, что оно сформировалось в развитом обществе с государственным типом общественной организации жизни. Признак регулирования следует отличать от обеспечения. Существуют такие виды права, которые регулируют отношения индивида и общества (или его части), но не обеспечивают его прав. Таковым является обычное право.

Без права невозможно даже представить себе гражданское общество, следовательно, право есть социальное явление, возникающее на определенном этапе эволюционного развития человечества. Принято считать, что до гражданского общества и государства право в современном его понимании не существовало. Такая точка

зрения имеет основание, если иметь в виду, что, например, обычное право является источником современного права.

Право, соответствующее развитому правовому государству, назовем цивилизованным правом. Такое право должно не отражать интересы отдельных классов, сословий или групп, а обеспечивать общечеловеческую справедливость. Оно призвано также охранять индивидуальные интересы личности, если они, разумеется, не противоречат индивидуальным интересам других людей. Цивилизованное право должно одновременно предоставлять условия для свободного волеизъявления и быть мерой ограничения свободы. Такое право ограничивает произвол (полную, формальную свободу) для того, чтобы обеспечить действительную свободу личности, согласующуюся с идеями естественного права.

Поскольку цивилизованное право возникает в государстве, оно имеет особые черты, отражающие его тесную связь с государством. Все правовые нормы устанавливаются государством и закрепляются в законодательных актах (в отличие от норм морали, религии, обычаев, традиций) [60].

Нормы права имеют принудительную силу и определяют как запрещенные, так и правомерные действия. Если деяние в уголовной сфере нарушает право, то восстановление права осуществляется при по-

мощи определяемых законом наказаний. Наказание является законным способом восстановления правового порядка. В догосударственных и негосударственных обществах наказание выступало в виде частной мести. В гражданском обществе наказание производится публичной властью, которая опирается на принятые государством законы. "Все частные права (на жизнь имущество и т.д.) гарантированы государством, оно ручается за их неприкосновенность, ставя их под защиту своих законов. Закон, воспрещающий частным лицам по собственному усмотрению умерщвлять своих сограждан, по праву издан государством, и, следовательно, в нарушении его (в убийстве) нарушается право государства, и в казни убийцы восстанавливается право не убитого, а право государства и значение закона" [61].

Общество не всегда полностью гарантировало всем своим членам права собственности и жизни. Известно, что при родоплеменном устройстве общественной жизни убийство одного из членов рода воспринималось как общее оскорбление, нанесенное всему роду, и род мстил за это. Позже публичная власть не всегда и не во всех государствах считала воровство и убийство (например, дуэли) уголовными преступлениями. Преступления против личности регулировались законами лишь с целью прекращения обычаев кровной мести, которые очень часто приводили к истребительным войнам между племенами. Наказания за такие преступления могли быть вполне умеренными, принцип "око за око, зуб за зуб" (основание доктрины отмщения) не действовал. Напротив, преступления против государства (например, подделка денег) карались с максимальной жестокостью, вплоть до устройства публичных казней. "На этой стадии развития государственности только политические преступления имеют, собственно говоря, уголовный характер, а все прочие, не исключая и убийства, рассматриваются не как преступления, а как частные ссоры" [62].

Здесь существенно, что наказание как правовой акт, исходящий от публичной власти с опорой на действующие законы, восстанавливает общую справедливость, и индивидуальная воля преступника и его оценка справедливости определенного для него наказания не учитываются. Месть же в отличие от правового наказания осуществляется непосредственно пострадавшим (или от его имени) или группой, к которой он относится. Таким образом, "месть и наказание отличаются друг от друга тем, что месть - это возмездие, поскольку оно осуществляется обиженной стороной, а наказание - это возмездие, поскольку оно налагается судьей. Возмездие потому-то и должно осуществляться как наказание, что в случаях мести имеет влияние страсть и право оказывается в тени. К тому же месть не обладает формой права, а имеет форму произвола, так как обиженная сторона действует, всегда повинуясь

чувству или субъективной побудительной причине. Именно поэтому справедлизость, осуществленная как месть, и является в свою очередь новой обидой, воспринимается как единичный поступок, вос-

508

производится, таким образом, без примирения до бесконечности" [63]. Лишь постепенно в юридическом сознании вырабатываются представления о мере наказания, которая в разное время и в разных странах зависела от жестокости правителей, специфических нравов народов и многих других конкретных факторов. Человечество, методом проб и ошибок придя к применению сознательного государственного регулирования, постепенно убеждается, что "мера наказания", юридическое понятие, имеет большое общественное и воспитательное значение, а также этическую сторону, и главное, им определяются сила и справедливость или гуманность и надежность правовых законов. "Для юридической оценки важна не злая воля сама по себе и не результат деяния сам по себе, который может быть и случайным, а только связь намерения с результатом или степень реализации злой воли в деянии, так как степень реализации и соответствующая степень опасности для общества подлежат объективному определению или представляют внешнее зло, защита от которого есть внешнее добро, допускающее правомерную принудительность" [64]. Таким образом, сущность права внутренне противоречива: обеспечивает, с одной стороны, личную свободу и интересы граждан, их естественные права, а с другой - общее благо, общую волю и общий интерес.

Центральным понятием положительного права является "закон". Приведем несколько известных его определений.

В последнее время часто можно услышать призывы к созданию законодательства, которое было бы в состоянии обеспечить естественное право. Но при этом забывают, что естественное право является эмпирическим правом. Практически во всех современных отечественных концепциях права присутствует мотив "обеспечения естественных прав человека", а некоторые еще отстаивают "естественные потребности человека". Эмпирический характер таких концепций очевиден: в понимании природы права при этом исходят из индивида, из положения о том, что нет ничего ценнее человека, что человек живет один раз и нужно создать ему все условия для счастливой и безопасной жизни.

Абстрактный гуманизм, пронизывающий такого рода концепции, оборачивается в каждом конкретном случае своего применения однобокостью и элитарностью, потому что свободу и безопасность конкретному человеку должен (или призван, в данном случае это неважно) обеспечить другой человек за счет ущемления своей свободы и безопасности. Сформулировать законы, даже очень хорошие и справедливые, можно достаточно легко. Но никакой закон не будет выполняться сознательно каждым членом общества (иначе он бы совпал с моральной нормой). Необходим механизм реализации законов, принудительная власть. Абстрактная концепция естественных прав человека не может быть полностью выполнена, пока существуют несправедливость, зло, преступление.

509

В этом отношении очень актуально звучат слова великого философа И. Канта: "Чисто эмпирическое учение о праве - это голова (подобно деревянной голове в басне "Федра"), которая может быть прекрасна, но, увы, не имеет мозга" [65]. Кант связывает понятие "закон" с понятиями "всеобщая воля", "максима" и "категорический императив". В категорическом императиве фиксируется формальный принцип долга: "Поступай так, чтобы максима твоего поступка могла стать всеобщим законом" [66]. Максима поведения является субъективным принципом действия, принимаемым как внутреннее правило, она не должна противоречить всеобщим законам, которые выражают общую волю, объективно противостоящую субъективной максиме. Тогда закон - это положение, которое содержит категорический императив, вводимый законодателем; последний предписывает обязательность выполнения закона, хотя не всегда является его создателем (законодатель может, например, закрепить в законе уже существующие, давно созданные обычаи, элементы народных привычек и традиций, может также отразить всеобщий или частный интерес и пр.). С точки

зрения Канта, власти следует повиноваться безусловно. Даже обсуждение причин, на основании которых она возникла и действует, должно наказываться. Какой бы верноподданнической и даже реакционной ни казалась эта мысль с позиций теоретиков устранения государства (анархизма, коммунизма), она продиктована пониманием важности роли государства в жизни общества [67].

Интересно также рассмотреть определение закона Гегелем: "Закон есть абстрактное выражение всеобщей, в себе и для себя существующей воли" [68]. Так понимаемый закон является выражением разумной воли законодателей, которые осознали содержание объективных закономерностей, необходимо присущие правовым отношениям между людьми. Каждый отдельный гражданин не является правотворцем, он может даже не осознавать необходимых оснований, на которые опирается законодательство. Поэтому правовой закон не есть обобщение индивидуальных мнений, результат всеобщего обсуждения и основанного на этом общего договора. "Именно поэтому в действительной истории и не бывало так, чтобы каждый отдельный гражданин какого-либо народа предлагал законы, а затем путем общего обсуждения договаривался с другим об этом законе" [69]. Законодатели издают и "спускают" законы сверху вниз. Законы обладают признаками разумности, всеобщности и необходимости, направлены на ограничение произвола, характеризуют высшую ступень развития государственности в отличие от естественного состояния дикости, несправедливости и варварства. На этой стадии господствует разум, подчиняя себе стихию страстей. Разум отливается в законы, действительным началом которых является власть (правительство) - "сознательная сила бессознательного обычая" (Гегель). Данное выражение Гегеля становится совершенно ясным, если учесть, что законы действуют в обществе в подавляющем большинстве случаев, подобно обычаям, на уровне здравого смысла, воспринимаются интуитивно, неосознанно.

Четкое в юридическом смысле понятие закона мы находим также у крупного русского философа В.С. Соловьева. Он считает, что в древности юридические и нравственные понятия были смешаны или даже слиты. Они могли быть даже выражены в законодательной форме, но их абстрактность и неприменимость в каждом конкретном случае делали их формальными истинами. Таковыми были общие предписания о воздержании от пьянства, прелюбодеяния, о почитании родителей и старших, о соблюдении чести, уважении достоинства других, призывы к бережному отношению к жизни других людей и т.п. Закон же в юридическом смысле и в его отношении к праву "есть общепризнанное и безличное (т.е. не зависящее отличных мнений и желаний) определение права, или понятие о должном (в данных условиях и в данном отношении) равновесии между частною свободою и благом целого, - определение, или общее понятие, осуществляемое через особые суждения в единичных случаях или делах" [70]. Из этого определения выводятся три основных признака закона: публичность (доведение закона до общего сведения), конкретность (четкое выражение норм поведения и отношений между людьми), реальная применимость в каждом единичном случае (возможность исполнения закона, доведение его до реального воздействия посредством принуждения) [71]. При помощи законов право устанавливает границы беспредельной (формальной) свободе, произволу. Действительная сила, которая приводит законы в действие, требует их исполнения и карает за нарушения, называется властью. "Закон - предел, поставленный свободе воли или действий; неминучее начало, основание; правило, постановление высшей власти" [72].

В.С. Соловьев ясно определяет три вида власти: законодательную, исполнительную и судебную, и указывает, что в правовом обществе они должны быть разделены (принцип разделения властей), но вместе с тем он замечает, что они не могут быть разобщены, так как имеют одну цель - служение общему благу. Все они подчиняются верховной власти, которая определяет положительное право общества в целом [73]. Верховная власть является структурным элементом системы, которая называется государством. "Только в государстве право находит все условия для своего действительного осуществления, и с этой стороны государство есть воплощенное право" [74]. Нет ничего удивительного в том, что принцип разделения властей возникает только тогда, когда в обществе осознается необходимость закона как выражения права.

Весьма важным является территориальный признак действия законов, в соответствии с которым законы распространяются на всех индивидов, находящихся на данной территории, независимо оттого, к каким классам, сословиям, властным структурам и общественным организациям они принадлежат.

511

Поскольку законы устанавливаются государством, содержание законодательных актов зависит от типа государства, форм правления и политического режима. Под государством обычно имеют в виду организацию властных отношений общественной жизни в той или иной стране.

Имеются две основные концепции происхождения, сущности и роли государства в жизни общества: цивилизационная и формационная. Обе они сходны в утверждении, что государство является достаточно поздним продуктом развития общества, что оно существовало не всегда, а возникло в определенных условиях для выполнения определенных задач. Но цивилизационная концепция отстаивает идею вечности государства: раз возникнув, оно не может быть упразднено, ибо является непреходящим признаком цивилизации. Какой бы уровень развития цивилизации ни был, всегда будут существовать различия между индивидуальными, групповыми и общественными интересами, противоречия между ними будут постоянно репродуцировать нарушения правовых законов, исходящих от государства, следовательно, государство для обеспечения правопорядка и регулирования общественных отношений должно существовать всегда. Государство есть не столько механизм проведения политики заинтересованных слоев общества, подавления классовых антагонизмов, хотя в истории оно часто выполняло такую функцию, сколько мощное средство экономического и духовного развития общества. Идея примата прав конкретной личности над правами классов и их обезличенных представителей является привлекательной стороной цивилизационного подхода. Формационная концепция исходит из предпосылки, что государство возникает вместе с возникновением классов, которые отличаются друг от друга по способу отношения к средствам производства, распределения продуктов труда, присвоения общественного богатства. Экономически господствующий класс использует государство для осуществления своей политической власти. Классы и государство не являются вечными. История человечества последовательно пройдет путь своего развития от первобытнообщинного строя через рабовладельческую, феодальную, капиталистическую формации до идеального коммунистического общества, в котором не будет ни классов, ни государства. Данная идея внешне выглядит очень привлекательной, но конкретная ее реализация приводит к отрицанию реальной многоукладности экономики на всех этапах развития общества; в сферу анализа попадают лишь основные противоборствующие классы, большое число населения остается не учтенным; идея превалирования экономического базиса над надстроечными явлениями приводит к односторонним концепциям редукционистского толка, к умалению творческой активности в проявлениях человеческого духа и к отрицанию существования личностных ценностей, сопряженных с общечеловеческими идеалами, человек рассматривается как представитель класса, а не как уникальная личность, право здесь -

512

возведенная в закон воля господствующего класса. Проведение в жизнь такой доктрины приводит к ограничению прав людей, к ущемлению интересов огромных слоев населения.

В современной отечественной литературе формационный подход к определению государства и, соответственно, классовый подход к пониманию сущности права постепенно исчезает, на смену им приходит все более осознаваемая тенденция к принятию цивилизационного подхода как более прогрессивного и соответствующего истинным задачам права и правового государства. "Все же исконная природа права при всей важности для него самого факта деления общества на классы, классовых отношений не в том, что оно может быть и действительно нередко бывает орудием классового господства, а в другом - в том, что оно представляет собой позитивное

высокозначимое явление цивилизации" [75]. Иными словами, предназначение права - консолидация общества, обеспечение разнообразных потребностей и свобод человека.

"Право, - пишет В.К. Бабаев, - это система нормативных установок, опирающихся на идеи человеческой справедливости и свободы, выраженная большей частью в законодательстве и регулирующая общественные отношения" [76]. С.С. Алексеев дает следующее определение права: "Право - это система общеобязательных норм, выраженных в законах, иных признаваемых государством источниках и являющихся общеобязательным критерием правомерно-дозволенного (а также запрещенного и предписанного) поведения" [77].

Очень глубокий и всесторонний анализ права с точки зрения его исторического развития и современного содержания дан В.Н Хропанюком, который приходит к выводу, что "право есть система общеобязательных правил поведения, которые устанавливаются и охраняются государством, выражают общие и индивидуальные интересы населения страны и выступают государственным регулятором общественных отношений" [78]. Здесь природа права определяется не классовыми, а общими и индивидуальными интересами.

Все наши рассуждения относительно права и закона исходили из предположения о существовании идеального правового государства, в котором только и могут быть обнаружены "чистые" признаки права. Но такого государства реально никогда не было, нет и не будет. Введение понятия "гражданское общество с идеальным государственным устройством" и соответствующего ему понятия права является исследовательским приемом для выяснения наиболее важных признаков права и закона. Так, полученные понятия "право" и "закон" являются теоретическими абстракциями, реальное наполнение которым дает конкретное общество и конкретное государство с известным законодательством, которое в той или иной степени соответствует либо не соответствует идее естественного права.

Реальное содержание права данной страны, отраженное в ее законодательстве, зависит от типа государства (например, к какой формации или цивилизации оно относится), от формы государства

(системы организации власти, принципа территориального устройства и политического режима), т.е. положительное право всегда относительно. Ясно, что конкретное наполнение права в государствах с монархической или республиканской формой правления, с унитарным или федеративным устройством, с демократическим или тоталитарным режимами будет разным, в соответствии с чем разной будет и степень обеспечения естественных и гражданских прав и обязанностей человека. Поскольку сущностью права является внутренне напряженное единство личной свободы и общего блага, то формула "право есть возведенная в закон воля" (неважно чья, монарха, господствующего класса, народа или преступной банды) остается правильной. Важно помнить, что законодатель в лице государства должен отражать объективные потребности общества, искренне стремится к максимальному соответствию идеям естественного права, а не устанавливать законы произвольно. Несмотря на то что правовой закон представляет собой часть объективно имеющегося в обществе права, законодатель должен чутко улавливать реально существующие общественные потребности и формулировать их обеспечение в законах. Законы предназначены для исключения произвола в поведении людей и деятельности органов власти. Степень соответствия воли, закрепленной силой закона, идеями справедливости, свободы и естественного права является внутренним критерием для определения степени прогрессивности или реакционности конкретного права. Внешним (формальным) критерием оценки права служит реальное его применение. На деле, например, может оказаться так, что подзаконный акт, указ главы государства или нормативные ведомственные акты получат большую юридическую силу, чем законы. И тогда внутренне справедливый закон может быть уничтожен действием подзаконных актов. Приведенный пример наводит нас на мысль, что так не должно быть, это противоречит и здравому смыслу, и логике действия правовых законов. Закон одинаков для всех, и его надо выполнять, но выполнение далеко не всегда происходит сознательно и без принуждения. Необходим механизм приведения законов

действие. И здесь необходимо рассмотреть два очень важных понятия: законность и правопорядок.

Законность по своему реальному содержанию требует строгого выполнения законов всеми субъектами права, включая законодательные, исполнительные и судебные власти. Она означает подчинение закону всех подзаконных видов правовой деятельности, равенство всех перед законом, публичность, единое толкование и применение законов, четкое действие правоохранительных органов в борьбе с нарушениями права, обеспечение условий для правомерно разрешенного и дозволенного поведения. Реализация в рамках законности принципа "Все, что не запрещено законом, дозволено" создает условия для свободного развития всех субъектов права и для полноценной реализации гражданских свобод и прав личности. Законность являет-514

ся основным средством и условием осуществления правопорядка в стране. В этом аспекте конкретно раскрывается основная функция права - быть регулятором общественных отношений. Нормативной базой для создания правопорядка служит оформляемое властными органами законодательство.

Подводя итог, мы еще раз подчеркнем необходимость различать вопросы, касающиеся природы, сущности, идеального содержания права, и вопросы, связанные со смыслом конкретного права, реализованного в определенных нормативных правовых актах. Принцип соответствия идеи естественного права смыслу положительного права является критерием определения меры прогрессивности или реакционности конкретного права, реализованного в данной стране в определенных исторических условиях.

1 Данная глава подготовлена по гранту РГНФ "Философия права в мировой культуре". (97-03-04307).
2 Кант И. Соч. в шести томах. Т. 4 (2). М., 1965. С. 138.

3 Обычное право действует до сих пор, например, в некоторых странах Африканского континента. "Термин "обычное право" чаще всего используется для обозначения традиционного права, существовавшего у африканских народов до колонизации. Африканскому обычному праву посвящена интересная работа А.Х. Саидова (Юридическая типология и основные правовые системы современности // Общая теория права. Нижний Новгород, 1993. С. 80). Саидов указывает характерные признаки обычного права: правовыми субъектами являются группы, кланы, семьи, а не индивиды (брак есть соглашение двух семей, развод - с согласия семьи; право собственности принадлежит группе; наказание налагается на группу); мораль и право не различаются; выявление истины осуществляется при помощи обращения к клятве и испытанию сверхъестественными силами; правовые нормы передаются аналогично преданиям; конфликты пытаются уладить, руководствуясь идеей примирения; ответственность за нарушение права индивидом обязана взять на себя группа (клан, семья). Колонизация Африки привела к возникновению "дуалистической системы права", когда сосуществовали обычное право и право, введенное метрополиями. "Первое охватывало по преимуществу административное право, торговое, уголовное право. Традиционные области - земледелие, семейное и наследственное право (прижизненный раздел собственности, некоторые гражданские обязательства) - остались в сфере действия обычного права" (там же. С. 83).

4 Buelow O. Gesetz und Richteramt. 1885. S. 48.
5 Wundt W. Logik. Eine Untersuchung der Principien der Erkenntnis und der Methoden wissenschaftlichen Forschung. B. 2. Stutgart, 1895. S. 536.

6 "Различные сословия в государстве - это в сущности те конкретные различия, соответственно коим индивиды и делятся на классы. Классы покоятся преимущественно на неравенстве богатства, доходов и образования, покоящихся в свою очередь отчасти на неравенстве по рождению, отчего индивиды и получают к одному роду деятельности, полезной для государства, большую пригодность, чем к другому" (Гегель Г.-В.-Ф. Работы разных лет в двух томах. Т. 2. М., 1973. С. 203-204).

7 Аристотель. Политика. Афинская полития. М., 1997. С. 274-275.
8 Чанышев А.Н. Курс лекций по древней философии. М., 1981. С. 274.
9 Цит по: Чанышев А.Н. Указ. соч. С. 270.
10 Аристотель. Политика // Аристотель. Соч. в четырех томах. Т. 4. М., 1984. 378. ^
11 Там же. С. 378-379.
12 Там же. С. 410.
13 Чанышев А.Н. Указ. соч. М., 1991. С. 139.
14 Реале Д., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Т. I. М., 1997. С. 187.
15 Большая советская энциклопедия. 2-е изд. Т. 44. С. 196.
16 Изложение данного материала ведется преимущественно по книге Гарольда Бермана "Западная традиция права: эпоха формирования" (М., 1994).
17 Воден Ж. Шесть книг о государстве // Антология мировой философии в четырех томах. Т. 2. М., 1970. С. 146.

18 Гроций Г. О праве войны и мира. М., 1994. С. 71.
19 Там же. С. 259.
20 Гуго Гроций ссылается на очень показательное в этом отношении место из древнегреческого историка Полибия: "Даже шайки разбойников и воров по большей части распадаются от того, что они в отношениях между собой не соблюдают справедливости, и вообще когда между ними исчезает всякое взаимное доверие" (Гроций Г. Указ. соч. С. 63).
21 Там же. С. 110.
22 Там же. С. 186.
23 Там же. С. 405-406.
24 Антология мировой философии в четырех томах. Т. 2. С. 341.

25 Там же. С. 337.
26 Там же. С. 391.
27 Там же. С. 538-539.
28 Там же. С. 540-541.
29 Там же. С. 541.
30 Там же.
31 Там же. С. 541-542.
32 Там же. С. 542.
33 Там же. С. 545.
34 Там же. С. 623.
35 Там же. С. 625.
36 Антология мировой философии в четырех томах. Т. 3. М., 1971. С. 190.
37 Там же. С. 188.
38 Там же. С. 191.
39 Там же.
40 Там же. С. 193.
41 Гегель. Работы разных лет. Т.2. С. 25.
42 Там же. С. 26.
43 Там же. С. 30.
44 Приведем пример из нашей действительности. Выполнение статьи УК РСФСР о недонесении приводило к поступку, который мог оцениваться в конкретных обстоятельствах как соответствующий праву (справедливый), но не соответствующий морали (аморальный, бесчестный).
45 Гегель. Указ. соч. С. 34.
46 Там же. С. 199.
47 Там же. С. 201.
48 Там же. С. 69.
49 Там же. С. 38.

50 Там же. С. 41.
51 Там же. С. 43.
52 Там же. С. 47.
53 Там же. С. 201.
54 Там же. С. 203.

55 И.А. Ильин - выпускник юридического факультета Московского университета, приват-доцент кафедры энциклопедии права и истории философии права (1906). Во время двухлетней научной стажировки (1910-1912) в Германии, Италии и Франции он подготавливает докторскую диссертацию, которую с блеском защищает, получив сразу две степени: магистра и доктора наук. Профессор юридического факультета Московского университета И.А. Ильин в трагические годы Октябрьской революции отстаивает в своих лекция, публичных выступлениях и печатных работах задачи истинного права, а не угодные новой власти идеалы. В 1922 г. он был выслан из России, жил в Германии, Швейцарии, резко отрицательно относился к Советской власти, но никогда не принадлежал +ни к одной политической партии.

56 Ильин И.А. О сущности правосознания // Ильин И.А. Соч. в двух томах. Т.Ч. М., 1993. С. 79.
57 Там же. С. 80.
58 Там же. С. 120.
59 Там же. С. 79.
60 На ранних стадиях возникновения права обычаи иногда закреплялись в законодательных государственных актах, но после этого функционировали как нормы права.
61 Соловьев В.С. Сочинения в двух томах. Т. 1. М., 1988. С. 388.
62 Там же. С. 385.
63 Гегель Г.-В.-Ф. Работы разных лет в двух томах. Т. 2. С. 48.
64 Соловьев В.С. Указ. соч. С. 457.
65 Кант И. Соч. в шести томах. Т. 4(2). М., 1965. С. 139.
66 Там же. С. 323.

67 "Идея государственного устройства вообще, которая в то же время представляет собой для каждого народа абсолютное веление практического разума, судящего в соответствии с правовыми понятиями, священна и неодолима; и хотя бы организация государства сама по себе и не была свободна от изъянов, все равно ни одна подчиненная власть в государстве не может оказывать сопротивление действием законодательствующему главе его, а присущие ему недостатки должны быть постепенно устранены с помощью реформ, которые оно само проводит в отношении себя; ибо в противном случае, если у подданных будет противоположная максима (поступить по самоуправному произволу), хороший государственный строй сможет быть создан лишь по воле случая" (там же. С. 303).

68 Гегель В.-Г.-Ф. Работы разных лет. Т. 2. С. 51.
69 Там же.
70 Соловьев В.С. Соч. в двух томах. Т. 1, С. 459.
71 Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 1. М., 1955. С. 588.
72 Там же. С. 461.
73 Вспомним, что принцип разделения властей рассматривали еще Ш. Монтескье и И. Кант.
74 Даль В. Указ. соч. С. 588.
75 Алексеев С.С. Теория права. Харьков, 1994. С. 54.
76 Общая теория права. Нижний Новгород, 1993. С. 111.
77 Алексеев С.С. Государство и право. М., 1994. С. 76.
78 Хропанюк В.Н. Теория государства и права. М., 1993. С. 142.

Кузнецов Валерий Григорьевич
Кузнецова Ирина Дмитриевна
Миронов Владимир Васильевич
Момджян Карен Хачикович

ФИЛОСОФИЯ
УЧЕБНИК

Редактор А. В. Матешук
Корректор Е.А. Морозова
Компьютерная верстка С.М. Майоров

ЛР № 070824 от 21.01.93

Сдано в набор 20.12.98. Подписано в печать 25.01.99.
Формат 60x90/16. Бумага типографская № 2.
Гарнитура "TimesET". Печать офсетная.
Усл. печ. л. 33,0. Уч.-изд. л. 34,1.

Доп. тираж 5 000 экз. Заказ № 6184.
Цена свободная.
Издательский Дом "ИНФРА-М" 127214, Москва, Дмитровское ш., 107.
Тел.: (095) 485-71-77
Факс: (095) 485-53-18. Робофакс: (095) 485-54-44 E-mail: books@infra-m.ru

Отпечатано в полном соответствии с качеством
предоставленных диапозитивов в Тульской типофафии.
300600, г. Тула, пр. Ленина, 109.