

ФИЛОСОФИЯ: УНИВЕРСИТЕТСКИЙ КУРС

Под общей редакцией профессора С. А. Лебедева

Москва
2003

ИЗДАТЕЛЬСКО
ТОРГОВЫЙ ДОМ
ГРАНД 

УДК 101
ББК 87
Ф56

Учебник рекомендован Отделением по философии, политологии и религиоведению Учебно-методического объединения (УМО) по классическому университетскому образованию
Председатель отделения профессор В. В. Миронов
Рецензенты: акад. РАН, проф. А. А. Гусейнов; д-р филос. наук, проф. А. П. Алексеев; д-р филос. наук, проф. А. Р. Познер

Авторский коллектив:

Лебедев С. А. (руководитель авторского коллектива) — доктор философских наук, профессор (Предисловие, разд. I, гл. 3; разд. II, гл. 3, Заключение, Приложение);
Апресян Р. Г. — доктор философских наук, профессор (разд. V, гл. 2);
Барулин В. С. — доктор философских наук, профессор (разд. III, гл. 2, 4);
Борзенков В. Г. — доктор философских наук, профессор (разд. III, гл. 5);
Гиренок Ф. И. — доктор философских наук, профессор (разд. III, гл. 3);
Ильин В. В. — доктор философских наук, профессор (разд. I, гл. 1, 2, 4; разд. II, гл. 1, 2; разд. III, гл. 1; разд. IV, гл. 1, 2, 3; разд. V, гл. 1, 6);
Кантеров И. Я. — доктор философских наук, профессор (разд. V, гл. 3);
Кочергин А. Н. — доктор философских наук, профессор (разд. IV, гл. 4);
Лебедев С. Н. — кандидат философских наук, доцент (разд. V, гл. 5);
Оганов А. А. — доктор философских наук, профессор (разд. V, гл. 4);
Юдин Б. Г. — член-корреспондент РАН, профессор (Предисловие, разд. III, гл. 5);
Сапунов М. Б. — кандидат философских наук (редактор)

Ф56 Философия: Университетский курс / Под общ. ред. проф. С. А. Лебедева. — М.: ФАИР-ПРЕСС, 2003. — 528 с.
ISBN 5-8183-0692-5

Авторы данного учебника — профессора Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова — стремились дать изложение основных направлений философской мысли не путем обзора истории философии, а с позиций понимания философии именно как теоретической формы мировоззрения, заключающегося в стремлении построить общую теорию универсальных ценностей сознания. Вся книга написана в проблемном стиле, что дает возможность читателю полемизировать с авторами, познавая философию гуманитарных ценностей.

Для студентов, магистров, аспирантов, а также для широкого круга читателей, интересующихся современными проблемами осмысления человеческого бытия.

УДК 101
ББК 87

Все права защищены. Никакая часть данной книги не может быть воспроизведена в какой бы то ни было форме без письменного разрешения владельцев авторских прав.

ISBN 5-8183-0692-5

© Оформление. ФАИР-ПРЕСС, 2003



ПРЕДИСЛОВИЕ

В России сегодня выходит множество учебников и учебных пособий по философии, — написанных отечественными авторами или переводных; относительно кратких или весьма объемных; популярных, адресованных тем, кто только начинает изучать философию, или достаточно сложных — для желающих углубить свои познания; подготовленных, если можно так выразиться, солистами либо авторскими ансамблями. Практически необозримо многообразие философских предпочтений и идейных установок, которыми руководствуются авторы. Такова нынешняя реальность — от былого казенного единомыслия не осталось и следа: больше нет единственно верного учения, которое можно было только лучше или хуже перелаживать. А это значит, что и ответственность за то, что и как излагается в том или ином учебнике, в полной мере ложится на его создателей — нравится им это или нет.

Говоря о данном учебнике, хотелось бы отметить три его особенности. Во-первых, авторы стремились дать изложение основных направлений философской мысли и основных проблем не методом обзора истории философии или даже рациональной реконструкции ее важнейших систем (такой подход сегодня превалирует в большинстве новейших отечественных учебников по философии, а также в лекционных курсах в вузах), а с позиций понимания философии именно как теоретической формы мировоззрения. Последнее с необходимостью предполагает конструирование в философии специфического для нее мира идеальных объектов и теоретических мировоззренческих схем. В этом отношении философия выступает определенной антитезой не только таким формам мировоззрения, как мифология, религия, искусство, но и обыденному мировоззрению,

так называемому «здоровому смыслу». История философии может лишь дополнять теорию философии, но ни в коем случае не подменять ее. В данном случае имеет место полная аналогия отношению между любой научной теорией и соответствующей историей науки, элементом которой она является. Второй особенностью данного учебника является отказ авторского коллектива от традиционного «диаматовского» понимания предмета философии как «науки о наиболее общих законах развития природы, общества и мышления». Мы считаем более правильным исторически исходное понимание философии именно как любомудрия, заключающегося, на наш взгляд, в стремлении философов построить общую теорию универсальных ценностей сознания (благо, истина, добро, справедливость, красота) как наиболее адаптивных и целесообразных с точки зрения интересов социума и отдельной личности общих целей, ориентиров и идеалов человеческого бытия. Такое понимание предмета философии ни в коей мере не означает какого-либо умаления, а тем более отрицания необходимости разработки в рамках философии онтологической проблематики, философской теории бытия. Оно означает лишь то, что в философии онтология не может иметь самодовлеющего характера, будучи никак не связанной с коренными целями человеческого существования, адаптационными потребностями и возможностями человека. И, наконец, третьей особенностью данного учебника является убежденность авторов в том, что наиболее адекватной формой изложения и обоснования философских концепций и теорий (в отличие, скажем, от изложения содержания конкретно научных теорий) является проблемный стиль. Последний означает постоянное использование метода альтернатив, диалога, полилога, сравнительного анализа, рационального взвешивания и оценки «плюсов» и «минусов» различных, логически возможных, не противоречивых, содержательно значимых и даже радикально отрицающих друг друга позиций в решении мировоззренческих вопросов. Если верно, что вне спора, вне диалога, вне высокого мысленного напряжения истина рождена быть не может, то в наибольшей степени это относится именно к философии, ценностно-аксиоматической сфере человеческого сознания и познания. Не случайно проблемы, изучаемые философией, обычно относят к числу «вечных», то есть таких, которые не могут быть решены раз и навсегда.

Благодаря вышеперечисленным особенностям данного учебника вполне естественно то, что в центре внимания его авторов — гуманитарная тематика. В силу этого в нем сравнительно мало — существенно меньше, чем это обычно бывает, — места занимает рассмотрение вопросов, касающихся философского осмысления природы и ее познания в рамках естественных наук. В то же время обширные разделы посвящены таким темам, как философская антропология и мир ценностей. По-видимому, подобная расстановка акцентов требует некоторых пояснений.

В этой связи следует обратить внимание прежде всего на то, что обращение к проблематике человека — в форме ли философской антропологии либо в иных формах — является одной из наиболее заметных тенденций философской мысли на рубеже тысячелетий. Конечно, интерес философов к проблеме человека вовсе не является открытием последнего времени — так или иначе она во все времена была в центре их внимания. Отличительная особенность последнего времени состоит в том, что эта проблема раскрывается не только в привычных, хорошо известных, но и в совершенно новых измерениях.

Доминирующая роль темы человека в современной философии в значительной мере является отражением тех многообразных и основательных перемен, которые претерпевает сегодня гуманитарное познание в целом. Гуманитарные науки традиционно имели дело с миром ценностей — их осмыслением и переосмыслением, их выражением и акцентировкой, их выявлением и даже утверждением и формированием. Естественно, такая их роль сохраняется и сегодня; тем не менее их общественное бытие уже не ограничивается этим.

Реальностью, хотя далеко не всегда и не всеми осознаваемой, становится и новая роль гуманитарного знания, когда оно обретает прикладные функции или, если угодно, технологизируется, выступая в облике *гуманитарных практик* и *гуманитарных технологий*. В первом случае речь идет о возможностях усиления и реализации, культивирования гуманитарного, — а значит, собственно человеческого, — содержания в жизненном мире человека. Ведь это собственно человеческое не является прирожденным, не записано в генах — о чем не стоит забывать даже и в век торжества генетики. Оно может и должно быть раскрыто, развито, актуализировано. Так было всегда, и в известном смысле можно говорить об извеч-

ном существовании гуманитарных практик; сегодня, однако, *гуманитарные практики* не только воспроизводятся через механизмы традиций — они *начинают осознанно и целенаправленно конструироваться* и реконструироваться.

Что касается гуманитарных технологий, то сфера их применимости — пока, впрочем, во многом потенциальная — существенно шире. В этом случае имеется в виду «очеловечение», гуманизация окружающего нас технического и социального мира, прежде всего — тех новшеств, которые непрерывным потоком врываются в этот мир. В перспективе *каждое* такое новшество до того, как оно войдет в жизнь людей, должно быть проверено на предмет его «совместимости» с людьми, риска нанесения им вреда, пусть и ненамеренного. И эта двуединая задача в значительной мере ложится на гуманитарное знание. С одной стороны, речь идет об оценке того, какие возможности и вместе с тем какие опасности несет данное новшество человеку; с другой стороны — удовлетворение каких именно запросов и потребностей человека может и должно выступать в качестве приоритетов при проектировании технических и социальных новшеств.

Очевидно, всякий раз эта задача носит междисциплинарный характер; к сожалению, пока что далеко не для всех очевидно, что решение ее может быть адекватным только тогда, когда в полной мере используются специфические возможности и средства гуманитарного знания. Но, тем не менее, тенденция такова, что эта сфера приложения гуманитарного знания становится все более значимой. Обычной практикой становится то, что подготовка и реализация сколько-нибудь значимых научно-технических и социальных проектов включает в качестве необходимой составной части как предварительную гуманитарную оценку и экспертизу, так и сопровождающий их гуманитарный мониторинг. Разумеется, поскольку в целом такого рода деятельность находится в стадии становления, и конкретные формы ее организации и проведения, и используемая в ней терминология чрезвычайно далеки от единообразия и упорядоченности.

Более того, и сами концептуальные разработки в области философии и гуманитарных наук обретают новые формы существования в жизни общества. Они могут находить и реально находят применение независимо от степени их теоретической обоснованно-

сти, разработанности и законченности. В этом своем применении они выступают в качестве идейной основы тех или иных общественных движений, политических акций, социальных программ и т. п. Имеет смысл задуматься о том, что производство (и применение) таких концептуальных продуктов гуманитарного знания приобретает массовый характер, становясь по сути дела родом индустрии.

Все эти тенденции в развитии как философии, так и гуманитарного знания в целом сами, в свою очередь, являются выражением тех глубочайших перемен, которые происходят в жизни человека и общества. Один из векторов этих перемен опять-таки тесно связан с проблематикой человека, а именно — с переосмыслением и, более того, переструктурированием взаимоотношений между человеком и обществом. И научно-техническое, и социальное развитие в последние десятилетия демонстрирует одну характерную особенность — неуклонно возрастающую роль человека, отдельного индивида.

Если говорить о научно-техническом прогрессе, то здесь несомненной очевидностью является быстрый рост возможностей и могущества человека. (Увы, одним из неприятных последствий этого процесса является то, что пресловутый «человеческий фактор» оказывается причиной все более масштабных и разрушительных катастроф.) Вместе с тем имеет смысл обратить внимание и на следующее. Если в начале и в середине прошлого столетия техническая мощь человека ассоциировалась прежде всего с циклопическими размерами его творений — таких, как гидроэлектростанция, атомолод, шагающий экскаватор, гигантские электронно-счетные машины, то в наши дни наиболее характерные символы технического прогресса соразмерны человеку. К их числу мы прежде всего относим все то быстро разрастающееся многообразие информационных технологий, которое реализуется в масштабах персонального компьютера. Еще один современный символ могущества науки и техники — биомедицинские технологии, которые по определению сомасштабны человеку и сегодня позволяют осуществлять манипуляции с генами человека на молекулярном уровне.

Таким образом, научно-технический прогресс все более ориентируется на интересы и нужды отдельного человека, который выступает в качестве главного потребителя того, что дает этот прогресс. Но, более того, сами эти интересы и нужды (и, заметим, те

социально-гуманитарные технологии, которые их в значительной мере формируют) являются стимулом, во многом определяющим направления и темпы научно-технического прогресса.

Может быть, не столь выпуклы, но не менее значительны и те тенденции социального развития, в ходе которых опять-таки все более значимым становится место человека в обществе. Наиболее важная из этих тенденций — неуклонное расширение возможностей (а вместе с тем и необходимости) выбора, открывающихся перед человеком, и тех жизненных пространств, в которых он действует в качестве автономной личности. Разумеется, в этой тенденции есть свои не только позитивные, но и негативные стороны, поскольку она открывает новые возможности также и для капризного и — в силу колоссальной технической мощи отдельного человека — весьма опасного своеволия.

Древняя китайская мудрость предписывает сочувствовать тем, кому довелось жить в эпоху перемен. С этой точки зрения вполне заслуживают сочувствия и россияне, и все нынешние обитатели планеты. Но философия, как было сказано уже давно, не вправе ограничиваться этим. Ей надлежит стремиться к пониманию происходящего. И такое стремление в наши бурные времена представляется особенно важным; именно стремлением понять и объяснить происходящее и руководствовались авторы данного учебника.

В замечательной книге испанского философа Хосе Ортеги-и-Гассета «Что такое философия?» сформулирована одна из актуальных и вместе с тем глубоко философских проблем: «Какова основная тема нашего времени?» Постановка такой проблемы невозможна в рамках традиционной академической философии, обсуждающей вечные метафизические вопросы о структуре и законах мира, познания, общества, человека. Эта холодно-рассудочная «метафизика» обращена лицом к вечности и в этом видит свое призвание. Проблема же, сформулированная Ортегой, заключает в себе страсть, энергию и злободневность, сразу помещая мыслителя в точку пересечения настоящего и будущего. Находясь в подобной пограничной ситуации, философ физически ощущает на себе груз огромной когнитивной ответственности, так как любой ответ на поставленный вопрос существенно программирует возможное будущее человечества. Подобного рода проблемы и образуют ядро современной философии, которое обращено к жизненному миру человека, ибо

«основная тема нашего времени» тождественна не только «основному смыслу существования данного поколения и его историческому призванию», но и «твоему личному участию и смыслу жизни в данном тебе историческом отрезке времени». Ответ на вопрос о судьбе поколения европейцев 20 — 40-х годов XX века Ортега видел в раскрепощении присущей этому поколению жизненной энергии от «культурных оков» традиционного буржуазного общества с его идеями разумной организации всех социальных институтов (школы, семьи, производства, искусства, религии, социальных коммуникаций и т. п.). Не жизнь должна подчиняться культуре и ее установлениям, а культура должна чутко прислушиваться к ритмам и зову жизни, способствуя максимальному раскрытию ее творческих потенций, — вот основной философский тезис Ортеги, рассматривавшийся им как жизненный девиз его поколения.

Здесь не место обсуждать, насколько прав или не прав был Ортега в отношении своего поколения, насколько верным вообще является рассмотрение связки «культура — жизнь» в смысле первичности—вторичности и противопоставления одного другому. По всей видимости, отношение между культурой и жизнью имеет в целом маятниковый характер, если признать за культурой непреходящую положительную роль в организации, формообразовании и структурировании жизненной энергии общества, социальной группы или даже отдельной личности. Дело в другом. А именно — в точном фокусировании Ортегой смысловых жизненных проблем человека и социума в качестве главного предмета и назначения философии. Это призыв мыслителя вернуться после длительного господства в Европе рассудочно-сциентистских философских построений метафизического и позитивистского толка к аутентичному пониманию философии как любви к мудрости, обсуждению и анализу фундаментальных проблем жизни и смерти человека, его судьбы и предназначения, свободы и необходимости, блага и зла, истины и лжи, красоты и безобразия, гуманности и жестокости, любви и ненависти, всех жизненных и ценностных измерений человека.

Конечно, бывают стабильные эпохи, когда жизнь общества полностью подчинена установившимся ценностям культуры, которые кажутся вечными, трансцендентными и т. д. Но они всегда сменяются эпохами перемен, когда спонтанно накопившееся множество мутаций, нововведений достигает критического уровня.

Таящаяся в них колоссальная жизненная энергия требует выхода за рамки сложившихся культурных матриц. В конечном счете жизненный поток подтачивает и разрушает их, «взыскав» новой культуры, соответствующей изменившимся жизненным реалиям. В эпоху социальных перемен в действие механизм диалектики жизни (с ее императивами правды, жизненного порыва, самоутверждения, наслаждения) и культуры (с императивами истины, добра, красоты). Атака на разум как основу, орудие, средство и механизм порождения культуры является в переходные периоды закономерной и неизбежной. В нашу эпоху наиболее ярким мировоззренческим течением, воплощающим, с одной стороны, требование времени, а с другой — выражающим протест против всей современной культуры как целого, является, несомненно, постмодернизм. Конечно, постмодернизм (как и всякий «изм») не способен убить культуру вообще, да он на это и не претендует. Он лишь призывает максимально критически оценить претензии старой (модернистской, индустриальной) культуры и создать радикально новую культуру, соответствующую уникальной исторической ситуации, в которой живет современный человек. Нет сомнения в том, что очередная «жизненная» буря человечества уляжется, войдет в рамки новых культурных форм, что со временем будет достигнут необходимый баланс жизни и культуры на очередном, очень крутом витке человеческого бытия. Каким будет этот баланс? Сегодня этого никто с определенностью сказать не может. Но контуры главных ценностей будущей культуры уже постепенно вырисовываются: культурный плюрализм, свобода личности, высокая и ответственная культура компромисса и консенсуса между индивидами, социальными стратами, нациями, странами, религиями, человечеством и Космосом. Вот основная тема нашего времени, тема человечества XXI века.

ФИЛОСОФИЯ И МИРОВОЗЗРЕНИЕ

Глава 1. СТАНОВЛЕНИЕ ФИЛОСОФИИ

Философия, чтобы стать специфической идейной формой, должна была выделиться из некоего целого в качестве самостоятельной части. Под влиянием чего и как именно это произошло?

ОСОБЕННОСТИ ДРЕВНЕГО (АРХАИЧНОГО) ИНТЕЛЛЕКТА

Основная трудность реконструкции мыслительности первобытных людей — скудость источников. Поставщиками необходимых данных являются этнология, дающая сведения об обществах на различных ступенях их развития; зоопсихология, исследующая проблему статуса мышления древних гоминид, — принадлежит ли оно к рассудочной деятельности животных или несет в себе человеческое начало; археология, устанавливающая и восстанавливающая по остаткам культуры связи мышления с человеческой деятельностью.

Из этого эмпирического массива произрастают немногочисленные теоретизации, в кругу которых по масштабности и претенциозности выделяются концепция первобытного мышления (Леви-Брюль) и концепция бессознательного (Фрейд).

Сомневаться в солидности схемы первобытной мысли как мистической по содержанию и дологической по типу концептуальной организации заставляет понимание предпосылок *адапциотного* совершенствования человечества как рода. В фундаменте естественного человеческого прогресса — рационально-логическая составляющая, без которой человек с его видовым оснащением неконкурентоспособен. Правдоподобнее поэтому более гибкая линия анализа: в упомянутом архаичном целом присутствовали как элементарная мистика (примитивный алогизм, парти-

ципативность), так и завязанные на практику предметно-ориентированные зачатки рациональности (предметные связи на почве моторно-сенсорного анализа наглядно-действенных опробований феноменов мира, отображений объективных фрагментов окружения, накопления манипуляционного опыта, взаимопроникаемости видотипических и более лабильных индивидуально-изменчивых фигур поведения, серьезно ограничивающих «нерациональный» мыслительный антураж деятельности). Таким образом, было как одно, так и другое, существовавшее в некоем целом нераздельно и неслиянно.

Что это за архаичное целое? Данные истории и этнографии позволяют допустить нерасчлененное синкретическое первобытное сознание, где миф уживался с объективным знанием. Древний человек жил в мифе и мифом: именно в нем он жизнеутверждался и мыследействовал. Вместе с тем человек жил в мире, освоение объективных связей и отношений которого составляло решающее условие его выживания в нем.

Допущение первобытного двойственного сознания-кентавра, в недрах которого кроются элементы и сакральных, и рациональных когнитивных комплексов, снимает недостаточность левибрюлевского взгляда, образует остов лишенного односторонности толкования проблемы. Развертывание сакральности и рациональности (в широком смысле) из первобытного сознания представляется двумя параллельными процессами.

Накопление и обработка результатов предметно ориентированной активности, венчающиеся оформлением *рациональной парадигмы*, стимулировались практическими потребностями — необходимостью оптимального отправления жизненно важных функций (охота, строительство, земледелие, ориентирование на местности). Мифологическая компонента первобытного сознания, ответственная за бессознательно-художественную переработку природы, с обусловливаемым ею буквальным, безусловным толкованием образов как самостоятельных сущностей, дает начало *сакральной парадигме* — мистико-символическому образу мироздания на основе аналогий, оживотворения (гилозоизм), одухотворения (аниматизм), одушевления (анимизм) действительности, уподобления природных отношений человечес-

ким (антропоморфизм) и общественным (родовой социоморфизм).

По поводу фрейдизма подчеркнем лишь допускаемую им неоправданную гиперболизацию бессознательного. Эффекты слияния отражаемой действительности с безрефлективными субъективными состояниями за счет отождествления себя с элементами среды вполне реальны, более того — в избытке представлены на архаических ступенях, когда значительна роль субсенсорных восприятий, усиливающих приспособительные реакции резервных возможностей психики. Однако они не подменяют и не покрывают всего богатства форм взаимодействий с миром. Уже на ранних ступенях человеческого общежития радикализуется функция эмпирического опыта, поставляющего достоверные наглядно-действенные и наглядно-образные обобщения. Помимо этого по ходу рационализации и генерализации предметно-практических связей складываются комплексы абстрактного мышления, без которого предки человека не были бы человеческими предками. Сказанное подводит к заключению, что приобретающая общемировоззренческий смысл фрейдовская концепция бессознательного (проявляющегося по большей части на уровне коллективных ритуальных действий под влиянием суггестии) требует серьезной коррекции и никоим образом не может быть принята безоговорочно.

Из изложенного удержим во внимании мысль о *двусоставности* архаичного интеллекта, где наличествовали пласты мистико-символического и вполне рационального. Первое индуцировало становление чувственно-образных (практически-духовных), второе — рационально-логических (духовных) форм.

МИФО-ПОЭТИЧЕСКИЙ КОМПЛЕКС

Предковая питательная среда, выпестовавшая философию, — нерасчлененный мифо-поэтический комплекс, представляющий конгломерат чувств и образов, ассоциаций и понятий и проводящий первично-элементарную тематизацию вопросов мира (мироустройство), человека (судьба), их взаимосвязи (ценностно-смысловая канва жизни).

Характерной чертой этого комплекса выступала синкретичность, проявляемая как структурно, так и функционально. Структурный «синкресис» — смешение, сочетание практически-духовных и духовных, эмоциональных и рациональных способов освоения действительности. Функциональный «синкресис» — актуальная недифференцированность творческих самопроявлений аэдов — исполнителей героических песнопений, олицетворявших принадлежность к мифо-поэтическому комплексу, то есть обладавших монополией на производство и воспроизводство продуктов рапсодно-эпической деятельности.

Логика совершенствования искусства аэдов около 700 годов до н. э. стимулировала разделение их музыкально-поэтического самовыражения на рецитацию (художественная декламация эпических произведений) и кифародию (лирическое сольное пение под кифару), что содействовало суверенизации в мировоззренческой рапсодно-эпической системе двух подсистем: эмоционально-образной (представленчески-ассоциативной) и понятийно-рассудочной (логико-теоретической). В подсистеме первого типа в виде зачатков консолидировались практически-духовные (мифология, искусство, религия), в подсистеме второго типа — рационально-теоретические (наука) способы освоения мира.

ПРАКТИЧЕСКИ-ДУХОВНЫЕ ФОРМЫ

Мифология — система сказаний, преданий, легенд, при помощи воображения объясняющая происхождение и протекание природных и социальных процессов. В структуре мифа просматриваются три компонента:

а) когнитивный (познавательный) — миропонимание: этиология мира, происхождение сущего, вопросы первопричины, явления из нее вещности, богов, людей;

б) нормативно-императивный (предписательно-побудительный) — принципы жизнедействия: инструкции, ценности, установки, идеалы, директивы, регулятивы;

в) активистско-манипуляторский (практицистский) — миродействие: обмен деятельностью, социальное взаимодействие, межличностное общение, линии поведения, самоутверждение, ри-

туально-мистические, культовые акты, влияние на среду обитания (фесмофории, жертвоприношения), символические обряды, магические техники, заклинания, имитации.

Миф — образно-представленческая вариация художественного эпоса с явно выраженным тяготением к героико-фантастическому воспроизведению явлений действительности, сопровождаемому конкретно чувственной персонификацией психических состояний человека. Потенциальное или реальное ослабление или упразднение этих качеств трансформирует миф в сказку — лишенную отобразительности, собственно назидательную разновидность фольклора.

Религия — воспроизведение реальности, опирающееся на уверенность в наличии высших, сверхъестественных, потусторонних независимых сил, определяющих порядок мира и человека. Базис живой религиозности — мифологическое миропонимание и миродействие. В гносеологической плоскости — фетишизм: обожевление (персонификация, тотемизация) явлений природы, стимулировавшее упрочение вероисповедного (суеверного) сознания. В праксиологической плоскости — ритуализм: оргиастические, мистериальные культы, магические техники, обряды, жертвоприношения, обрабатывающие методики воздействия, влияния на супранатуральную действительность.

Переходу от частных (местных, автохтонных) племенных культов к общезначимым способствовала традиционная систематизация пантеона. Действительно. Самоидентификация людей во времени, осуществляемая будирующим воображением преданием, означала выработку многопоколенного среднего субъекта, отражающего в себе как сыновнем лице родовую историю в целом. Культивируемое традицией чувство родовой общности примечательно в двух отношениях. В организационном плане оно влекло обособление «создателя» как полнокровного, постоянного и полномочного обитателя родовой среды *in toto* (преодоление предметно-явленческих дифференцировок тотемистского сознания). В познавательном плане оно подкрепляло мистико-символический образ мироздания с дуальностью миров в основе: повсеместные элементарные инкарнации духовного в естественное вытеснялись более зрелым обобщенным понятием сакрального универсума,

наводненного знаменами, циклами, демоническими, тайными, роковыми факторами, расцениваемыми как подлежащие расшифровке волеизъявления свыше.

Идейный корень религии, следовательно, двоякий. С одной стороны, противопоставление человеком самому себе продуктов своей духовности, объективируемых, наделяемых независимым, автономным существованием. С другой стороны, традиционализация устоев, норм, канонов жизни, придающая им надличностный, трансубъективный, имперсональный статус и одновременно связывающая их появление с тем или другим священным авторитетом (систематизация в более раннее время мистериальных культов — Аттиса и Кибелы, Деметры и Митры, Адониса, Иисуса, Сараписа; в более позднее время (императорского Рима) официальных культов — Благоденствия, Справедливости, Мира Августа, Предусмотрительности и др.).

Магия — множество верований, сращенных с таинственными обрядовыми, культово-символическими, ритуально-колдовскими действиями, призванными повлиять на реальность. Содержательное ядро магии — отождествление желаемого и действительного, достигаемое либо в имитации конкретных жизнеобеспечивающих усилий, реальных практических актов, либо в чародействе. Объективируясь в обряде, закрепляясь в обычае, практицистски-манипуляторский, деятельностный компонент становится стержнем традиционного поведения.

Искусство — совокупность символических (мусических, изобразительных) форм, воссоздающих действительность при посредстве эстетических законов, выразительных средств, художественных приемов, в опоре на воображение и фантазию. Источник формотворчества в искусстве — художественный идеал, реализующийся многообразно: реалистично и иллюзорно, гармонично и дисгармонично, филантропично и мизантропично и т. д. Фикс-пункт искусства — образное отношение (непосредственная мысль), варьируемое в своих воплощениях глубиной и шириной выразительно-эстетических возможностей, консолидирующих чувства, полет мысли, волю и вдохновляющих их на творческие продуктивные опыты воспроизведения мира в богатой человеческой субъективности (созерцание, представление, переживание).

РАЦИОНАЛЬНО-ЛОГИЧЕСКИЕ ФОРМЫ

Обретение мировоззренческим комплексом черт рациональной теоретичности усматривается в кристаллизации элементов научного дискурса. В содержательном отношении данный процесс проходил как подготовленный практикой фронтальный переход от мифа к логосу. Решающими условиями этого перехода — факторами, осуществившими прорыв мифо-поэтического сознания и объективно способствовавшими образованию зачатков структур, приведших к последующему расцвету рациональной мысли, были следующие обстоятельства.

- ◆ Отказ от «оборотнической логики» мифа, препятствующей оформлению столь фундаментальных принципов научной идеологии, как непротиворечивость, универсальность, инвариантность и т. п. Известно, что основу отношений к действительности народов, находящихся на низших стадиях развития интеллекта, образует чувственная наглядность, исключая возможность оформления картины номологически самодостаточной, внутренне связанной, себестождественной действительности. К примеру, представители племени аранта типологизируют мир, используя оппозицию «вижу — не вижу», которая, как нетрудно видеть, обуславливает его самонетождественность. Самонетождественность мира в такого рода сознании предопределена своеобразной дубликацией миров, вытекающей из способности человека мыслить предмет в качестве существующего, помимо «видимого», еще и в «невидимом» мире.

Подобна этому и система типологизаций мира, принятая в рамках мифа. Мифологическое сознание отождествляет предмет с образом, данностью предмета человеку, в зависимости от его рецепций заставляя «оборачиваться» предмет, претерпевать чуждые ему метаморфозы. Поэтому в уме носителя мифологического сознания все сливается в единое целое, все трансформируется во все, в нем не проводится границы между реальным и нереальным, объективным и субъективным, подлинным и мнимым, — все этому уму «представ-

ляется разрозненным, случайным и, пожалуй, только возможным и действительным, а никак не необходимым» [1]. Отсюда следует, что разложение и объективный отказ от «оборотнической логики» мифа явился величайшей революцией в мышлении, утвердившей картину «нераздваивающейся», «инвариантной» — то есть в зависимости от свойств человеческой психики не испытывающей произвольных превращений-бифуркаций — действительности.

- ◆ Замена духовно-личностного отношения к действительности объектно-субстанциальным. Разрушение мифологического тождества человека и действительности, имевшее итогом эмансипацию последней, привело к становлению «объектной идеологии». Существенным является то, что действительность в ее рамках предстала уже не как духовный, но как вещный объект, самодостаточное внесубъектное образование, независимое от «зигзагов» чувств и сознания и подлежащее в силу этого объективному рассмотрению. Утверждение этой идеологии незамедлительно способствовало возникновению многочисленных, максимально приближенных к науке по своему познавательному статусу мыслительных конструкций. Таковы, к примеру, разветвленные теогонические системы, которые в отличие от мифологических систем не непосредственно чувственны — эстематичны, а опосредованно дискурсивны — нозматичны. Они содержат в себе уже некий «ингредиент научности», сказывающийся хотя бы в предполагаемых ими принципах рационального конструирования мира «из него самого», а не из перцепций индивида.
- ◆ Формирование естественного истолкования событий. Под этим понимается качественный сдвиг в познавательном процессе, который происходит под давлением требования апеллировать не просто к любым надсубъективным основаниям в ходе категоризации явлений действительности, а исключительно к природным, вещественным, органическим и т. п. Существо этого сдвига наглядно иллюстрируется примером трансформации принципов истолкования событий в рамках тео- и космогонии. Анализ факторов «гонии» в одном и

другом случае показывает динамику семантических ресурсов, которая подчиняется закону последовательной замены всего сверхприродного, неестественного, реально неудоверяемого на противоположное (природное, естественное и т. п.).

В связи с этим нельзя не коснуться такого важного момента, как становление причинно-следственной типологизации явлений действительности. Мифологическое сознание, основанное на непосредственной проекции человеческих чувств, страстей и переживаний на действительность, очевидной анимизации мира, прибегало к типологии «причина—значение». Иного и не могло быть, так как всякое событие, будучи одухотворено, представлялось не как естественное, а как символизирующее нечто в отношении к воспринимающему: оно рассматривалось как знак чего-то им обозначаемого, за ним скрытого, которое каким-то образом взаимосвязано с субъектом восприятия. На этом фоне складывался своеобразный символический параллелизм эмоций и событий с неизменными спутниками — «оборотнической логикой» и отождествлением мысли и действительности. Однако постепенный отход от одного и другого, о чем говорилось выше, одновременно разрушал основу для типологии «причина—значение». В самом деле, если действительность независима от субъективных аффектов, если субъективное и объективное не тождественны, то «основание» явлений действительности следует искать не в субъекте, а в ней самой. С другой стороны, идея самодостаточности действительности навязывала вопрос о механизме ее внутренней организованности, целостности и связанности, что при учете перехода к истолкованию действительности через естественные факторы привело к оформлению причинно-следственной типологизации явлений, которая выступает краеугольным камнем научного интеллекта.

Резюме. Наиболее отдаленными предпосылками становления науки из донаучного сознания являются:

- ◆ упразднение мифологической логики абсурда, представляющей обобщение правил категоризации действительности на основе типологии «причина—значение». Поскольку в соот-

ветствии с этой типологией некоторое событие A расценивалось не в качестве самождественного ($A=A$), но в качестве символизирующего некое другое событие ($A=B$, где « $=$ » — знак эквивалентности), устанавливалась своеобразная логика абсурда, утверждающая обязательность многозначности. Совершенно ясно, что разрушение этой логики и переход к традиционной логике с законами тождества, непротиворечия и исключенного третьего являлись минимальным условием возникновения науки;

- ◆ оформление таких способов познания, которые, опираясь на дискурсивные рациональные комплексы и основания, конституируют элементы объектного мышления, ориентированного на получение знания об объективном сущем.

РОЖДЕНИЕ ФИЛОСОФИИ

Тесное взаимодействие в культуре мифо-поэтического (мировоззренческого) и теорийно-дискурсивного (категориально-логического) комплексов с параллельной их структурной и функциональной дифференциацией составили необходимые и достаточные предпосылки оформления философии.

Хронологически возникновение философии мы помещаем в осевое время — рубеж VIII—II вв. до н. э., когда в разных частях света — на Ближнем и Дальнем Востоке, в античной Греции — набрало силу, окрепло, упрочилось то идейное движение, которое в виде специфического типа духовного производства, формы общественного сознания существует и поныне. Осевое время — знаменательное, породившее массу необычайного, связанного с осознанием бытия как такового, человеческого явления в мир, его назначения. Осевое время есть финиш и старт одновременно. Завершается формирование непосредственного отношения человека к действительности, себе подобным. Начинается рефлексивная стадия существования, когда, осознавая свое содержание и границы, человек осмысливает высшие ценности и цели, — сознание оборачивается на сознание, мышление представляет себя собственным объектом анализа.

Глубокие изменения в человеческой ситуации, означавшие отход от «растительного» проживания, повлекли всеобщее пробуждение духа, идейное одухотворение: «тем, что свершилось тогда, что было создано и продумано в то время, человечество живет вплоть до сего дня» [2]. Действительно. Осевое время — эпоха, когда в Китае жизнедействовали Лао-цзы, Кун-цзы, в Индии — Шакьямуни, в Персии — Заратустра, в Палестине — пророки Иеремия, Аввакум, Даниил, Иезекииль, в Греции — ионийцы, дорийцы, элеаты, сформулировавшие важнейшие философские понятия и представления.

Главное, что противопоставляет духовные завоевания представителей осевого времени свершениям их предшественников, — рефлексивный подход (различение мысли и предмета мысли), начинающаяся рационализация, неуклонно трансформирующая героическое правдоподобие в гражданское жизнеподобие, обряд в норму, традицию в закон, быт в бытие, неподвластное уму чувственно конкретное в абстрактно мыслительное, умопостигаемое. Такое, подчеркиваем, оказалось возможным в результате *сращивания* мифологических и пранаучных порядков, породивших философию, которая заменила духовное освоение мироздания через одно голое, прихваченное огоньком ассоциативности настроение (эмоционально-образно-представленческий уровень) логически системным, рационально-категориальным (теориейный уровень) его освоением.

С мифологией философию единит предметная сфера, тематическая область, проблематика; с наукой философию роднит демонстрация, способ фиксации, удостоверения результатов, аппарат обоснования.

ФИЛОСОФИЯ — «МЫСЛЯЩЕЕ РАССМОТРЕНИЕ ПРЕДМЕТОВ»

Симбиоз мировоззренческого (мифологического) и дискурсивного (пранаучного) породил не какую-то конкретную систему знания, он стоял у истоков «любви к мудрости», выполнявшей в рамках духовной жизни того времени всеобщую критико-рефлексивную функцию. Исходное назначение, призвание философии — быть инструментом умственной критической аналитики: посред-

ством дискурсивного преодоления мифологии разрешать вопросы не прежде, чем их успела поставить мысль [3] .

В своем первоисточном содержании философия практически совпадает с религиозно-мифологическим мировоззрением. Последнее точно фиксировал Гегель, подчеркивавший: в мифах, «фантастических представлениях и положительных рассказах в собственном смысле этого слова религия обладает всеобщими смыслами как внутренним содержанием, так что мы должны лишь вышелушить это содержание из мифов в форме философов» [4].

Та же проблема первооснов сущего оказывается стержнем мифологием буквально всех народов мира. Она обсуждается в «Тегонии» Гесиода, в «Илиаде» и «Одиссее» Гомера. Ставится она и в «Ригведе», где в «Гимне о сотворении мира» спрашивается:

*Откуда родилось, откуда это творение
Даже боги (появились) посредством сотворения этого (мира).
Так кто же знает, откуда он появился? [5].*

Идейно-тематическое единство философии и мифологии очевидно: содержательная плоть философии вырабатывается в недрах религиозно-мифологической оболочки. Однако, упрочаясь, эта плоть уничтожает предковую форму, придавая ей очертания дискурса. Различие мифологии и философии не в проблематике мира, а в характере ее (проблематики) мыслительного конституирования. В случае философии это — «мыслящее рассмотрение предметов» (Гегель), совпадающее с дискурсивным сознанием как таковым. «Происхождение сущего в не-сущем, — указывает Ригведа, — открыли мудрецы размышлением, вопрошая...». Имеющее под собой вопрошание размышление — отправной пункт философии, предметно не ограниченной ничем, а потому рефлектирующей над всем, потенциально для мысли значимым. Любовь к мудрости, следовательно, тематически совпадает с идейным освоением «мира в целом». Последний вне каких-то детализаций и предстает объектом сугубо философского рассмотрения, становящегося синонимом любого умственного вообще. Философия объемлет все, исчерпывая мыследеятельность.

Таков взгляд на предмет в плоскости «содержание». Взгляд на предмет в плоскости «форма» предполагает внесение ряда

уточнений. «Мыслящее рассмотрение предметов» — будучи универсальным способом проявления ищущего сознания — совершенно естественной стержневой целью имело *оценку* деятельности по конструированию образов мира. Аналитика способов данности мира сознанию, предполагая обращение мышления на себя, исследование природы понятий, в качестве необходимого результата влекла становление «мышления о мире через мышление о мышлении». Подобная тактика, сепарируя объективное и субъективное, дискредитировала наивное перенесение черт человеческого на природное; препятствуя мифологической антропоморфизации действительности, дисциплинировала выработку ее (действительности) мыслительного выражения. Обретение рефлексией наряду со специфическим содержанием специфической формы и знаменовало появление философии.

Мифологическое (дореклексивное, дофилософское) сознание не дифференцирует мир и образ мира. Как результат — иллюзорные картины персонифицированной природы, в перипетиях которой человек участвует целиком: описания событий реализуются как действия, по необходимости приобретая форму рассказа. Скажем, мы возлагаем надежду на некие атмосферные процессы, которые прекратили бы засуху и вызвали дождь. Вавилоняне же, наблюдая сходные явления, «внутренне переживали их как появление гигантской птицы Имдугуд, явившейся им на помощь. Она покрывала небо черными грозowymi тучами своих крыльев и пожирала Небесного Быка, чье горячее дыхание спалило посевы» [6, с. 27]. Аналогично индонезийцы, «придерживаясь верования, что... рис обладает душой... обращаются с ним с таким же почтением и такой же заботой, как и с себе подобными... Чтобы не испугать *душу* риса, которая могла бы сделать выкидыш и не принести урожая, они в полях не стреляют из ружей и не издают громких звуков... Более того, они подкармливают цветущий рис пищей, которая считается полезной будущим матерям. Когда же начинает наливаться зерно, с ним обращаются как с новорожденным, женщины ходят по полям и, как младенцев, кормят растения рисовой похлебкой» [6, с. 387].

Вопреки этим нарративным картинам, философские трактовки-экспликации объективированы — отстраненно обезличены.

Таковы демифологизированные начала мира: «вода» Фалеса, древнекитайское дао — «мать всех вещей», «глубочайшие врата рождения».

Мифологическое мировоззрение складывалось и проявлялось как очеловечение бытия, проецирование на внешнюю среду личностных переживаний, чтобы «воспринимать их вслед за тем как воздействие демонических сил» [3, с. 145]. Вопреки этому философское мировоззрение неантропоморфично, складывается и проявляется как неперемutable рефлексивное различие бытия и мышления, материи и духа, действительности и сознания, реального и идеального. Исходно философия оформляется как модельное комбинирование коренных бытийных начал — оппозиций, как интеллектуальная (неассоциативная) техника опосредования пределов — крайностей. Симптоматичен список из десяти вопросов, вызвавших многозначительное молчание Будды: Вечен ли мир? Или не вечен? Конечен ли мир? Или бесконечен? Тожественна ли душа с телом? Отлична ли душа от тела? Бессмертен ли познавший истину? Или смертен? Будет ли познавший истину одновременно и бессмертным и смертным? Будет ли он ни бессмертным, ни смертным?

С позиций своей теоретико-познавательной основы мифология суть грандиозная логика движения в образах, крепящаяся на схеме конкретного исчерпания смысла жизненных реалий (оппозиций). Абстрактность вводимого объемного представления какого-либо явления содержательно преодолевается здесь посредством оценки деталей, акцента на контрастирующие нюансы. Смысл целокупного мифологического образа, указывает Голосовкер, всегда многогранен, потому «принцип контраста проводится в разнообразных планах, создавая как бы систему кривых, по которым двигаются детали единичных конкретных образов того или иного мифа или его варианта... Контраст вызывает последовательную метаморфозу в рамках целокупного образа, раскрывая единичные его обнаружения до полного исчерпания... смысла» [7].

К примеру, *видение* дробится на созерцание, прозрение, знание, понимание, всеведение, задаваясь цепочкой односторонних мифопоэтических картин. «Одноглазый циклоп — это лишь простое внешнее ведение, но не знание. Ему противопоставляется

Аргус — зрящий во все стороны тысячеглазый страж Ио. Видящий во все стороны — это не всевидящий. Все видит лишь Гелиос, у которого «что ни луч, то глаз». Этот ряд видения, но не ведения завершается Линкеем — героем, взор которого проникал сквозь все препятствия. Далее анализ захватывает пару Эдип—Тересий. Первый зряч, но слеп — действует как слепой, совершая предписанные судьбой преступления. Второй слеп, но зряч, получил от богов дар провидца, и глаза ему не нужны»[8].

Вопреки этому философское освоение предметности категориально, предусматривает развертывание не образных, а абстрактно-понятийных форм. Когитальный строй философии, утверждаясь в опоре на мыслительные универсалии, преодолевает мифологическое «разорванное сознание», тормозящее складывание целостно-рационального отношения к миру. Протекающие в разных культурных точках осевого времени процессы слишком похожи друг на друга, чтобы быть случайными, они слишком скоординированны, чтобы быть стихийными, они слишком приметны, чтобы быть незамеченными.

Абстрактно-логическая демифологизация интеллекта проявлялась в категориальной реконструкции природы мира, порождаемого развертыванием вездесущих умопостигаемых первоначал — первооснов-первозлементов. Ригведа называет «нечто», дающее рождение всем существам. Ионийцы вводят начала, лежащие в основании всего сущего. Даосы, говоря о разнообразии вещей, уточняют, что все они возвращаются к своему началу. Возникающая схема онтологического «подлежащего» — основы, фундамента реальности — упраздняет возможность образного ее освоения: великие элементы мира даны законам ума, не сакральны, а рациональны.

Литература

1. *Аскольдов С.* Основные проблемы теории познания и онтологии. — СПб., 1900. — С. 7.
2. *Ясперс К.* Истоки истории и ее цель. — Вып. 1. — М., 1991. — С. 37.
3. *Вундт М.* Греческое мировоззрение. — Пг., 1916. — 145 с.

4. Гегель Г. В. Соч. — М., 1932. — Т. IX. — С. 63.
5. Ригведа. Избранные гимны. — М., 1972. — С. 263.
6. Франкфорт Г. В преддверии философии. — М., 1984.
7. Голосовкер Я. Э. Логика мифа. — М., 1987. — С. 50.
8. Доиских О. Д., Кочергин А. И. Античная философия. — М., 1993. — С. 73.

Глава 2. СПЕЦИФИКА ФИЛОСОФИИ КАК ФОРМЫ МИРОВОЗЗРЕНИЯ

Философия, отражая рефлексию предельных оснований всех видов человеческой деятельности, а) подытоживает, синтезирует ее достижения, формирует миропонимание; б) обозначает, обосновывает векторы индивидуального и социального творчества, задает мироотношение. Из данного определения следует, что выполнение традиционных функций философии обеспечивается ее теоретико-практической сущностью.

Теоретический фрагмент философии — осмысление открывающейся человеку познавательной, социальной и природной реальности в ходе ее духовного, практического и практически-духовного освоения, установление рубежей, горизонтов достигнутого в каждую эпоху с целью его преобразования (приумножения, преодоления) — ответствен за выработку (разработку) нормативно-ценностной основы убеждений людей. В этом рефлексивном плане складывается картина мира: онтологические допущения, гипотезы существования; принципы, пути познания; место человека в границах природного и общественного целого; смыслы, ценности, приоритеты, жизненные установки; идеалы; целеполагание, целесообразность и т. п.

Практический фрагмент философии — деятельностная проекция картины мира — определяет настроенность эмоционально-волевой сферы, принадлежность субъекта к заданным видам (само) созидания. В этом праксиологическом плане оформляются типы жизнедеятельности, осуществляется их апробация, вхождение должного (возможного) в сущее (действительное); целеоб-

разование; волевые, веровательные интенции; программы само-реализации; гражданские позиции; реальный смысл, предназначение жизни и т. п.

Данное толкование философии, разумеется, далеко не исчерпывающее. Оно, к примеру, не дает демаркации философии от теологии, также претендующей на статус рационально-теоретической формы мировоззрения, жидущейся на рефлексивном синтезе культуры и т. д. Поэтому оно требует уточнения, которое находится на пути спецификации природы философских «рефлексивных синтезов культуры».

Опознание концептуальных систем в качестве философских производится по признаку фокусируемости их проблематики на оппозицию «субъективное — объективное». Анализ ее многообразных ветвлений составляет *conditio sine qua non* философии; без него философия не может ни сложиться, ни состояться. Но как оттеняет подобный анализ существо проводимых современной философией синтезов? Казалось бы, пропускание проблематики через призму оппозиции «субъективного — объективного» с целью выяснения их взаимоотношений излишне. Ведь возможные интерпретации, варианты понимания взаимосвязей этих полярностей хорошо известны, ясны. Не оказывается ли философия праздным блужданием в соснах материализма, идеализма и эклектики? Последнее походило бы на правду, если бы философ ограничивался приобщением к традиционным интерпретациям. Однако в его задачу входит обоснование их. Задача обоснования интерпретации отношений, связей субъективного и объективного, как демонстрирует практика, тривиальной, праздной не является. Она возникает вновь и вновь в материале каждой конкретной культуры и требует соответствующего адаптированного к реалиям данной культуры решения.

Сказанного достаточно как для фиксации тождественно-общего в сфере философской деятельности, так и для спецификации философии в противоположность иным формам духовного производства. Оправданное рамками нашего рассмотрения толкование философии как универсального синтеза культуры, фокусируемого на оппозицию «субъективного — объективного», позволяет провести следующие необходимые уточнения.

1. Философия — знание историческое, имеет дело с подвижной, постоянно меняющейся реальностью. Эта реальность — мобильное содержание исторических видов практики, порождаемых культурогенезом. Становление новых типов реальностей, отображением которых является философия, требует изменения ее форм. Выступая глобальным синтезом человеческо-исторической практики, локализуемой по отдельным эпохам, философия функционирует как их (эпох) духовная квинтэссенция. Она выступает самосознанием, совестью эпохи, впитывая все приметное и существенное из духовной жизни человечества на данной фазе его эволюции.

2. Философия есть рефлексия второго порядка; она является теоретизацией иных способов духовного производства. Эмпирический базис философии — специфические предметности различных типов сознания; философия тематизирует не в себе и не саму по себе реальность, а обработки и проработки реальности в представленчески-образных и категориально-логических формах.

Философ не ставит экспериментов, они заменяются концептуальным моделированием; имеет место движение не в вещах, а в идеях. Философские утверждения не допускают непосредственного опытного контроля. Они оправдываются опосредованно — путем выявления степени плодотворности деятельности (ученых, политиков, творческой интеллигенции), базирующейся на философских принципах, которые осуществляют методологическую, мировоззренческую, аксиологическую и другие виды регуляции этой деятельности.

3. Философия вскрывает последние — предельные, граничные — основания образов, способов фиксации, проявлений природного, общественного, познавательного, собственно человеческого универсумов; задает, высвечивает амплитуды понимания и постижения всего сущего. Эти амплитуды — стилистика, самобытность духовных формаций, некие горизонты, открываемые рамками известных культур с множеством свойственных им переходящих убеждений и предубеждений, идолов и идеалов, центробежных и центростремительных тенденций, совокупностью смысловых, ценностных, экзистенциальных, волевых интенций и де-

терминаций. Оценивая эти «последние» основания, философ делает себя масштабом мира, рядится в тогу выразителя, апологета гуманитарно значимых воззрений, действий, отношений. Он подбирает прилагательные для определения действительности, осуществляет связь времен, обеспечивает непрерывность духовного опыта. Отвечая на вечные, сакраментальные вопросы — как, куда, откуда, почему, зачем, — встраивает современников в ряд общечеловеческих исканий, духовно стимулирует, целеориентирует человечество.

4. Философия — открытая система, не замыкающаяся в себе самой. Во-первых, у философии нет и не может быть единого и единственного исходного начала, на что в разные времена и при разных обстоятельствах уповали адепты эмпиризма, рационализма и интуитивизма. Во-вторых, в философии, как подмечал Кант, нельзя начинать с дефиниций. Сова Минервы вылетает в сумерки. Смысл этой метафоры в подчеркивании того, что прозрение приходит лишь *после*, а не *до*. Подобно этому, философская мудрость (знание) не может быть неким изначальным, но лишь последующим. Дефиниции в философии — нечто завершающее, а не исходное, они не очевидны вначале и могут быть оправданы лишь в конце. Пафос философии определяется реальными отражениями — переработкой содержания и представления в ходе освоения бытия, творения культуры, обработки людьми друг друга. Поэтому философское знание разворачивается как экспозиция (а не конструирование) понятий, оценивающих конкретные условия, тенденции, характер и другие аспекты данного весьма подвижного изменения и мира.

5. Философское знание — метафизическое. Анализируя предельные основания человеческой практики, философия исходит из некоторых заведомых предпосылок. Беспредпосылочной философии, как показал А. Тренделенбург, исследуя гегелевский вариант «беспредпосылочной философии», не бывает. Философские предпосылки не самоочевидны и одновременно не могут быть обоснованы методами, принятыми в специальных науках. Отсюда непосредственная неконтролируемость предпосылок философии, которые в этом отношении оказываются метафизическими.

Тем не менее важно понять, что предпосылки философии не являются совершенно необоснованными. Они оправдываются косвенно а) понятием допустимости исследовательских инициатив (характер проблем, способы их постановки, анализа), имеющим ситуационный, конкретно-исторический статус, б) практикой, которая, — правда, задним числом — демонстрирует плодотворность принципов, выступающих базисом философской деятельности.

ХАРАКТЕР ОСВОЕНИЯ ПРЕДМЕТНОСТИ

Есть вещи, где каждый чувствует себя знатоком, специалистом в некоторой удаленной инстанции. К подобным вещам наряду с медициной, педагогикой, политикой, пожалуй, относится и философия. Способность к философствованию расценивается чуть ли не естественным видообразующим признаком *homo sapiens*: кто не философ — тот не человек [1].

Развенчанию мифа о всеобщей распространенности, доступности и даже «врожденности» склонности к философствованию способствовал прогресс рефлексивного компонента в самой философии, стимулировавший метафилософские изыскания. Поучительным итогом последних (в ходе исследования) особенностей философии (предмет, строение, обоснование, доказательство, логика, методология, развертывание проблематики) явилось уяснение, что подобно любой другой отрасли знания и в философии под каждой точкой «одинакая глубина» (Герцен).

Действительно, здесь можно найти проблемное в любом «несомненном», что кажется очевидным и достоверным. Об этом свидетельствует, к примеру, отсутствие однозначности в толковании изначального — трактовке природы, назначения, способов реализации философии. Одни, как Аристотель, считают философию безраздельно господствующей наукой. Другие, напротив, признают компетенцией философии фиксацию собственной некомпетентности и т. п.

Множество диагнозов состояния здоровья философии необозримо, как необозримо и множество терапевтических рецептов, нацеленных на стабилизацию данных ее состояний. Суть дела, однако, не в указании на разночтения вопроса, не в коллекцио-

нировании элегий и мадригалов, эпитафий и панегириков, а в прояснении статуса философии как определенной отрасли духовного производства, типа освоения действительности.

Выяснению своеобразия философского метода препятствует наличие глубинной внутренней связи между методом и комплексом исходных допущений о природе, функциях, назначении философии как отрасли духовного производства: первое определяется вторым. Данное положение дел — следствие той отличительной черты философии, что теория здесь совпадает с мета-теорией: имеет место самообоснование логики и метода по ходу развертывания философии из принятых предпосылок относительно значимого для нее проблемного поля. Так, толкование философии как компендиума наук, универсальной теории самосознания, жизненного мира, человека и других составляющих влечет за собой и совершенно специфическое конституирование ее метода. В качестве него выступает спекуляция, систематизаторство, логико-теоретическая, аналитико-лингвистическая деятельность, представленчески-образная интроспекция, иррационалистическое «вживание», трансцендентальная редукция и т. д.

Таким образом, характер избранного (сконструированного) предмета предопределяет стилистику философского творчества: он ответствен за все многообразие инверсий философского метода.

Не подрывает ли зависимость философских исканий от изначальных понятий о природе философии идею единого философского метода? Существует ли он? Обоснованно ли допускать реальность системы инструкций или каких-либо других предписаний, ex officio нацеливающих на генерацию философской мысли?

Не входя в детали имеющихся ответов и способов оценки данных вопросов, подчеркнем, что отрицание собственного метода противоречит представлению о дисциплинарном строении знания (наукообразовании), — ведь условием консолидации исследований является наличие автономного стиля исканий. Последнее делает оправданным суждение о существовании специфического философского метода. Вопрос, следовательно, не в том, есть ли он, а в том, как его эксплицировать. Приступая к этой задаче, мы сталкиваемся с обозначенной выше проблемой реля-

тивности философского метода: в силу зависимости метода от исходных допущений имеется опасность исследовать не метод философии вообще, а метод частной философской системы.

Можно ли считать, к примеру, некогда реализованные трактовки философского метода как преимущественно дефиниторно-индуктивного (Сократ), дедуктивного (рационалистическая метафизика XVII в.), аналитико-лингвистического (аналитическая философия) и ряда других адекватно выражающими природу философской деятельности? Передают ли, воплощают ли они элемент сугубо философского в способе порождения результатов? Ответы на эти вопросы не так просты, как кажется.

Любой метод, взятый обособленно, сам по себе философским не является. Вместе с тем он может интерпретироваться как философский в контексте специфических допущений, принятых в конкретных системах. Все зависит от понимания существа философских занятий, а priori не ограниченного ничем, а потому в известном смысле произвольного. Существуют ли пределы этого произвола или ситуация отмечена печатью безысходности?

Варианты анализа данной проблемы канализируются в два русла. Одно русло — ставка на безусловные основоположения, обнаружение которых, по замыслу сторонников этого подхода, кладет конец всеобщему скандалу в философии, придает ей статус точной и строгой науки. В фарватере этих идей разворачивались доктрины универсального сомнения, доводящего до очевидного — *cogito ergo sum* (Декарт); геометрически оформленной метафизики, поддерживаемой прозрачными аксиомами, ниспосланными свыше, постулат правдивости бога (Спиноза); самообоснованной теоретической системы, последовательное движение от исходного к завершающему, в которой через логически обозримый процесс демонстрирует необходимость исходного ввиду его оправдания завершающим (Гегель); метафизики как опытной науки, контролируемой строгим экспериментом (прагматизм); сильной лингвистической терапии от злоупотреблений терминологией (аналитическая философия) и т. п. Другое русло — линия на разложение философии как рационально-теоретической intersubъективной системы, замену ее несистематичным, идейно и методически недисциплинированным, индивидуально значимым философствованием

ем. Элемент эсхатологии рационально универсальных традиций философии пропитывает философию жизни, экзистенциализм, персонализм, философскую антропологию, фрейдизм и другие направления со свойственной им пропагандой субъективистских антиинтеллектуалистских настроений — профетических методов (праинтуиция, эмфатия), паранаучных принципов фиксации результатов (тезис о невозможности философского словаря, обращение к тропному слогу).

Ни одна из указанных версий, естественно, не проходит, что означает необходимость поиска решения проблемы на существенно ином пути. В плане обозначения последнего отметим следующее. Аргумент от факта теоретического скандала в философии (конфессиональные распри) не оказывается решающим против единых приемов и принципов освоения предметности. Даже в наиболее строгой математике имеют место платформы и партии, несогласные между собой уже в отношении «элементарных» положений (континуум-гипотеза, аксиома выбора, закон исключенного третьего и др.). В геологии фиксист не договорится с мобилистом; в биологии ламаркисту трудно найти общий язык с дарвинистом. Примеры, конечно, легко множатся. Альтернативный, дополнительный, веероподобный, полилинейный характер науки очевиден. И философия здесь — правило, а не исключение. Дивергентность исследований в философии, как и в других отраслях науки, должна быть взята под защиту и выведена из-под спекуляций. Этим, правда, ни в коей мере не узаконивается равноправность и равноценность различных философских подходов и углов зрения. Третьей судей в данном случае, как и вообще, служит опыт — показания общечеловеческой практики.

Однако акцент на существенность исходных позиций исследователя в философии уместен: именно они обуславливают способы порождения собственно философских результатов. Разность позиций — разность методов — невозможность универсального решения вопроса. Вместе с тем вопрос не таков, чтобы вообще не иметь никакого решения. Каково оно?

Оно связано с анализом отдельных систем путем осмысления историко-философского процесса в целом. Суть дела зак-

лючается в том, чтобы, воздерживаясь от случайных «предположений и от особых мнений, которые постоянно стремятся выказать себя» (Гегель), попытаться выделить нечто тождественное в исторической эволюции философии. Это тождественное — не содержательно; ввиду идейной несопоставимости философских систем выделить его содержательно невозможно. Оно оказывается лишь сжатым описанием того, что происходит в процессе философских занятий. Оно не факт, а схема, понятие философии, вбирающее признаки, присущие реальным философским формам. В чем же оно, это общее, что пронизывает череду философских систем, обуславливая их встроенность в тот особый процесс духовного производства, который именуется «философией»?

Понятие данного *общего* введено выше проведенными содержательными детализациями (пп. 1—5). Последние, ни в коем случае не претендуя ни на строгость, ни на полноту, имеют преимущественно констатирующий характер и позволяют оценить некие сущностные параметры метода философии.

В традиционной лексике под методом разумеют совокупность практических или мыслительных приемов, шагов, руководств, следование которым влечет достижение желаемых результатов. Примечательной здесь является идея связи метода с целесообразной деятельностью. Метод как система принципов, имеющих установочный, целеориентирующий характер, есть набор правил, предписывающих, каким образом надлежит исследовать, познавать, преобразовывать предмет, а также изучать, организовывать материал. Метод в силу этого выступает атрибутом целесообразной деятельности в противоположность спорадическому исканию путем проб и ошибок.

К числу неотъемлемых признаков метода науки относятся:

- ◆ объективность — опосредованность достоверным знанием;
- ◆ общезначимость — интерсубъективность действий в отличие от остающихся уделом ненауки персонифицированных уникальных актов;
- ◆ воспроизводимость — инвариантность действий для любого субъекта в тождественно-подобной ситуации;

- ◆ целесообразность — осмысленность, рациональная подконтрольность осуществления как отдельных шагов, так и систем операций в целом;
- ◆ детерминистичность — заданность, предусмотренность, генетическая связность принципов, последовательностей, цепочек интеллектуального движения в предметности;
- ◆ необходимость — гарантированность результатов при соблюдении норм в противовес ненаучной особенности случайного, непреднамеренного их достижения;
- ◆ эффективность — запланированность социальной ассимиляции, внедрения, потребления как самого процесса, так и его результата, что не свойственно ненаучному способу познания, базирующемуся на ситуативных, герметичных рецептах.

Насколько соответствует данному понятию метода представление о методе философии? Философская деятельность, осуществляемая целенаправленно, целесообразно, в противоположность несистематичным исканиям путем проб и ошибок, является методически оснащенной. Однако метод философии — не катехизис. Здесь следует говорить не о своде жестко фиксированных регулятивов, а о своего рода практической интуиции *как действовать*.

Способ генерации результатов философии не допускает алгоритмизации, нивелировки. Он — неединообразная последовательность шагов, ведущая к стандартным, матрицируемым результатам. Структура философских действий не описывается в терминах явно формулируемых точных программ, схем, кодексов мыслительной активности. Очень трудно обозначить то, что фактически следует делать, чтобы быть философом. Трудно, но не невозможно. В философии, как утверждалось, обнаруживаются определенные черты постоянства и непрерывности, нечто весьма устойчивое, что находит воплощение буквально во всех системах, консолидируя их в философию как таковую. Было бы ошибкой считать, что данный тезис не распространяется на вопросы метода. С этих позиций оправдано допускать некую унитарную канву творческой самореализации деятелей философии. Речь идет

о совокупности достаточно стабильных мыслительных традиций, специфических исследовательских навыков, фигур предметной логики, которые отличают деятельность философов-профессионалов. Конкретизация этого общего соображения о философском методе как деятельностной регулярности, некоторой типической формы, схемы, плана обработки, освоения предметности дает такую картину.

Метод философии отличается комплексностью; он представляет амальгаму различных исследовательских процедур, операций и приемов.

Переходя к их описанию, сделаем два замечания.

1. Фиксируемая ниже операциональная структура философского метода, разумеется, не претендует на полноту в некоем doskonaльном смысле. Ее цель значительно более скромная — дать понятие деятельностной канвы, в пределах которой происходит профессиональное самоосуществление философов.

2. Вычленение нижеследующих процедур возможно вследствие сильного аналитического приема; в реальных актах философского творчества они не расчленены, пребывают в целостности и органической связности — переплетаются, сливаются, трансформируются одна в другую.

После этого зафиксируем основные типы приемов и процедур, составляющих неотменяемый фонд философской деятельности.

Рефлексия. Работа на углубление, утомительную вдумчивость характеризует любую метадеятельность, которая реализуется, к примеру, в исследованиях по основаниям математики, литературоведения, искусствознания. Сугубо философский смысл рефлексивной деятельности в соответствии с п.3 проявляется в анализе предельных начал, границ, основоположений, имеющих силу для осмысления и понимания всего сущего. Имеется в виду направление мыслительной деятельности на осознание собственных исходных позиций (предпосылок) для уразумения способов формирования представлений о сущем, принципов его фиксации, освоения в различных типах жизнедеятельности (п.2).

Анализ. Является исходной операцией для нисхождения к основаниям — разложение, разбиение, рассечение целого до фун-

даментальных составляющих, через призму которых производятся философские демонстрации, реконструкции, экспозиции (п.4).

Синтез. Сочленение, интеграция глубинных оснований для восхождения к целостной панораме-экспозиции действительности (пп.1,3).

Гомогенизация. Характерный прием, состоящий в унификации всего спектра возможных соотношений человека с миром, собой, себе подобными. Задается единство многообразного, выделяется некое ценностное пространство, понимаемое как центр идейного тяготения. Оно обуславливает направленность, напряженность когнитивных силовых линий, искривляя, стягивая их в себя, не позволяя им выйти за свои пределы. Так устанавливается однородный духовный горизонт, представляющий содержательно непреодолимую границу. Примерами такого рода границ выступают *космос, бог, человек, воля, власть* и т. д.

Голографизация. Специфическая процедура, заключающаяся в восприятии, рассмотрении, оценке частей действительности через призму действительности как целого. Действительность философии — гомогенизирована, она есть полнота проявлений, разверток особого принципа, начала, лежащего в ее основании. Философ в силу этого не может не понимать действительность как мир чего-то, особенное всеобщее.

Тотализация. Целостный охват отношений действительности, исходя из осмысления субъект-объектных и субъект-субъектных отношений *in toto*. Последнее вытекает из того, что философия не замкнута на специфическую предметность, не опосредуется каким-то преимущественным типом человеческого опыта, а функционирует как всеобщий синтез культуры, эпоха, схваченная в мысли (пп.1—4).

Универсализация. Выявление форм всеобщности бытия посредством категориального членения действительности. Принцип подбора и построения категорий философии — парность, взаимоисключение. Копулятивная оценка альтернатив, фиксирующих предельно абстрактные противоположные определения действительности, позволяет, преодолевая частичный опыт (ре-

ализуемый в иных сферах духовного производства и аккумулируемый в понятиях менее высокой общности), наиболее общим образом судить о действительности. Конденсируя опыт толкования предельных самопроявлений бытия, категории философии выступают субъектами культуры. Ретроспектива их содержания представляет точки роста концептуального арсенала человечества. К примеру, в «причинность» укладывается и лапласовский детерминизм и вероятностно-статистическая форма детерминации.

Интенсивная теоретизация. Классическим методом философии было идеологизирование — безудержное теоретизирование, переходящее в спекуляцию. Абстрагирование от качеств, признаков, акциденций, вещных свойств имело в последней степени своего завершения категории, которые функционировали как субстанции. Соответственно этому работа философа воспринималась как деятельность по комбинированию категориальных структур, что, однако, в качестве логического финала влекло игнорирование фактов, системосозидание, логомахию. Для философов одной из наиболее трудных задач было спуститься из мира мыслей в действительный мир.

На деле философствование привязано к опыту. Во-первых, оно отталкивается от совершенно определенной конкретно-исторической реальности, задающей его содержательный контур; во-вторых, глобальные синтезы культуры, граничащие с выходом за пределы опыта, есть выходы (если они есть) лишь за пределы наличного опыта, а не опыта вообще. Границы философии — границы возможного опыта в данную эпоху, но предмет действительного опыта в эпоху последующую (п.5).

Общий баланс данных приемов в качестве своего интегрального эффекта, однако, не дает философствования как аутентичного действия. Это потому, что в философии в гораздо большей степени, чем где бы то ни было, метод — не канон, а «душа содержания».

Способ проведения глобальных синтезов культуры, фокусируемых на предельные самопроявления бытия, в результате чего достигалась бы присущая философии идейная масштабность, глубина, не поддается формализации. Последнее представляло пред-

мет озабоченности Канта, который утверждал, что философия, не построенная по образу и подобию строгой науки, функционирует как рассуждательство. Без соответствующей реформы, полагал Кант, философии нельзя обучать. Ибо не ясно, где она, кто обладает ею и по какому признаку можно ее узнать. В результате можно лишь упражнять талант разума на некоторых имеющихся примерах.

За кантовскими аргументами — проблема. Позитивному философствованию, а не упражнению таланта разума на сумме примеров без соответствующей эвристической процедуры обучиться нельзя. В то же время философствование, не протекая по схемам познания прочих наук, не описывается в строгих терминах логики и эксперимента. Возможна ли (и если возможна, то как) культивация способности философствования?

Обсуждению вопроса способствует возвращение к ранее выдвинутому тезису *о философствовании как практической деятельности и ситуации*. Как она складывается? На этот счет имеется масса рецептов. Одни считают — через любовь, другие — через эвтюмию, третьи — через самоограничение. Естественно, существуют и четвертые, и пятые, и десятые... В общем случае, на наш взгляд, «формовка» цеховой творческой активности в философии производится путем встраивания неопитов в единую динамику проблем и решений. Задатки и зачатки философского склада ума могут быть у всякого, но способностью философствовать (а не заниматься рассуждательством) обладает лишь профессионал.

Профессионал в отличие от непосвященного приобщен к историко-философскому процессу, который снабжает его наработанными традициями освоения предметности. Без них отсутствует понятие философского деятельностного инструментария. Но дело не сводится только к этому. Развитие философии — не бессмысленная чехарда систем, а осмысленное преемственное движение от системы к системе, где каждое последующее теоретическое состояние конституируется как коренная переработка, снятие состояний предшествующих. Прошлое в философии не отбрасывается, а включается как момент, ипостась в настоящее. История таким образом входит в теорию; она является живым компонен-

том философского знания. Без представления панорамы становления, эволюции теорий отсутствует капитальное для философии понятие глубины тематизации содержания.

Если верно, что научная истина есть истина, взятая с обоснованием, то верно и то, что философская истина есть истина, выстраданная в лоне историко-философского процесса. Знание последнего образует картину категориальных связей, дает срезы, площади сечений предметности и одновременно форпосты, точки роста, ступени движения человечества по лестнице познания. Вне истории философии нет теории философии, нет возможности генерации философских результатов.

В свете сказанного понятно, почему история философии выступает школой мысли. Лишь приобщение к творческому наследию классиков философии воспитывает собственные навыки философствования, оно же приводит к оформлению характерной практической интуиции *как действовать*.

Но и сказанного недостаточно для представления того состояния духа, которое знаменует его внутреннюю готовность к философствованию. Традиция связывает последнее с приобщенностью к мудрости, вытекающей из знания жизни, ее постижения. Типологии стадий кристаллизации мудрости на основе накопления жизненного опыта неизменно отводят философии наиболее почетные, престижные места. Во всех случаях философия олицетворяет способность понимания самой глубины вещей, существенных первооснов, истоков сущего. Для этого и вправду требуется особое призвание. Призвание к абстрактному подходу, реализму, широте взглядов, критичности. Естественно, это дано не всякому. Между характером занятий и характером занимающегося ими в философии должно быть соответствие. Его отсутствие губительно: разрушается возможность философского созидания.

Литература

1. *Потемкин А. В.* О специфике философского знания. — Ростов, 1973.

Глава 3. ПРЕДМЕТ И МЕТОД ТЕОРЕТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

В огромном массиве философского знания, накопленного за многовековую историю его развития, необходимо четко различать два основных уровня — теоретическую и прикладную философию. Это типологическое различие порождает существенно особые виды философствования, которые закрепляются в виде разных пониманий ее предмета, и постоянно воспроизводятся не только в истории, но и в ее современном бытии. Теоретическая философия полагает своим предметом всеобщие имманентные характеристики рефлексирующего сознания, категориальный строй мышления, конструктивные возможности которого опираются только на само мышление. Прикладная же (наиболее объемная часть философского знания) понимает предмет философии как учение о предельных основаниях бытия. При этом содержание последнего истолковывается в рамках прикладной философии существенно различным образом (космос, природа, общество, культура, жизнь, человек, деятельность и т. д.). В самом по себе выделении теоретической (фундаментальной, «чистой») и прикладной философии нет ничего необычного. Оно идет в створе аналогичных оппозиций в науке: «чистой» (теоретической) и прикладной математики, теоретической и прикладной физики и других отраслей знания, завершаясь общим различием в науке фундаментальных (теоретических) и прикладных исследований.

Глубинным основанием существования и постоянного воспроизводства таких различий является наличие в структуре сознания двух существенно разнонаправленных векторов деятельности мышления — разума и рассудка. Деятельность разума направлена вовнутрь мышления, на имманентное разворачивание его собственного конструктивного полагания (мышление в себе и для себя), тогда как деятельность рассудка — вовне сознания, на внешний опыт взаимодействия сознания и бытия (вовне себя). Процессуальная сущность деятельности разума может быть определена как свободное когнитивное творчество, тогда как деятельность рассудка — как когнитивное моделирование мира

объектов. Было бы весьма большим заблуждением отказывать любому из этих инструментов мышления в выполнении адаптивных функций человеческого существования или сравнивать их в этом отношении по степени важности. Они одинаково важны и одно без другого не может успешно выполнять свои специфические, тем не менее, познавательные функции. Вместе с тем очевидно, что слова Аристотеля о философии как самой свободной из всех наук относятся не к прикладной (тоже «всеобщей»), а к теоретической («первой») философии. Именно в ней в концентрированном виде выражена суть подлинного философствования, его отличие от других типов мировоззренческих построений. Рассмотрим более подробно возможности (условия) и общую логику конструирования теоретической философией своего предмета.

§ 1. Логика конструирования предмета

Одним из важнейших предварительных условий задания теоретической философией своего предмета является рассмотрение вопроса о том, в каком смысле философия может быть и является *теоретической* формой мировоззрения в отличие от других форм мировоззрения. Дело в том, что термин *теоретический* является весьма многозначным. Когнитивными антиподами теоретического выступают существенно различные термины, такие, как практический, эмпирический, чувственный, нерефлексивный, коммуникативный и другие, которые, в свою очередь, также отличаются большим семантическим разнообразием. Очевидно, что философствование — это прежде всего деятельность разума, а отнюдь не констатация, суммирование чувственного, эмпирического, практического или мистического опыта. В этом отношении философия с самого начала (особенно у греков) противопоставила себя обыденному и практическому сознанию как имеющая своим источником мышление, оперирующее не чувственными образами, а общими понятиями, и имеющее свою внутреннюю цель — постижение универсальной вневременной объективной истины о мире, принципиально выходящей за рамки конкретно-исторических социальных и практических потребностей и интересов. У

греков термин *теория* понимался именно как *созерцание*, как *независительное*, социально и практически неангажированное видение разумом объективной истины, как результат *умозрения*, которое в отличие от чувственного познания и практической деятельности не сковано узами «здесь» и «теперь», узами единичного и особенного, способными быть источником лишь партикулярных, частных истин. Конечно, такая оценка возможностей мышления, лежащая в основе оправдания философии как особого мировоззренческого проекта, не могла появиться раньше, чем само мышление в ходе антропосоциогенеза достигло достаточно высокой степени зрелости. Об уровне развития мышления к VII в. до н. э., времени формирования философии, свидетельствуют большие достижения древней пранауки (особенно в лоне вавилонно-шумерской, египетской, индийской и китайской цивилизации). Во-вторых, теоретизирование как имманентный способ философствования означает не просто мыслительную, а рефлексивную деятельность, то есть способность мышления познавать и контролировать самое себя в качестве особого предмета, процесса и результата. И, наконец, в третьих, «теоретизирование» с самого начала (пусть не всегда в явной форме) означало такой тип мышления, который способен не только к понятийному абстрагированию, анализу и обобщению данных чувственного опыта, но и к конструктивному полаганию (творчеству) вводимых мышлением идеальных объектов, их свойств и отношений («чистых сущностей»). Последние, как хорошо осознавали уже древние философы (Парменид, Платон и др.), принципиально не могли быть даны в чувственном опыте самом по себе. О таком понимании теоретизирования, его задач и возможностей убедительно свидетельствует целенаправленная и успешно реализуемая в течение 300 лет древнегреческими математиками и философами программа построения геометрии как теоретической науки. Последняя радикально отличалась по способу своего бытия от предшествовавшей ей (восточной) геометрии, бывшей одной из разновидностей когнитивного «техно» («искусством измерения»), а не доказательной системой знания о свойствах и отношениях идеальных геометрических форм, какой она предстала в «Началах» Евклида. Реализовавшиеся в геометрии поразительные творческие воз-

возможности теоретического доказательного мышления настолько укрепили веру античных философов в познавательную мощь мышления как средства достижения истины, что они окончательно сделали выбор в его пользу и для построения мировоззрения, достижения высшей мудрости о мире, человеке и об истинном (а значит, и должном) отношении человека к миру. Не случайно девизом платоновской Академии стало изречение: «Не знающий геометрии да не входит сюда!» Ставка на разум как на имманентный для философии и единственно эффективный для нее способ решения мировоззренческих проблем была сделана окончательно и бесповоротно.

Говоря о философии как рациональной форме мировоззрения, необходимо иметь в виду не просто то, что выбор метода, средств постановки и решения проблем мировоззрения сделан здесь в пользу мышления. Речь идет о большем — о рациональном мышлении. Очевидной бинарной оппозицией понятию «рациональное» является понятие «иррациональное». Под последним подразумевают такое содержание и смысл сознания, которое принципиально невыразимо в мышлении или выразимо лишь неполно, частично, иносказательно, «заместительно» (переживания, аффекты, эмоции, художественные образы, символы, фундаментальные экзистенциалы, глубинная интуиция, индивидуальное и коллективное бессознательное и т. д.).

Рациональным является такое мышление (и его продукт — знание), на котором реализованы следующие свойства: 1) языковая выразимость (дискурсивность); 2) определенность понятий (терминов) и состоящих из них суждений (высказываний), их экстенционалов и интенционалов; 3) системность (наличие координационных и субординационных связей между понятиями и суждениями, описывающими конкретную область мышления); 4) обоснованность (логическая замкнутость используемого множества понятий и суждений относительно некоторого набора правил вывода и определения); 5) открытость для внутренней и внешней критики; 6) рефлексивность (управляемость, контролируруемость процесса мышления); 7) способность к изменению, усовершенствованию и развитию всех компонентов мышления, включая его продукт. Конечно, все эти свойства рационального мышле-

ния («разума») были выделены в философии не сразу, равно как не было и до сих пор нет единого и однозначного их истолкования, однако тенденция в этом направлении была изначально задана и проявилась с самого начала самоопределения философии (особенно в ее западноевропейской традиции) в качестве особого типа мировоззрения (Пифагор, милетская школа, элеаты, Сократ, Платон, Аристотель и другие).

Однако понимание и принятие всех вышеперечисленных особенностей философствования, тем не менее, не привело философию к единому пониманию ее предмета. В истории философии было предложено более дюжины пониманий ее предмета: 1) бытие в его всеобщих характеристиках (свойствах, отношениях, закономерностях изменения и развития); 2) общая теория сознания (структура, функции, возможности); 3) общая теория структуры, методов и законов развития познания (и/или мышления); 4) общая теория самосознающей себя культуры; 5) теория абсолютных ценностей; 6) концепция бытия как жизни; 7) человек в его всеобщих характеристиках и возможностях; 8) всеобщая теория деятельности; 9) практика в ее всеобщих характеристиках и развитии; 10) общая теория материи; 11) всеобщие законы изменения, развития всего существующего; 12) теория человеческой экзистенции; 13) общая структура и развитие общества; 14) мудрость и способы ее достижения; 15) общая теория понимания; 16) всеобщие принципы взаимоотношений Я и не-Я; 17) критико-рефлексивный анализ возможностей, условий и способов достижения истинного мировоззрения; 18) лингвистический (семиотический) анализ общих понятий (категорий) и суждений (принципов) и т. п. Очевидно, что сформулированные выше различные понимания предмета философии в целом не исключают, а дополняют друг друга; полагание и принятие каждого из них имеет конструктивно-консенсуальный характер; все они одинаково законны и имеют право на существование. В каждой из концепций делается акцент на особой стороне функционирования системы «человек — мир», которые, видимо, невозможно свести одно к другому, или такое сведение не имеет значимого практического и теоретического смысла. Имеющий место плюрализм в понимании предмета философии является, видимо, не-

избежным и отражает, с одной стороны, качественное многообразие всеобщих свойств и отношений системы «человек — мир» в целом, а также каждого из трех ее основных элементов, а с другой — очевидно конструктивный характер теоретического мышления.

Вместе с тем, это многообразие отнюдь не свидетельствует об отсутствии неких общих исходных моментов у всех указанных выше и других возможных концепций предмета философии. Такими общими и необходимыми исходными пунктами являются: 1) «раскол» всего возможного (теоретического) универсума на Я и не-Я; 2) полагание Я и не-Я в качестве теоретических (трансцендентальных) предметов, а не эмпирических реальностей (человек и мир); последние суть не более чем возможные материально отчужденные коннотации Я и не-Я; 3) наполнение конкретным теоретическим содержанием Я и не-Я; 4) преодоление раскола единой целостной системы, задание (конструирование) системы взаимосвязей между Я и не-Я.

Исходным пунктом выработки философского мировоззрения, философского отношения к миру, безусловно, является Я. Во-первых, как наиболее очевидный предмет для рефлексирующего мышления. Во-вторых, как наиболее всеобщее (абсолютное) выражение сущности человека (Декарт, Фихте, Кант и другие), как его предельная и несомненная репрезентация. Утверждая, что «человек есть Я», философ полагает этим следующие моменты. Во-первых, что Я есть не общее имя для конкретных людей в их эмпирическом бытии, а трансцендентальный (идеальный теоретический) субъект. Во-вторых, что Я есть самосознающий (рефлексирующий) себя субъект («Я есть Я»). Наконец, в-третьих, что Я есть личность, которой противостоит сфера не-Я, как некая чуждая и вместе с тем интенциональная для Я реальность (не-Я это не Я). Всякая подлинная философия (в отличие от мифологии, религии и натурализма) рассматривает человека именно как личность, а не как элемент космической (природной), трансцендентной (религиозной) или социальной системы (носителя определенной совокупности общественных отношений). Личность по определению (в отличие от объекта) есть самостоятельная, рефлексивная, конструктивная, творящая и самодостаточная *сущность*. Спор внутри философии

сводится к вопросу о степени самостоятельности, рефлексивности, конструктивности и самодостаточности Я по отношению к не-Я.

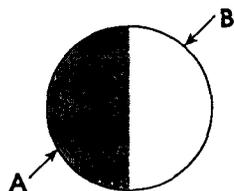
Итак, Я реализуется прежде всего в актах самосознания человека, порождая сферу сознания. Развертка ее всеобщего содержания и структуры может быть представлена в виде следующих уровней и блоков:

I

А — познавательная подсистема (функция — познание; результат — знание);

В — ценностная подсистема (функция — цели, потребности, интересы, идеалы; результат — регуляция поведения);

+ взаимодействие А и В.

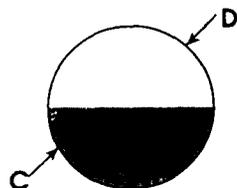


II

С — чувственное сознание (ощущения, восприятия, образы, инстинкты, влечения, эмоции, переживания и т. п.);

Д — рациональное сознание (мышление, дискурс, понятия, концепции, теории и т. п.).

+ взаимодействие С и D.

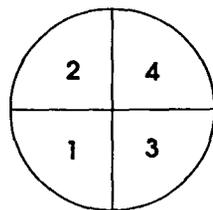


III

1 — чувственное (сенсорное) познание (ощущения, восприятия, представления) как результат деятельности различных сенсорных анализаторов (зрение, слух, обоняние и другие органы чувств) и синтезирование соответствующей информации;

2 — рациональное познание (понятия, суждения, умозаключения, дискурс, идеи, концепции, теории и т. п.);

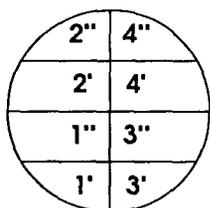
3 — чувственные ценности (стремления, влечения, страсти и т. п.);



4 — рациональные ценности (ценностные категории, идеалы, нормы, стандарты и т. п.);

+ взаимодействие всех «блоков» сознания (1, 2, 3, 4) между собой в различных комбинациях.

IV



1' — чувственная подсознательная и бессознательная информация (генетическая и «запамятная» информация);

1'' — чувственная сознательная информация (ощущения, восприятия, представления, схемы и образы, символы);

2' — рассудок: эмпирические понятия, эмпирические законы, классификационные системы (обыденное знание, эмпирическая наука и т. п.);

2'' — разум: теоретические понятия, идеализации, идеи, принципы (теоретические системы знания, в том числе научные теории, а также философские и теологические метафизические системы);

3' — чувственные подсознательные и бессознательные ценности: инстинкты, внутреннее самочувствие, неосознаваемые влечения, интересы и т. п. (мистический опыт, катарсис и т. п.);

3'' — сознательные и/или фиксируемые эмоциональные ценности и соответствующие им наблюдаемые поведенческие акты (аффекты и т. п.);

4' — рассудочные ценности: фиксированные в языке системы стандартов, норм, целей, интересов в различных сферах человеческой деятельности и результаты их применения к конкретным объектам, процессам и ситуациям (житейская мудрость, мифология, литература, техно и т. п.);

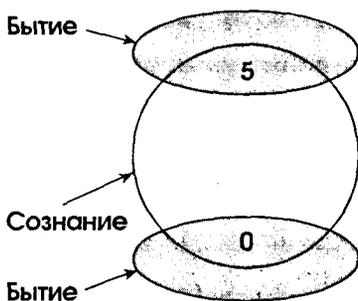
4'' — теоретико-рефлексивные всеобщие ценности (философия, религия, идеология и т. п.).

+ взаимодействие всех «отсеков сознания» (1', 1'', 2', 2'', 3', 3'', 4', 4'') между собой в различных комбинациях.

0 — область фундаментального чувственного бессознательного (генетическая информация), предельно низкий уровень сознания, который в равной степени может быть отнесен как к сознанию, так и к объективному бытию;

5 — область высшего разумного синтеза (сфера сверх-Я), рефлексивное единство всех «отсеков» сознания, сфера «объективного духа».

Область 5, так же, как и сфера 0, является пограничной между «чистым» сознанием и «чистым» объективным бытием. Сверх-Я — это сознание, которое полагает себя не просто в качестве высшего сознания, но и в качестве проявления высшего объективного бытия (растворение Я в космосе, объективном разуме или в Боге).



Из понимания сознания как дифференцированной внутри себя целостности закономерно возникают вопросы о «первичности» и «вторичности» отношений между различными его уровнями и подсистемами — познавательной и ценностной, чувственным и рациональным. Обсуждение этих вопросов составило, как известно, одну из главных линий исторического и логического развития философии, разделив философов на такие оппозиционные течения, как рационализм — иррационализм, сенсуализм — рационализм, эмпиризм (рассудочность) — теоретизм (разумность), когнитивизм — аксиологизм и т. п. С нашей точки зрения, это оппозиционирование в своей сущности имеет скорее инструментальный, нежели теоретически значимый характер, ибо все уровни и «отсеки» сознания тесно взаимосвязаны между собой в своем функционировании.

Итак, Я как сознание структурировано и отнюдь не бессодержательно в абсолютном смысле.

На изначальную (априорную) структурированность сознания указывали многие философы (Платон, Декарт, Лейбниц, Гегель, Фрейд и другие), отвергавшие взгляд на сознание как *tabula rasa*

(Аристотель, Локк, материалисты и др.) Но впервые с особой силой это сделал Кант, развив учение об априорных формах чувственности (пространство и время), рассудка (категории + законы логики) и разума (теоретического и практического). При всем несогласии с конкретной трактовкой Кантом содержания априорной части сознания (определением ее минимально необходимой и в то же время максимально инвариантной структуры по отношению к возможному внешнему опыту познания), после Канта стало невозможно утверждать возможность «чистого» объективного знания (в том числе и в науке), бессубъектности (по крайней мере, трансцендентальной) любых способов и результатов сознания. Объективно существующую реальность («вещь в себе») невозможно в принципе «видеть» без соответствующих «очков сознания». Структура сознания при этом имеет собственную, независимую от объекта познания природу. Поэтому между сознанием и познаваемым объектом всегда существует определенное онтологическое напряжение, некоторый «зазор», «люфт», преодоление которого и составляет главную творческую задачу любого познавательного акта. Этот люфт преодолевается когнитивной волей (идентификационным мужеством «как бы»), основу которого составляет принятие всегда рискованного решения о тождестве конкретной идеи и конкретного объекта.

Философская репрезентация человека в качестве Я не может быть сведена, однако, к наличию у Я как идеализированного предмета философии только *сознания*, ибо из последнего самого по себе невозможно «вывести» и объяснить многие очевидные «факты бытия» человека: действие, страдание, творчество, жизнь, экзистирование и т. п. Поэтому необходимо допустить наличие у Я (кроме сознания) также таких фундаментальных свойств, как воля и свобода. Итак, Я обладает сознанием, иначе невозможно объяснить феномены знания и целеполагания. Я обладает волей, иначе невозможно объяснить феномен действия. Я обладает свободой иначе невозможно объяснить феномен творчества. Наконец, лишь постольку, поскольку Я обладает и сознанием, и волей, и свободой становится возможным объяснить феномен экзистенции. При этом важно подчеркнуть, что и сознание, и воля, и свобода должны пониматься в

философии не как эмпирические свойства конкретного единичного субъекта, а обобщенно-идеализированно, — как всеобщие характеристики Я.

Вторым важнейшим элементом мировоззренческой системы «Я — не-Я» является не-Я. Постоянно идентифицируя себя с самим собой, Я тем самым утверждает свое собственное существование. Это самоутверждение Я осознается им как бытие для себя (Я есть) или как свое внутреннее бытие. Сфера же не-Я осознается Я как нечто чуждое, как внешнее ему бытие или просто *бытие*. Если сознание является в философии ступенью теоретической конкретизации Я, то бытие является аналогичной ступенью конкретизации не-Я. Так же, как Я и не-Я, сознание и бытие являются бинарными оппозициями, взаимоотрицают и взаимно предполагают друг друга, полностью исчерпывая собой весь возможный (мыслимый) универсум. Там, где кончается сознание, начинается бытие, и наоборот. И это не требует никакого специального доказательства, ибо есть просто следствие присущего рациональному мышлению стремления к определенности. По отношению к сознанию бытие суть, с одной стороны, форма его отчуждения, опредмечивания, а с другой — область возможных значений сознания, что связано с таким фундаментальным свойством сознания, как интенциональность, то есть направленность во вне, или предметность. В свое время на это обстоятельство обратил внимание Гуссерль, указав, что сознание всегда есть сознание о чем-то, что не может быть сознания ни о чем. По своей значимости этот тезис, безусловно, — такой же важный вклад в теорию сознания, каким является утверждение Канта об изначальной структурированности сознания. С интенциональной точки зрения бытие — суть все то, что может быть означено; все, о чем может быть помыслено и сказано; все, что может быть артикулировано языком в качестве предмета сознания. Использование мышлением механизма бимодальности как конструктивного принципа развертывания своего содержания приводит его к необходимости следующих всеобщих различений бытия: подлинного (реального) и мнимого (ирреального), действительного и возможного, объективного и субъективного, материального и идеального, трансцендентного и имманентного, чувственного и

рационального, эмпирического и теоретического, объектно-предметного и ценностного и т. п. Многие из указанных видов бытия являются отчужденными (предметными) формами соответствующих отсеков сознания, областями экстенционалов последних (чувственное бытие — суть то, которое может быть зафиксировано чувственным познанием; рациональное бытие — сконструировано, положено мышлением; иррациональное — сферой бессознательного и т. д.). Указанные различия бытия суть его всеобщие структурные характеристики, задаваемые на уровне философской рефлексии. Они не могут поэтому истолковываться как результат некоей эмпирической констатации или обобщения. Напротив, указанные различия сами служат необходимыми априорными условиями всякого конкретного познания, определяющими его допустимые границы.

Другим способом развертывания всеобщих определений бытия (конструированием его всеобщего содержания как одной из главных задач философии) может быть их имманентное теоретическое развертывание от исходного, наиболее простого, ко все более сложному. Прекрасный образец реализации такого содержательно-конструктивного, имманентно-генетического метода порождения всеобщего содержания бытия дал Гегель. Он полагал, что саморазвитие бытия является результатом разрешения его исходного внутреннего противоречия (абстрактное противоречие) через последующее развертывание порождаемой им суммы дальнейших противоречий (конкретное противоречие). Этот философский метод получил название «диалектическое восхождение от абстрактного к конкретному» или просто «диалектический метод». Такое изображение порождения бытием своих всеобщих определений Гегель дал в «Логике» (чистое бытие, ничто, определенное бытие; качество, количество, мера и т. п.). Хотя многие (и не без основания) полагают, что механизм самопорождения и развития бытия (=Абсолютной идеи) является слишком жестким и искусственным (тезис — антитез, синтез и т. д.), а также телеологичным, бесспорно, что последовательность категориального осмысления бытия Гегель выразил в целом достаточно интересно. В отличие от Канта он решительно подчеркнул творческий характер мышления как его имманентную и всеобщую ха-

рактистику. Согласно Гегелю, в чем он безусловно прав, мышление — субстанция творческая и творящая. Все особенности гегелевской теории бытия (и ее плюсы и минусы) вытекают из двух некритически принятых посылок: 1) идея тождества бытия и мышления; 2) развитие, понимаемое как бесконечный прогресс, — необходимый и всеобщий атрибут бытия.

Критическому анализу данных философских принципов посвящена огромная литература. Здесь будет уместно напомнить лишь три серьезных возражения Гегелю: 1) рационализация бытия приводит к серьезной недооценке роли случайности, неопределенности и творческого характера бытия; 2) система Гегеля с ее претензией на *абсолютную истину*, на законченное изображение бытия противоречит одному из своих собственных принципов — принципу всеобщего отрицания и развития, то есть включает логическое противоречие; 3) принцип тождества бытия и мышления, дополненный претензией на истинность своей философии, имел своим неизбежным следствием оправдание существующей социальной действительности как разумной. Добавим, что многочисленные данные современного естествознания, теорий общественного развития, когнитивных наук убедительно свидетельствуют о том, что эволюция (направленное, необратимое изменение), а тем более развитие (восходящая, прогрессивная эволюция) являются лишь частными способами изменения бытия и скорее суть исключение, чем правило, в отношении всего множества происходящих в бытии процессов.

Одной из главных проблем самоопределения философии в учении о сознании и бытии является вопрос о том, где кончается философское содержание этих понятий и начинается не-философское и, в частности, научное их понимание. Правильным ответом на этот вопрос представляется следующий: там, где кончается внутренний рефлексивный опыт мышления и начинается внешний опыт сознания, внешний опыт деятельности мышления. Этот внешний опыт сознания начинается с признания существования за рамками сознания некоей независимой от него реальности («объективной реальности», «вещи в себе»), которая имеет источник своего содержания в самой себе, функционируя и развиваясь по собственным законам этого содержания.

Внешний опыт познания бытия заключается во взаимодействии с ним на равных, в попытке в ходе этого взаимодействия с помощью определенных средств сознания (наблюдение, эксперимент, теоретическое моделирование и ряд других средств) ассимилировать и присвоить его содержание (интериоризация). Хотя бытие в качестве объективной реальности постулируется независимым от сознания, образ этого бытия, его видение в существенной степени зависит не только от содержания самого объекта, но и от конструктивных возможностей наличного сознания. Всякий внешний опыт и, соответственно, его результат — знание принципиально субъект-объектны. Всякий образ объекта зависит не только от содержания самого объекта, но и от взаимодействующего с ним сознания (его содержания, установок, целей, возможностей). Таким образом, траектория не-философского (конкретно-научного) исследования бытия начинается с полагания последнего как *объективной реальности*, научного исследования сознания — как *психики*, бытийной проекции сознания. Дальнейшая (уже в рамках науки) конкретизация «объективной реальности» происходит в рамках различных естественных, технических, социальных наук и комплекса наук о человеке (естественно-научная реальность, техническая реальность, социальная реальность и далее — физическая, химическая, биологическая, историческая, экономическая, политическая и другие виды реальности и их отдельные элементы). Соответствующая научная конкретизация сознания проникает в сферу когнитивных наук (психологическая, физиологическая, лингвистическая и другие объективные проекции сознания и их отдельные элементы). Не-философской конкретизацией бытия является такая объективная и вместе с тем трансцендентная реальность, как Бог (часть религиозной реальности), лежащая за пределами научного и, вообще, рационального познания. Наконец, одной из конкретизаций понятия «объективная реальность» является *материя*, как та часть объективной реальности, которая является принципиально наблюдаемой и способной быть зафиксированной с помощью органов чувств (предмет эмпирического познания). Вот почему материализм — имманентная установка эмпирического естествознания и, вместе с тем, граница его понимания бытия.

К числу важных философских проблем бытия относятся вопросы его целостности, единства и многообразия. Бытие целостно, во-первых, потому, что целостен его антипод — сознание, которое познает его, упорядочивает и структурирует (в адаптивно-биологических и практических целях). Во-вторых, бытие целостно потому, что для него удастся сформулировать (по существу — задать) целый ряд всеобщих свойств, связей, отношений (протяженность, длительность, изменение, симметрия, причина, следствие, закон, связь, детерминация, сущность, явление, необходимость, случайность, возможность, действительность, системность, структурная организованность, противоречивость и ряд других), которые хорошо подтверждаются наукой. Наконец, в-третьих, бытие целостно потому, что его удастся представить в виде единой системы, состоящей из множества взаимосвязанных подсистем: трансцендентное и имманентное бытие, чувственное и трансцендентальное, рациональное и иррациональное, эмпирическое и теоретическое, объективное и субъективное, материальное и идеальное, космос, природа, общество, человек, геосфера, биосфера, экосфера и др. Единство бытия заключается в его системности и организованности. Единство бытия не только не исключает его многообразия, но, напротив, с необходимостью предполагает наличие последнего. Бытие — суть единое многообразие или многообразное единство существующего.

Итак, сознание и бытие образуют исходную бинарную оппозицию философского мировоззрения. Является ли какой-то из этих элементов ведущим (первичным) в системе «сознание — бытие» и определяющим ее целостность? Или оба этих элемента по своей значимости равноправны в своем функционировании? Связаны ли они между собой какой-то системой отношений и если да, то какой именно? Возможны ли типы систем, воплощающих их единство? Сформулированные выше вопросы образуют содержание так называемого основного вопроса философии. Очевидно, что логически существует три возможных ответа на данный вопрос. Первый — монизм, согласно которому один из элементов должен быть первичным, ведущим, определяющим по отношению к другому. Монизм возможен и существует в двух вариантах: 1) бытие — первично, сознание — вторично (его ча-

ственным случаем является материализм, понимающий бытие как *материю*); 2) сознание первично, бытие — вторично. В зависимости от понимания сознания (либо как атрибута Я, либо как мира объективных потенций, сущностей, праформ бытия) различают субъективный и объективный идеализм. Второй логически возможный вариант ответа на основной вопрос философии: дуализм (признание сознания и бытия равноправными и полностью или частично независимыми элементами универсума). Третий логически возможный вариант: основной вопрос философии является некорректным, бессмысленным и должен быть дезавуирован с точки зрения его когнитивной законности. Каждый из рассмотренных выше логически возможных вариантов решения основного вопроса философии имел и имеет в философии немало видных сторонников. Выбор в пользу того или иного варианта решения основного вопроса философии невозможен на чисто логических или теоретических основаниях. Как показывает опыт истории философии, каждое из них одинаково хорошо фундировано многочисленными аргументами их адептов.

Выбор между ними скорее лежит в сфере прагматики, в области предпочтения тех или иных социальных и личностных ценностей, интересов, в том числе на индивидуальном уровне, в плоскости психологического комфорта: детерминизм или свобода человека, зависимость или самоорганизация, стабильность или изменчивость, необходимость или случайность, активность или созерцательность, гармония или творчество, вечность или временность, твердость или пластичность и т. д. Так, ценности объективной истины, детерминизма, зависимости человеческого сознания от бытия, стабильности, порядка, определенности хорошо коррелируют с материализмом и объективным идеализмом, охотно поддерживаются господствующими элитами, особенно в тоталитарных обществах, получая идеологическую санкцию на власть от имени объективной истины. И, наоборот, ценности свободы, приоритета личности, творчества, неконформизма, самоутверждения хорошо коррелируют с субъективно-идеалистическим решением основного вопроса философии, способствуя мировоззренческому выбору именно данной философской концепции. Конечно, нельзя утверждать, что существу-

ет жесткая детерминационная связь между миром разделяемых личностью или социальной группой ценностей, интересов и принятием одного из логически возможных вариантов решения основного вопроса философии. Речь может идти лишь о существовании корреляционных и даже кооперативных связей между ними, большей или меньшей степени релевантности одного по отношению к другому. Дуализм хорошо коррелирует, с одной стороны, с такими поведенческими ценностями человека, как уважение к себе, центрация на своих интересах. Конечно, иногда за это приходится платить ощущением своего экзистенциального, тотального одиночества, чуждости себя миру и мира себе, но это неизбежное следствие исходной философской установки сознания, делящего мир на взаимоисключающие сферы Я и не-Я. Вместе с тем, с другой стороны, дуалист признает независимость бытия от сознания, относясь с уважением к другому, к не-Я (будь то природа, общество или другой индивид) как к своему неуничтожимому, самоценному и равноценному оппоненту, с интересами которого невозможно не считаться, даже если они не нравятся. Такая установка — несомненно положительный антропологический императив адекватного и адаптивного существования. Технология поведения при принятии толерантного императива предполагает активный диалог с не-Я, нацеливая на возможный позитивный компромисс с ним, на установление некоторого временного баланса взаимных интересов в ходе когнитивно-практической игры Я и не-Я, способность частичной идентификации Я и не-Я, то есть умения отождествлять не-Я с собой и, наоборот, посмотреть на себя глазами другого (не-Я).

Другими словами, дуализм Я и не-Я и основанное на нем философское сознание как особый тип мировоззрения исключает как редукционизм в отношении Я и не-Я, так и антиинтеракционизм, утверждающий отсутствие вообще какого-либо взаимодействия между двумя разными субстанциями.

На мой взгляд, наиболее приемлемой философской позицией является скорее всего *мягкий дуализм*. В отличие от жесткого дуализма (Декарт, Лейбниц) мягкий дуализм, признавая равноценность Я и не-Я, сознания и бытия, их самостоятельность и

самодостаточность, вместе с тем утверждает наличие между ними отношений взаимосвязи и взаимодействия.

Такая философия как форма мировоззрения, анализируя онтологическое отношение Я и не-Я, обосновывает, с одной стороны, существование человека как личности, свободу и творчество в качестве главных ценностей ее самореализации, а с другой — уважение к не-Я, взаимодействие с ним, учет объективных обстоятельств. С процессуальной стороны сущность взаимоотношений Я и не-Я, может быть определена не как детерминация одного другим, а как некая *игра* между ними. Причем для этой игры характерен открытый, творческий характер. Сама игра осуществляется в целом в условиях неполной определенности (целей, средств, намерений, исходных состояний Я и не-Я). Я всегда вынуждено принимать решения (делать ходы в игре) со значительной степенью риска, не на чисто рациональных основаниях, а полагаясь также на интуицию и волю с надеждой и верой в успех принятого решения. Более того, даже правила игры со временем могут меняться. Игровой характер касается всех основных типов отношения Я и не-Я (онтологическое, познавательное, эстетическое, этическое и др.).

Игра представляет собой более фундаментальное понятие, нежели *деятельность*: деятельность является структурированной игрой (в этой структуре достаточно четко фиксируется предмет, средства и цель деятельности). Истолкование взаимоотношения Я и не-Я в терминах деятельностного универсума является слишком сильной идеализацией действительных взаимоотношений между ними (оно основано прежде всего на рационалистическом понимании Я). Рациональное Я предполагает отсутствие у него большого объема неявного знания, существенно влияющего на принятие решений, а также бессознательного содержания сознания, как детерминанты многих его поступков и поведенческих актов. Деятельностная интерпретация отношения Я и не-Я предполагает возможность полного абстрагирования от биологической и экзистенциальной природы реального человека, полностью сводя Я к разумным, целесообразным социальным характеристикам и детерминантам. При деятельностном подходе человек неминуемо редуцируется к рациональной и полностью социально детермини-

рованной системе. Конечно, при этом иногда делаются оговорки типа, что не всякая деятельность технологична и эффективна, чтобы избежать явных противоречий с многими фактами явно неосознанного человеческого поведения, а также с тем, что называется непреднамеренными результатами (хотели одно, а получили совсем другое). Разумеется, необходимо также различать понятия деятельность и конструктивная деятельность, понимая последнюю как детерминированную, определенную и конечную последовательность шагов (алгоритм), приводящую к определенному результату (цели).

Познавательная игра сознания и бытия имеет своей главной целью получение истинного знания о бытии (игра в *истину*). Средства для достижения истины существуют самые разнообразные (они подробно описаны в теориях познания, логике и методологии науки и т. д.). Однако не существует ни одной такой последовательности познавательных действий (ходов), которая бы гарантированно вела к успеху. Здесь не существует какого-то однозначного, а тем более универсального метода (научного или вненаучного). Познание представляет собой по существу специфическую систему проб и ошибок, испытание самых различных комбинаций из имеющихся когнитивных средств или создания новых. Пролиферация комбинаций, ведущая к увеличению разнообразия попыток, в том числе и в науке (как убедительно показал Фейерабенд), есть один из главных шансов увеличить вероятность когнитивного выигрыша, шанса угадать истину. Такая пролиферация всемерно оправдана и с биологически-адаптивной и с практической точки зрения. Утверждение истины всегда представляет собой ставку, принятие ответственного когнитивного решения, которое осуществляется в условиях неопределенности (неполной определенности) по значительному числу параметров (эмпирического, теоретического, ценностного характера). Вот почему в философии, как и в науке, нет и никогда не будет окончательного решения по любому вопросу, вот почему достижение полного тождества содержания бытия и сознания всегда есть лишь регулятивная цель, но никогда не реальность. Поскольку на уровне эмпирии так называемый трансцендентальный субъект познания всегда представляет собой некоторое мно-

жество различных реальных субъектов (когнитивных сообществ, в частности), постольку единственно возможным способом удостоверения истины является спор, диалог, выработка между членами данного сообщества и между различными сообществами определенного (как правило временного) когнитивного консенсуса. Истина — результат не только корреспонденции субъекта и объекта, но и соответствующей коммуникации и когеренции между субъектами. Одним словом, истина всегда результат коллективного характера когнитивной игры, она всегда социальна.

В марксистской философии в качестве главного способа соединения сознания и бытия — посредствующего звена между ними, проверки тождества их содержания, была предложена материально-предметная, практическая деятельность людей. Формами взаимодействия, взаимопревращения (обмена и присвоения) содержания между сознанием и бытием полагались опредмечивание (сознания) и распредмечивание (бытия). Местом встречи, устанавливающим эквивалентность (тождество) их содержания, считалась практика (эксперимент в естествознании и экономическая деятельность в социальных науках и мировоззренческих системах). Бесспорно, в тигле практики осуществляется синтез сознания и бытия, проверяется его устойчивость и жизнеспособность. Однако при этом по-прежнему остается неопределенность в утверждении полного тождества содержания бытия и сознания в процессе создания новой объективной реальности. Практическая деятельность не может полностью устранить неясность, неопределенность, неконтролируемость содержания сознания, бытия и их синтеза. В любом случае практика может рассматриваться в этом качестве только при условии признания принципиально социальной природы сознания и познания, консенсуального и когерентного характера принятия решения об истинности. Практический характер познавательной деятельности не может отменить ее в целом игровой природы, независимо от трактовки познания либо как чисто созерцательной, имманентно рефлексивной и конструктивной игры, максимально освобожденной от влияния исторических, социальных и психологических влияний на процесс видения истинного содержания явления (феноменологическая редукция — Гуссерль), либо как вплетенной в конкретную практическую де-

тельность в качестве его подчиненного аспекта (марксизм, инструментализм, прагматизм и др.).

Традиционно при обсуждении в литературе основного вопроса философии выделяют только две его стороны: онтологическую (какой элемент является порождающим другой: сознание или бытие) и гносеологическую (познаваемо ли бытие, возможно ли тождество бытия и сознания по содержанию, прозрачно ли бытие для сознания). Представляется, однако, что количество фундаментальных отношений между бытием и сознанием нельзя сводить (ограничивать) только к двум (детерминационному и познавательному). Таких сторон гораздо больше.

Еще И. Кант выделил по крайней мере три главные проблемы философии: 1. Что я могу знать? 2. Что я должен делать? 3. На что я могу надеяться? Очевидно, что на вопрос о том, познаваем ли мир логически, возможны три ответа: да (познавательный оптимизм), нет (агностицизм), может быть (скептицизм). Сам Кант, как известно, полагал, что мир «как вещь в себе» непознаваем, что все наше знание имеет субъект-объектный характер, что и чувственное, и рациональное познание регулируется априорными формами сознания, которые образуют его внутреннюю структуру и в соответствии с которыми организуются результаты воздействия бытия («вещи в себе») на сознание. Представители познавательного оптимизма (идеалисты и материалисты) в той или иной форме придерживаются гипотезы о тождестве бытия и сознания, соответствующим образом обосновывая ее. Наконец, скептики занимают в познавательном вопросе осторожную позицию, считая, что однозначного и убедительного решения здесь дать невозможно (метаагностицизм). Вместе с тем очевидно, что всякое отношение Я и не-Я, сознания и бытия, субъекта и объекта должно регулироваться какими-то целями, ценностями и нормами, чтобы вообще иметь какой-то определенный смысл. В случае познавательного отношения Я и не-Я такими ценностями (предельными идеальными целями и образами) выступают *истина* и *ложь*, образующие крайние значения познавательного континуума. Действительное же значение реальных когнитивных образов и теоретических моделей находится, как правило, где-то между этими крайними значениями континуума и обычно оценива-

ется качественно, приблизительно и интуитивно. Второй кантовский вопрос фиксирует внимание на практическом типе отношения между Я и не-Я, который у самого Канта имеет этический характер отношения Я к другому Я. Третий же философский вопрос Канта — это вопрос об отношении Я и Бога (как некоего гаранта положительной оценки всех правильных действий и мыслов Я).

Поставленные Кантом вопросы индуцируют стремление не ограничиваться выделением только двух фундаментальных сторон основного вопроса философии, двух типов отношения между Я и не-Я, стимулируя, во-первых, постановку проблемы об отношении между Я и не-Я в качестве важнейшего, самостоятельного (третьего) элемента (предмета) в системе «мир — человек», относительно независимого от содержания первых двух элементов (*мир, человек*). Во-вторых, кантовские вопросы наводят на мысль о возможности и необходимости расщепления общего (абстрактного) понятия «отношение между Я и не-Я» на серию фундаментальных и относительно независимых типов возможных отношений между Я и не-Я.

Можно выделить по крайней мере десяток фундаментальных и независимых отношений (и, соответственно, сторон основного вопроса философии) между Я и не-Я. Примерный их список может выглядеть следующим образом: 1) онтологическое, 2) познавательное, 3) деятельностное, 4) практическое, 5) прагматическое, 6) эпистемическое, 7) этическое, 8) эстетическое, 9) филологическое, 10) эггийное, 11) коммуникационное, 12) футурологическое, 13) экзистенциальное и др.

Чем примечательно каждое из этих отношений? Тремя обстоятельствами. Во-первых, каждое из них регулируется бинарными ценностями (положительными и отрицательными). Тем самым задается ценностная континуальная шкала оценки реального поведения субъектов (Я). Во-вторых, поскольку таких отношений много, постольку появляется возможность, с одной стороны, многомерного измерения мировоззренческого потенциала Я, изображения его фазового портрета, а с другой — естественного и необходимого способа введения в философию системы ценностных всеобщих категорий. И, наконец, в-третьих, появляется

возможность истолкования философии в качестве стратегической теоретической науки о поведении, а не только науки о всеобщих теоретических характеристиках бытия (онтология) и сознания (гносеология). Не имея возможности описать здесь сколь-нибудь подробно данный сюжет, перечислим лишь бинарные ценности, регулирующие соответствующий тип отношения между Я и не-Я: онтологическое (материальное, идеальное), познавательное (истина, ложь), деятельностное (активность, пассивность то есть не-деяние), практическое (преобразование, сохранение), прагматическое (успех, не-успех), эпистемическое (вера, безверие), этическое (добро, зло), эстетическое (гармония, дисгармония), филологическое (любовь, ненависть), эгйное (эгоизм, альтруизм), коммуникативное (конформизм, нон-конформизм), футурологическое (оптимизм, пессимизм), экзистенциальное (ничто — нечто) и т. д. По-своему справедливо утверждать, что именно множество отношений в системе «человек — мир», «Я — не-Я», «сознание — бытие» составляет главный элемент всей мировоззренческой системы, всей «святой троицы» философии: «Я», «не-Я», «отношения Я и не-Я». И это связано с тем, что, во-первых, система отношений реально цементирует, связывает Я и не-Я, бытие и сознание, задавая их конкретную целостность. Во-вторых, эта система относительно независима от содержания бытия и сознания и невыводима из них. Философски это уже давно теоретически разработали и экспериментально подтвердили своей жизнью поздние древнегреческие философы (кинники, стоики, скептики, эпикурейцы, неоплатоники), в Индии — буддисты, в Китае — даосисты. Все они утверждали и доказывали своей жизнью, что реальное бытие можно и должно в философии выносить за скобки, что главной задачей подлинной философии является разработка такой системы отношений человек—мир, которая никак не зависела бы от конкретного содержания бытия, была бы инвариантна ему. Такими истинными инвариантными ценностями считались, в частности, воздержание, атараксия, стоицизм, скептицизм, созерцание и др.

Представляется также, что именно рациональное учение об общих ценностях, регулирующих отношения между бытием и сознанием, составляет сердцевину философии, понимаемую как лю-

бовь к мудрости. Ведь, чтобы ни говорили, а все же главной проблемой для мудреца вообще и для философа в частности является вопрос о смысле жизни, о том, для чего жить и как жить. А без обсуждения вопроса о ценностях на него нельзя дать ответа. Бытие (особенно в смысле объективной реальности) и сознание и всеобщие знания о них оказываются в этом смысле хотя и интересными, важными, но все же периферическими темами философии. С другой стороны, как показывает история цивилизации, умножение и совершенствование знания о бытии мало способствует решению коренных ценностных проблем человеческого существования. Современное общество вряд ли стало мудрее своих предшественников, да и мудрецов как всегда — считанные единицы, ибо и в современных университетах их вырастить (выучить) невозможно. Как говорится, много званых, да мало избранных. В одной из своих работ, истолковывая «любомудрие» как рациональное учение об общих ценностях, А. Чанышев различает следующие виды мудрости: 1) агатологическую (учение о добре и зле); 2) айтиологическую (учение о причинах); 3) аксиологическую (учение о ценностях); 4) антропологическую (учение о человеке); 5) архэологическую (учение о начале, началах); 6) биотическую (житейскую); 7) гносеологическо-эпистемную (учение о знании); 8) диалектическую (умение вести диалог, обсуждение, спор); 9) криптологическую (учение о сокровенном знании); 10) логическую (учение о мышлении и его законах); 11) процессуальную (учение о процессах между началами и концами); 12) телеологическую (учение о целях); 13) теологическую (учение о богах и Боге); 14) теоретическую (учение об умственном постижении истины); 15) техническую (практическое искусство); 16) футурологическую (учение о будущем); 17) хюпокеймическую (учение о субстрате), 18) эмпирическую (учение об опыте); 19) эстетическую (айскетическую) (учение о чувственно прекрасном и безобразном); 20) эсхатологическую (учение о *кошцах* как противоположности *началам*); 21) этическую (учение о нравах). При этом А. Чанышев отмечает одну очень важную тонкость: «философ (любомудр) любит не все мудрости (эмпирическая и техническая мудрости — дофилософичны, сокровенная — сверхфилософична, религиозная и житейская удовлетворяются также вне философии» [1].

Будучи учением об общих ценностях, регулирующих различные виды отношений между Я и не-Я, философия, тем не менее, всегда была далека от того, чтобы быть нормативной формой сознания, а тем более — нормативной базой правильного поведения. Это — удел конкретных поведенческих наук (педагогике, психологии, прикладной этики и др.).

Подведем некоторые итоги. Разрыв всего мыслимого универсума на Я и не-Я, на сознание и бытие и последующее задание всеобщих свойств каждого из них есть первая ступень построения философского мировоззрения. Второй является конструирование их единства, синтеза. Этот синтез — Я и не-Я, сознания и бытия как двух противоположных сторон единого универсума — и является собственно предметом философии. Существует три основных способа конструирования такого синтеза, то есть задания предмета философии. Первый способ — рассмотрение диалога между Я и не-Я, сознанием и бытием — осуществляется в рамках основного вопроса философии, наиболее оптимальной формой решения которого является, как было показано выше, мягкий дуализм. Вторым способом демонстрации синтеза между сознанием и бытием является конкретная система общих ценностей, регулирующая многообразные отношения между Я и не-Я. В этом смысле предметом философии выступает мудрость, понимаемая как знание о системе абсолютных всеобщих ценностей. Наконец, третьим, наиболее массовым и разнообразным способом задания предмета философии является конструирование и предъявление онтологических систем, являющихся конкретным единством бытия и сознания (культура, жизнь, общество, человек, поведение, техника и т. п.). Разумеется, речь идет о создании теоретических моделей всеобщих свойств и законов функционирования и эволюции такого рода систем. Бесспорно, все такие исследования являются философскими. Весь вопрос лишь в том, имеет ли право какое-нибудь из них выдавать себя за единственно верное понимание предмета философии. Мы считаем, что ответ в данном случае может быть только отрицательным, так как все эти предметы не сводимы друг к другу, ни один из них не является парадигмальным и все они демонстрируют особенные проявления единства бытия и сознания. Если

воспользоваться различием Аристотеля, то все они представляют собой не первую философию, а различные варианты второй, прикладной философии.

§ 2. Вопрос о методе

Определив философию как рационально-теоретическую форму мировоззрения, как абстрактно-категориальное мировоззрение, как понятийный способ задания основных мировоззренческих ценностей и их обоснования, мы вправе теперь поставить в кантовской форме следующий фундаментальный вопрос: какова природа философского знания, как оно вообще возможно, каковы методы получения, обоснования и развития философских концепций?

Как уже отмечалось выше, философское мировоззрение суть когнитивная система, состоящая из трех базовых компонент: 1) не-Я (бытие); 2) Я (сознание); 3) система отношений между не-Я (бытием) и Я (сознанием). Как возможно о каждой из этих компонент всеобщее теоретическое знание?

Всеобщее — предикат количественный и указывает на максимально мощный объем соответствующего понятия, на максимально большую степень его общности. Признак бытия действительно относится ко всем мыслимым и чувственно-воспринимаемым предметам. Поэтому бытие — безусловно всеобщее понятие (так же как и многие его категории: содержание, форма, изменение, качество, количество, взаимосвязь, причина, следствие и т. п.). Логическими методами получения любых общих понятий и утверждений являются, как известно, анализ, абстрагирование и индукция. Однако если эти методы годятся в качестве получения общего знания для конечно-обозримых или даже конечно-необозримых классов, предметов, свойств, отношений (с помощью перечислительной индукции), как это часто имеет место в повседневной жизни и науке, то для бесконечных классов они заведомо не годятся, ибо любая сколь угодно большая конечная выборка для бесконечных классов может оказаться заведомо нерепрезентативной. Далее. Весь опыт познания в науках явно недостаточен по отношению к суждениям о всеобщем, так

как всегда исторически ограничен. А ведь философия претендует не просто на всеобщее, но еще и на всеобщее истинное знание. Только опыт, только индукция для всеобщности — не очень надежные помощники. Поэтому философия не может быть обобщающим познанием по отношению к своему предмету. Чтобы спасти эмпирическую, обобщающую трактовку происхождения всеобщих понятий философии, есть только один путь — дополнить индукцию актом интеллектуальной интуиции («умозрением»), что и было впервые предложено Аристотелем. Но тогда может быть всеобщность и необходимость философского знания не апостериорна, а априорна, а обобщение как способ получения философского знания вообще ни при чем? Априорный характер философского знания утверждали, как известно, хотя и в различных версиях, очень многие философы (Платон, Декарт, Лейбниц, Кант, Фихте, Гегель и другие). С их точки зрения, философия не только не является, но и не может быть обобщением ни обыденного, ни научного, равно как и всех других способов познания универсума. Напротив, она сама лежит в основе всякого рода познания (в том числе научного).

Наука, в частности, сама отнюдь не доказывает, а просто исходит из таких философских утверждений, как, например, «мир познаваем», «в мире есть законы», «все материальные объекты имеют свойства пространства и времени», «в природе не существует беспричинных явлений» и т. п.

Философия не может быть логическим обобщением ни всей науки, ни всей практики, ни всей культуры в целом еще и потому, что в трактовке каждой из этих систем содержатся альтернативные, взаимоисключающие, противоречащие друг другу концепции, взгляды. Как обобщить теорию Птолемея и теорию Коперника, когда они исключают друг друга? То же самое относится к классической и квантовой механике, рыночной экономике и социалистическому производству, фашизму и либерализму и т. д. и т. п. Противоречие подлжет констатации, но не обобщению. Множество, состоящее из противоречивых элементов, нельзя обобщить по определению. Для обобщения нужно повторяющееся сходство. Да, повторяющиеся события, явления, процессы культуры и различных ее форм и отсеков могут быть обобщены

в виде некоторых всеобщих утверждений (например, «все изменяется»). Но ведь это обобщение сделано только по «любимым примерам». Для других, «нелюбимых», могут быть сформулированы прямо противоположные всеобщие утверждения, типа «все истинно существующее — инвариантно, неизменно».

Конечно, существуют аналитически истинные всеобщие утверждения типа «все тела протяженны», но они не являются результатом индуктивного (опытного) обобщения, а суть просто тавтологии (все тела суть тела), если содержание предмета суждения (протяженность) составляет необходимую часть содержания субъекта данного высказывания (тело). Вопрос как раз и заключается в том, возможны ли всеобщие апостериорные синтетические утверждения? Ответ может быть только такой: да, возможны, но тогда философия будет логически противоречивой системой, как это показал Кант, сформулировав антиномии. Поскольку требование непротиворечивости является необходимым для любой рациональной конструкции, в том числе и философской, постольку необходимо искать ответ о возможности философских всеобщих истин не в индуктивном обобщении наличной культуры и ее истории, а в каком-то другом направлении.

Это направление связано с признанием конструктивной синтетической и аналитической деятельности мышления — своего рода априоризма мышления. Априоризм, утверждающий возможность получения доопытного и независимого от опыта знания, не обязательно является нативизмом (концепцией «врожденных идей»). Последний — лишь его грубый психологистский вариант. Априоризм предполагает существование независимого от внешнего опыта источника знания, и такой источник есть. Это — мышление, особая способность сознания по конструированию абстрактных (мысленных) предметов и систем их связей. Наиболее ярким воплощением конструктивной деятельности мышления является теоретическая («чистая») математика — как современная неклассическая (собственно «конструктивная»), так и классическая, начиная с Пифагора, Фалеса и Евклида. Математические точки, линии, плоскости, натуральные, а особенно действительные (иррациональные), мнимые и комплекс-

сные числа, множество теоретических систем знания о них — примеры как самих «неэмпирических» объектов, так и множества утверждений о них (априорного знания). Как и в «чистой» математике, в «чистой» (теоретической) философии источником познания является как раз творческое, конструктивное мышление, самополагающее, анализирующее и синтезирующее свое содержание. В этом отношении философия и математика имеют один корень — мыслительное творчество. Не случайно то, что они и появились в Древней Греции одновременно, и развивались одними и теми же мыслителями (Пифагор, Фалес, Парменид, Платон и др.). Хотя математика и философия, безусловно, имели опытные предпосылки (искусство измерения длин, площадей и объемов реальных тел в Древнем Вавилоне и Египте — для математики); (различного рода мифологические, религиозные системы и житейская мудрость — для философии), они лишь тогда стали именно математикой, и именно философией, когда решительно сделали ставку на мышление как главный источник своих построений, когда начали конструироваться как системы априорного знания. В качестве таковых они — не только дополнение к соответствующим системам эмпирического (опытного) знания, но и их отрицание, их критика. Фактом своего появления они со всей остротой поставили вопросы об относительной ценности (первичности — вторичности, в частности) апостериорного и априорного знания, соотношения (согласования) эмпирического и теоретического, *доксы* и *эпистемы*, опытных обобщений и теоретических доказательств. Таким образом, если философия является не просто рациональной, а именно теоретической (в противоположность эмпирической) формой познания, то тем самым она должна быть признана в своей сущности априорным мировоззренческим знанием. Всеобщие характеристики мыслимого универсума и его подсистем (бытия, сознания, отношения между сознанием и бытием с регулирующими их ценностями) задаются, то есть создаются, конструируются (это в данном контексте — синонимы) мышлением.

Мышление не только конструктивно (то есть способно творить), но еще и свободно как в полагании своего мысленного содержания, так и в видах и способах когнитивной деятельности

с ним (анализе, структуризации, развертывании, интерпретации и др.). Именно свободой мышления объясняется огромное множество философских построений как в диахронии, так и в любой момент синхронного бытия философии. Плюрализм — это объективное условие ее существования, а вовсе не результат заблуждений (слишком уж многочисленных!) отдельных философов. Даже если бы существовал один-единственный носитель мышления (абсолютный трансцендентальный субъект), плюрализм философских построений был бы неизбежен. Он был бы неизбежен благодаря имманентной свободе и творческому характеру философского мышления. Необходимо отметить, что конструктивный плюрализм проявляется не только в философии — сфере всеобщего, но и во всех других областях деятельности «чистого» (теоретического) мышления (современная наука, естествознание и математика, в частности, убедительно свидетельствуют о постоянно имеющей место конкуренции теоретических моделей как о вполне нормальном явлении). И априоризм кантовской философии (равно как и гегелевской и некоторых других направлений) плох не сам по себе, а именно своей некритичностью и фундаментализмом (претензией на абсолютную истинность своих философских построений).

Существуют ли границы философскому плюрализму, какие-то критерии отбора лучших среди конкурирующих построений или «все кошки серы»? Да, такие критерии существуют, хотя ни строгими, ни достаточными их назвать нельзя. Во-первых, это общелогические требования к определенности и непротиворечивости теоретических мировоззренческих конструктов. Во-вторых, это требование организовать максимально возможное пространство мысли с единых позиций. В-третьих, это способность предложенных философских конструктов и основанных на них ходов мысли «естественно» решать известные философские проблемы, предлагать новые проблемы и способы их решения, то есть способствовать росту знания. И, наконец, в-четвертых, введенные философские конструкты должны иметь максимальное внешнее оправдание, то есть быть полезными (в их соответствующей интерпретации и конкретизации) при разрешении разного рода социальных, научных, практических и человеческих проблем. Фи-

лософия, как и любая другая область человеческой деятельности в конечном счете вплетена в общий механизм адаптивного выживания человеческого рода и должна помогать вырабатывать адекватные ответы на вызовы человеческого бытия, увеличивая адаптационный потенциал личности и человечества.

Переходя к вопросу о специфических способах развертывания содержания философских построений, можно отметить следующие методы философского творчества: диалог, генетическое конструирование, метод восхождения от абстрактного к конкретному (диалектический метод), феноменологическая редукция, свободный дискурс.

Диалог — один из древнейших и эффективных именно философских методов выработки исходных теоретических идеализаций (категорий), построения системы таких идеализаций и разворачивания ее содержания. Классическим образцом такого типа построения философского знания являются «Диалоги» Платона. Каковы примечательные моменты философского диалога? Во-первых, введение философских категорий (благо, красота, истина, бытие и т. п.) через предельный переход, отправляясь от употребления аналогичных слов в обыденном повседневном языке. «Бытие» как теоретическая категория философии отнюдь не тождественна в своем содержании реальному многообразию «эмпирического» бытия. Последнее может выступать лишь ее прообразом. Не более. То же самое относится и к другим конструктам философии. Создание идеальных объектов через предельный переход от некоего эмпирического прообраза — лишь один из способов их конструирования. Другой способ, который в зрелой науке и философии является столь же распространенным, — введение идеальных объектов чистым актом мысли, «по определению», без всякой опоры на предшествующий эмпирический опыт (комплексные числа, тензор, трансцендентальная апперцепция, матрица, эпохе и т. д.). И в этом отношении, в плане механизма своего введения, идеализации философии по существу ничем не отличаются от идеальных объектов геометрии (точка, прямая, плоскость, окружность и т. д.). И те и другие теоретические конструкты имеют своим непосредственным источником идеализирующее, конструктивное мышление.

Во-вторых, диалог с самого начала ориентируется на сравнение и рациональную оценку содержания вводимых конструктов по степени их значимости для построения философской системы и гармонии с другими философскими конструктами. В-третьих, диалог позволяет оценивать философские альтернативы с точки зрения их применимости к решению важнейших мировоззренческих проблем, а также — после соответствующей (эмпирической по сути) интерпретации — к решению конкретных социальных, научных и практических проблем (такому применению философии с позиций ее «полезности» всегда уделялось большое внимание). То же самое делается и по отношению к любым другим теоретическим построениям вне сферы философии (математика, физика, социальные науки, идеология и др.). Важно лишь понимать (на это впервые обратили внимание элматы), что теоретическая реальность — особый, качественно отличный от эмпирического мир, со своей онтологией и законами взаимоотношений между элементами, по-своему самодостаточный и несущий в себе более или менее вероятные возможности своего изменения и развития. И, самое главное, диалог потому и является абсолютно неустранимой формой развертывания содержания философского знания, что философское мышление принципиально рефлексивно. Оно не может формулировать и принимать какие-то принципы догматически, на веру, некритически. Этого не позволяет ей сделать ценность рациональности, с которой она связала свою судьбу. Можно дедуктивно обосновать истинность частных суждений с помощью общих, но нельзя (по определению) логически обосновать истинность самых общих (всеобщих) законов и принципов, на что и претендует философия. В подлинном философе постоянно находится внутренний критик, который никогда не уверен в абсолютной правильности созданных конструкций. Стремясь к абсолютной (высшей) определенности, философия никогда не сможет достичь ее. Поистине сизифов труд!

Декартом и Гегелем были предложены два оригинальных метода построения теоретического философского знания — генетическо-конструктивный и диалектический. При этом оба они исходили из возможности достичь абсолютно истинного исходного пункта философии. Декарт возлагал надежды на методическое

сомнение во всем, в чем можно усомниться, и возможность нахождения такого знания, в истинности которого уже нельзя вообще сомневаться. Это должно быть такое достоверное знание, очевидная истинность (несомненность) которого усматривалась бы разумом непосредственно, с помощью интеллектуальной интуиции. Великий Декарт понимал, однако, что в уме найти можно только то, что уже должно существовать (то есть то, что должно быть заложено в нем от природы). Не разбирая в данном случае правомерности того, что Декарт нашел в качестве отправного пункта философии, отметим лишь предложенный им способ движения мысли от исходного пункта. Это — не аналитическое дедуктивное выведение содержания философии из ее истинных высших принципов—аксиом, а построение (порождение) из более простых исходных философских конструкций более сложных (на основе контроля со стороны интуиции за правильностью каждого шага такого построения) с добавлением к прежним элементам (идеям) новых свойств (новых идей). Это — безусловно синтетический метод построения знания. Такой же метод Декарт рекомендовал и для частных наук, считая, что он открыл универсальный метод истинного познания.

Гегель также некритически утверждал наличие у философии истинного, безусловного исходного пункта (Абсолютная Идея), считая, что потенциально он гарантированно заключает в себе все истинное содержание действительности, утверждая тождество мышления и бытия. Вместе с тем, Гегель предложил новый метод развертывания содержания философской теории, отчетливо противопоставив его формально-логической дедукции и аксиоматическим построениям математики. Свой метод он назвал диалектическим. Будучи безусловно синтетическим, он заключается в структуризации всего философского универсума на противоположные предметы, свойства, отношения, в выделении из этого множества базового противоречия, последующей реконструкции всех противоположностей универсума в качестве продукта имманентного развития и в усложнении исходного противоречия (механизм этого движения мысли: тезис — антитезис — синтез — антисинтез и т. д.). Гегелю удалось диалектически вывести (построить) огромные пласты философского универсума, и, тем

не менее, большинством философского сообщества его система и метод были признаны слишком искусственными, особенно в их претензиях на универсальность и абсолютную истинность. Уверовав в фундаментальность и силу своего философского метода, Гегель слишком высокомерно относился к представителям современного ему естествознания и математики, пользовавшихся успешно другими методами, обвиняя их в теоретической незрелости и метафизичности (антидиалектичности). Высокомерная философия всегда превращается в идеологию и тем самым выносит себе смертный приговор.

Одна из современных попыток выработать для философии свой особый метод построения строгого знания была осуществлена Гуссерлем, такой метод получил название феноменологического. Суть его в том, что философское мышление должно заниматься нахождением абсолютно простых и очевидных феноменов содержания сознания с последующей реконструкцией на их основе всей истинной сферы сознания. Гуссерлевская идея сродни декартовскому подходу, но гораздо шире его, так как не ограничивает предмет философии только мысленным, теоретическим содержанием всеобщего, охватывая всю сферу сознания в качестве предмета философии. Феноменологический метод, нацеленный на выявление базовых исходных содержательных структур сознания в самых различных областях когнитивной деятельности, получил в современной философии весьма широкое распространение. Феноменологический метод основан на идее эпохе (от греч. — удерживание). С помощью метода эпохе (абстрагирования Я от всего накопленного историей познания внешнего опыта, мнений, определений, ценностей и оценок различных предметов сознания) философ становится в позицию «чистого наблюдателя» и только отсюда ему может быть доступна подлинная сущность предмета. Каждый философ обязан как бы заново — своим личным внутренним светом — открывать мир сущностей. Другого пути у философа нет. Посредством метода эпохе, составляющего основу феноменологической редукции, осуществляется переход от естественной (в том числе и естественно-научной) установки познания к феноменологической (философской). Метод эпохе позволяет открыть новую онтологическую область, подлинный мир явлений созна-

ния, недоступный другим видам эмпирического и теоретического познания. Благодаря данному методу, философ возвышается над естественным миром (вынося их в своей деятельности «за скобки»), но отнюдь не теряет их бытия. Он вынужден постоянно «гештальтировать», переключать свое сознание, переходя от философских размышлений к внешнему опыту (в том числе и к своей мирской жизни) и обратно. Бытийственной структурой, обеспечивающей возможность такого переключения является поток феноменов как психических явлений, которые одновременно и объективны (поскольку даны трансцендентальному Я) и субъективны (поскольку образуют психическую реальность).

Одним из главных конкурентов феноменологии в современной философии выступают, с одной стороны, аналитическая философия, с другой — постмодернизм. Представители первого направления (поздний Вингенштейн, Райл, Остин и др.) считают основным средством философского познания лингвистический анализ языка. Главный недостаток всех аналитиков — отказ от попыток построения философии как теоретического мировоззрения, как «метафизики». Такие попытки в философии по-прежнему продолжают (экзистенциализм, философия жизни, философия науки, философия культуры, философия искусства, философия природы и т. д.), однако, по сравнению с XIX веком и даже первой половиной XX века, подавляющее большинство современных философов сознает невозможность и, по большому счету, бесполезность создания больших, всеохватывающих и логически стройных философских систем.

После крушения идеала абсолютной определенности и абсолютной надежности даже в таких областях, как математика, логика и теоретическая физика, после разрушительной критики философами постмодернизма (Деррида, Лиотар и др.) возможности достижения определенного и ясного дискурса в любой сфере рационального познания вообще, стала очевидной бессмысленность какой-либо жесткой регламентации любого дискурса, в том числе и философского, какими-то едиными методами и стандартами. Свободное творчество мышления оказалось сильнее всяких организующих его размеров прокрустова ложа. Ограничения, конечно, всегда имеют место, но они долж-

ны быть ситуативны и конструктивны, а не навязаны содержанию и субъекту когнитивного творчества извне. Если угодно обозначить такую философскую стратегию (способ когнитивного творчества) каким-то именем, то его можно назвать «свободным конструктивным дискурсом». Философия сближается с искусством по раскованности и многообразию своих построений. На первый план в оценке их значимости все более выходят прагматическая полезность (в самом широком смысле этого слова), внутренняя гармония и «нескучность». Современные философы знают, что истинность их построений оценивают не только их коллеги, но и массовые потребители философского мировоззрения, те, к которым собственно и обращены взоры философов. Они также хорошо понимают, что люди слишком различны, чтобы всем им было одинаково комфортно в одной мировоззренческой одежде.

Литература

1. Чаньшев А. Н. Введение в любомудрие. — М., 2000. — С. 50.

Глава 4. ФУНКЦИИ ФИЛОСОФИИ

Разнообразные функции философии по сути своей ни в чем ином, кроме как в сообщении культуры мысли, жизненной глубины, видения перспективы, внутренней сосредоточенности, не коренятся, что обусловлено самим назначением философского знания быть средством выработки предельных ценностных ориентаций, глобальных целей, сводящих к единству, означающих все частные, конечные цели и ценности, движущие человеком. Жизнеучительское место, катарсическая миссия философии обеспечивается квалифицированным образом действия на основе знания. Философ работает на восхождение, возвышение: поднимает публику до понятий, тогда как, скажем, политик, миссионер работает на нисхождение, понижение: опускает понятия до публики (вольно или неосознанно впадая в популизм).

Депозит возможностей философии представителен, широк, как представительна и широка материя опыта, получающая форму узаконения в философии. Низшее в реальности — тайное измерение высшего: бессознательное — сознания, животное — человеческого. Сепарируя высшее, представляя его высоким, философия утверждает абсолютное, должное. Должное, абсолютное — подлинная стихия, стезя философии, отмечающая некритический энтузиазм в отношении нападков на нее как на сферу занятости. То, что позволяет философии быть явлением, всегда выдерживающим многочисленные социальные, умственные испытания и нагрузки, — суть причастность к пространству, где абсолютное «как должно быть» оказывается «предпоставленной целью и потому — ценностью в подлинном смысле» [1].

Пребывая в малом, кратком, человек соприкасается с великим, бесконечным:

Не верь же, ко звездам взлетая,
Счастливой избранника доле;
Не верь, в глубину ниспадая,
Что звезд не увидишь ты боле.

Будущее как в своих глубочайших элементах, так и в разыгрывающихся на поверхности казусах не будет тождественно повторять прошлое и подражать ему, — говорит Джаме. Верно. Только человек, люди, поколения несут имя, вершат историю, передаваемую, завещаемую предками. В опоре на что? Высокое — абсолютное, должное. Эти столпы, скрепы — не абстракции, каких стоит бояться, не нарушения привычной меры. Спинозе от его величества короля Франции предложили пенсию, если он посвятит ему какой-нибудь труд. «Свои сочинения я посвящаю лишь истине», — последовал ответ.

Мир, история, культура имеют смысл благодаря высокому: лежат во зле, но стоят на добре. Нет такого уroda, который не нашел бы поклонников, нет такой глупости, которая не нашла бы приверженцев. Так. Но непреложность абсолютотв — в освобождении от давления расхожего. Понятия меняют смысл в зависимости от ценностных горизонтов. Подключая к абсолютному, должному, философия вводит ценностно высокие уровни, отсе-

кает нагромождение ненужного, ложного, не себя иллюзий, она разрушает их.

Пафос сказки-притчи о голом короле не в фиксации отсутствия платья, а в развенчании мифа о его наличии. Людям не стало бы лучше, если бы сбылись их желания. Неожиданно свежие, духоподъемные проявления философии в опыте идут от способности производить работу, заставляющую жить то, чего нет. Философия не претендует на выработку каких-то конкретных рецептов, инструкций. В отличие от специальных наук, поставляющих в освоении предметности технику «увидеть», философия генерирует нечто, что с полным правом заслуживает названия спасительной возможности «видеть» вообще.

Лишь сон и смерть, ничего не обещая, все исполняют. В реальности не так. Бесконечная тяга к улучшению, понуждая превращать яд в лекарство, сталкивает человека и общество, природу и культуру, познание и практику, делает их внутренне конфликтными, пикирующими. Человек восстает на общество. Природа противостоит культуре. Разум вызывает кризис разума. Пока никому в социуме не удалось достичь оптимума изменения и сохранения, инновации и мобилизации, доктрины и жизни, судьбы и деятельности, культуры и цивилизации.

Упоминание обо всем этом в качестве идейного фона позволяет не только детализировать интуитивные представления порядка связи философии и общественно-исторического процесса, но и ввести ясное понятие ее специфических ролей. Принципиально плодотворное, творческое, санационное проявление философии относительно компонентов и комплексов культуры сказывается в выполнении ею следующих эвристических функций.

Аналитическая функция: выявление предельных, граничных основоположений, оснований (которые выступают в виде содержательных предпосылок, семантических универсалий), составляющих условие возможности всех видов теоретического и практического опыта.

Рефлексивная функция: превращение скрытых допущений, латентных комплексов в явный предмет специализированного исследования; экспликация всеобщих идей, побуждений, влечений, инициатив, предприятий, обуславливающих уникальные

(культурные) или универсальные (цивилизационные) принципы, формы организации и реализации общественно-исторической деятельности.

Онтологическая функция: введение фундаментальных гипотез существования, задание схем, каркасов строения действительности. К примеру, для оформления электромагнитной теории требовалось развить понятие среды как проводника физических взаимодействий в пространстве. Возникло представление об электромагнитном поле как о некоей реальности, ответственной за передачу взаимодействий зарядов на расстоянии. Задача обосновать эту реальность в качестве реальности объективной (не мнимой), дабы замкнуть формализм теории на действительность, и составляет компетенцию оснований онтологических.

Гносеологическая функция: разработка и оценка допущений о характере познавательного процесса. Является ли знание систематизацией субъективного опыта или фиксирует закономерные связи мира — проблема, анализом которой, по словам Эйнштейна, вынуждают заниматься ученых трудности их собственной науки. Так, в процессе ответа на вопрос, что изучает квантовая механика (КМ), сформировались совершенно различные позиции:

1. КМ описывает поведение объектов «самих по себе» — они ведут себя в наблюдении так же, как и вне его; проблема роли средств наблюдения в исследовательской ситуации лишена радикальности.
2. Элементарная частица ведет себя в наблюдении вовсе не так, как вне наблюдения; взаимодействие экспериментальной установки и элементарной частицы порождает подлинный объект науки, за пределами которого нет оснований искать прототип.
3. КМ — феноменологическая теория; имеются неизвестные, скрытые параметры, определяющие наблюдаемое поведение КМ-систем; во всякое данное время возможно созерцать лишь следствие их действий.

Как видно, обсуждение, казалось бы, внутринаучной темы предполагает построение философской системы, проясняющей

статус опытных установок в познании. В настоящий момент доминирует так называемая «копенгагенская интерпретация», настаивающая, что включение действия измерительных приборов выступает предпосылкой определения КМ-явлений. Дальнейшее упрочение позиции, связанное с анализом парадокса Эйнштейна — Подольского — Розена, обуславливает необходимость углубления уже онтологических характеристик КМ-реальности, требуя рефлексии «неделимой целостности» (Бом); «несиловых взаимодействий» (Фок, Хааг); «особой формы связей в зависимости от условий» (Александров); «детерминации будущим» и «опережающих взаимодействий» (де Борегаар) и т. п.

Методологическая функция: выработка нормативных представлений, позволяющих оценивать продукты поисковой деятельности по принципу предпочтительности. Если брать науку, спрашивается: является ли несогласие теорий с данными опыта достаточным условием их фальсификации? возможен ли решающий эксперимент? каковы основания сравнения конкурирующих теорий. Эти и однопорядковые им вопросы входят в разряд методологических. Капитальнейшая проблема научного познания — проблема выбора теории, обусловленная постановкой вопроса: равноценны ли в эпистемологическом отношении эмпирически эквивалентные описания? Опыт исследований не дает положительного ответа. Скажем, в начале века в связи с уточнением перспектив физической мысли, А. Пуанкаре утверждал, что последующее развитие физики сохранит евклидовость (ввиду простоты) в хроногеометрической модели реальности с дополнительной экспликацией в ней «гравитации». Эйнштейн рассуждал прямо противоположным образом. Исходя из фиктивности понятия пространства, лишенного какого-то физического содержания, а также из анализа свойств вращающихся систем отсчета, Эйнштейн настаивал на неприемлемости для новой физики евклидовой геометрии: «в негалилеевых системах пространственные и временные интервалы не определяются просто с помощью часов и твердых единичных масштабов. Евклидова геометрия в этих случаях неприменима» [2]. По замечанию В. Паули, не оставалось ничего другого, как допустить рассмотрение всех мыслимых систем координат, где последние толкуются как вполне произвольные пара-

метры, произвольным, однозначным, непрерывным образом поставленные в соответствие мировым точкам (гауссовы координаты). Этому максимально соответствовал аппарат общей римановой геометрии, метрика которой автоматически учитывала и гравитационные эффекты.

Содержательная подоплека дилеммы Пуанкаре — Эйнштейн такова. В развитии хроногеометрических представлений Пуанкаре относился к гравитации как к постороннему для теоретического мира физики явлению, следствием чего была искусственность его позиции: сохранение геометрической компоненты вело к непредсказуемому усложнению физической компоненты теории. Руководствуясь тем, что законы природы — геометрические формулировки относительно физических объектов, справедливые для пространств с произвольными геометриями, Эйнштейн включил в теорию и гравитацию, представив ее свойством пространства — времени (криволинейная четырехмерная метрика). Желая того или нет, Пуанкаре подорвал критерии рациональности теории, крепящиеся на идеях гомогенности, замкнутости системы знания относительно некоторого мира объектов[3]. Эйнштейн же предложил программу более совершенного знания, учитывая его большую сбалансированность с данными методологическими регулятивами.

Критическая функция: охват негативного опыта, развенчание разнообразных ошибок, привычек, призраков, идолов, догм, суеверий, предрассудков, стереотипов — этих, по выражению Ф. Бэкона, докучливых, тягостных противников, сковывающих, парализующих, притупляющих ищущую мысль и преобразующее действие. Талант критики, в своих полномочных проявлениях требующий поддержки, а не узды, — структурный реквизит философии. Давая реалиям некие нестандартные прочтения, видоизменяя условия понимания, философия играет роль своеобразного ценностного селектора, вырабатывает адекватные программы созидания жизни. В нашей мысли подчеркнем *созидание*. Срывание масок, выявление *facta concludentia* в случае философии не самоцель. Критика аспектов бытия наличного подчинена более серьезной задаче — обслуживанию деятельности положительной.

Интегративная функция: системное обобщение и понятийная реконструкция много- и разнообразия социальной практики, богатства культуры применительно к наличной точке существования. Конституируясь посредством фокусировки конкретных ценностей с последующим развертыванием из них — как из порождающих ядер — проектов мира (центрирование космоса влечет космизм, бога — теизм, человека — гуманизм, воли — волюнтаризм и т. д.), философия согласует в пределах данных проектов все типы отношения человека к действительности — теоретические и практические, познавательные и ценностные, социальные и экзистенциальные. Подобное согласование — не эклектика, а единственное условие создания универсальных сценариев жизни, вариантов миропонимания и миропреобразования, несущих общезначимые значения и возможности.

Социальная функция: сознательное объединение людей в рамках гуманитарных общностей, гармонизация, сбалансирование бытия общественного.

Наблюдение за персональной реализацией и осмысление ее показывает, что индивид, будучи самостоятельным источником экзистенциальных процессов в различных начальных условиях, приходит в итоге к неким состояниям равновесия, которые не зависят от начальных условий. Описание самоутверждения производится в многомерном пространстве, на осях которого откладывается значение обобщенных параметров — личностных интенций. Состояния индивида изображаются точкой фазового пространства, изменение состояний во времени — движением точки вдоль фазовой траектории. Итоговые равновесные состояния оказываются пунктами в начале координат, они играют роль аттракторов.

С семантической точки зрения гуманитарные аттракторы — инварианты, целерациональные абсолюты, фундаментальные ценности, движущие поведением индивида. Допущение, что человек руководствуется в деятельности ценностными абсолютами, отчасти декларативно. Если принять презумпцию полной и безграничной свободы воли, оно неподтверждаемо. Вместе с тем опыт и здравый смысл подсказывают: человек, не выносящий казармы (задетерминированный социум), не живет и по одной

свободной воле своей (анархия). Социогенетически бытие человека сбалансировано: исходно оно ориентировано на гуманитарно оправданные правила общежития. Те, кто в силу разных причин не сообразуется с ними, ставят себя по ту сторону социума (изоляция умалишенных, манкуртов, отщепенцев, неполноценных культурущербных лиц). Признание в нас личностей со стороны сограждан, соплеменников сопряжено с удостоверением в нас носителей ценностей, которые делятся на пять групп: социально-целевые (Святость, Духовность, Знание, Мастерство, Дело, Слава, Власть, Богатство), социально-инструментальные (Право, Свобода, Справедливость, Солидарность, Милосердие), персонально-инструментальные (Жизнь, Здоровье, Сила, Ловкость, Красота, Ум), субъективно-целевые (Вещество, Энергия, Пространство), общечеловеческие (Мыслящий дух, Общество, Человек) [4].

Ценности замыкают на себя многообразие траекторий субъективных систем (фазовых точек), определяемых интенциями (начальными условиями). Поведение изолированного индивида для внешнего наблюдателя кажется хаотическим. Вне предположения о странных аттракторах поведенческая хаотичность толкуется либо как следствие значительности степеней свободы системы, либо как результат нерепрезентативности, нарочитости поведения, рассчитанного на наблюдателя. Использование модели странных аттракторов открывает широкие перспективы герменевтической аналитики: за видимым на поверхности хаосом просматриваются элементы регулярности и порядка, обусловленные ориентацией на ценности. Соответственно режим функционирования субъективной системы описывается достаточно малым числом принципиальных характеристик.

Развивая данный сюжет, невозможно уклониться от обсуждения темы инвариантов человеческой жизни. По аналогии с фундаментальными физическими константами (ФФК), фундаментальные социальные константы (ФСК) ответственны за фиксированность общественных структур в цивилизационной системе отношений. Основные параметры социальности, подразумевая тип производства, общественного и экзистенциального устройства, весьма стандартны. Вычлняя крайности, получаем либо

дисциплинарный, либо инициирующий социум с соответственными способами поддержания жизни:

- ◆ производство: контингентированность — самостимулированность;
- ◆ гражданственность: казарменность — гарантированность свободы;
- ◆ жизнесфера: отчужденность — самореализованность.

Основная идея, какую мы выносим из опыта вершения истории, заключается в том, что историческое бытие осмысленно, что подлинная цель исторической жизни состоит в наращивании плодов цивилизации, обеспечивающих эффективность производства, конституционность, легальность, достоинство существования. Речь, стало быть, идет о просматриваемой выделенной траектории эволюции человечества по вектору умножения гуманитарности.

Сказанного достаточно для очередной аналогии. Обращаясь к естествознанию, отметим исключительную эвристичность формулируемого в космологии антропного принципа (АП). Устанавливая корреляцию между эволюцией Вселенной и возникновением человечества, АП взрывает утвержденную Коперником анти-антропоцентрическую парадигму. Суть в том, что, как бы там ни было, но человек с его социальностью и сознанием занимает привилегированное положение в мире. Возникает задача увязки естественного прогресса Вселенной с необходимостью появления геопланетарной цивилизации (проблема мотивированности, предопределенности развития нашей природной мегасистемы). Задача эта решается путем оригинального истолкования АП.

Слабая версия АП. Во Вселенной имеются множество объектов — от обычных звезд до галактик, пульсаров, квазаров, черных и белых дыр. Все они осваиваются средствами наличных теорий, в количественной плоскости обусловленных использованием ФФК. Значения ФФК — эмпирические. Поскольку опыт не сообщает необходимости, спрашивается: к чему ведет предположение изменения их номинала? С позиций гносеологии ясно: если значения ФФК будут иными, мы имеем дело с иными формами знания. А в онтологии? Как изменяется реальная картина

в случае других значений ФФК? Естествознание отвечает — варьирование ФФК влечет трансформацию реальности вплоть до инореальных форм (невозможность жизни, сложных химических, предбиологических структур). Если это так, то в чем основание одноклейности естественного отбора, обусловившего наблюдаемое состояние? Надлежащего ответа естествознание не дает. Оно лишь не отвергает возможности плюрализма миров с различными значениями ФФК, что исключает, однако, действительность нашей геообстановки. Резюмируя, акцентируем тезис, согласно которому факт наличной геообстановки отрицает реальность иных значений ФФК; другими словами, мы живем постольку, поскольку значения ФФК таковы.

Принципиальное сходное, на наш взгляд, положение дел и в обществознании. Мир не взорван до сих пор изнутри потому, что имеются универсальные постоянные социальности в виде законов эффективной коллективности, производительности, экзистенциальности. Из теории никак не вытекают значения констант для обеспечения жизни. Теория как перебор логических диспозиций, вообще говоря, допускает любые значения. На деле в естествознании и в обществознании не всер, а одновариантность. Само наличие жизни отрицает произвольные значения ФФК, не стимулирующие факт жизни. Также наличие социальности отрицает любое устройство общества, ставящее под сомнение факт социальности при несоблюдении ФСК. Хотя общество а priori может организовываться по-разному, условия отбора накладывают жесткие ограничения на социальную технику в лице системных требований цивилизованности. Поскольку есть ФСК, есть единство истории, понимаемое как внутреннее тождество, родство, сходность способов, приемов вершения, социальной жизни.

Сильная версия АП. Ретрополируя ситуацию, скажем: факт существующей социальной организации предопределяет предыдущие этапы — чтобы человечество могло существовать, условия антропной цивилизации должны быть жестко ограниченными на протяжении всей эволюции человечества. Иначе говоря: антропная цивилизация должна быть такой, чтобы в ней на некоторой фазе допускалось существование наличных социальных форм.

Наша социальность не случайна. Ее комплексы *de facto* лимитируют многообразие видов устройства жизни. Отслеживание хитросплетений становления антропной цивилизации — одна из задач социальной эволюционистики (являющейся звеном глобальной эволюционистики), призванной уточнить последовательность цепочек утверждения человеческих форм посредством не механической, а целеполагающей ценностной детерминации.

В физике варьирование значений ФФК влечет идею ансамбля Вселенных. В социологии сходная операция обуславливает идею плюрализма культурных миров. В отличие от физики, где видоизменение ФФК остается абстрактной возможностью, в социологии многообразие типов социумов с атрибутивными им ФСК дано опытно-исторически: на ограниченных геопланетарных просторах воплощается ансамбль способов воспроизводства жизни со всеми мыслимыми (и не мыслимыми) комбинациями начальных условий и ФСК. Картина историко-культурного многообразия, однако, по ходу прогресса утрачивает многоцветье: в цивилизационном отношении все народы идут к одному оптимальному укладу. В обществе потенциальный кредит имеют лишь гуманитарно оправданные формы. Перспектива дееспособного общества просматривается для минимума комбинаций параметров, которые обособливают в ансамбле миров особое цивилизованное подмножество. Остальное — дикость, нецивилизованные стадии человечности.

Будучи общезначимыми предпосылками деятельности, ФСК и сцепленные с ними гуманитарные абсолюты задают актуальный горизонт персональной и групповой реализации. Чем развитей социум, тем массивней линия соприкосновения индивида с общественным целым, тем большими степенями свободы (в рамках легальных инициатив) располагает личность. Напротив, чем более отстало общество, тем худосочней человеческие возможности. Век от века, поэтому, законы общества, истории формируются, как бы впитывая, вбирая в себя совершенные устои жизни, связанные с расширением полномочий, условий, гарантий достойного существования. Речь идет обо всем спектре человеческого утверждения, волеия, творения, сопряженного с идеалами бытия *ad unguem*.

С этих позиций, подкрепляемых диахроническими рассмотрениями, в социальной эволюционистике обнаруживаются такие зависимости. В тенденции, в перспективе, в принципе демократические формы социальной организации предпочтительнее деспотических, легальные формы предпочтительнее нелегальных, индустриальные — доиндустриальных (патриархальных) и т. п. Это не означает, что у названных начал нет теневых сторон общественных воплощений. Там хорошо, где нас нет. Мечты о золотом веке влекут критику техники (Бердяев, Фромм), науки (Годвин, Гельдерлин, Шопенгауэр), общественного, исторического прогресса (Л. Толстой, Э. Гартман), культуры и цивилизации (Руссо, Хайдеггер).

Не впадая в цивилизационную некрофилию — в эту, выражаясь языком Фромма, страсть ко всему искусственному, механическому, нездоровому, отметим значимость аргументов к издержкам гражданского научно-технического развития. Да, в чем-то прав Бердяев, тревожащийся, что если «рансе человек был органически связан с природой и его общественная жизнь складывалась соответственно с жизнью природы», то теперь, в обстановке техногенного существования, машина нарушает эту связь — «она не только по-видимости покоряет человеку природные стихии, но она покоряет и самого человека... Какая-то таинственная сила, как бы чуждая человеку и самой природе, входит в человеческую жизнь, какой-то третий элемент, неприродный и не человеческий, получает страшную власть над человеком и над природой»[5]. Пусть так. Но никакой разумной альтернативой машинизму на индустриальной стадии своего бытия человечество не располагает. Критику техницизма можно адресовать будущему; применительно к прошлому и отчасти настоящему она выглядит мелодраматически. Без техники, интенсивного потребления и переработки планетарного тела, возможности жизни и выживания рода минимальны. Оттого и идеализации доиндустриализма в буколическом духе призрачны, по-крупному мизантропичны. Цена прогресса высока, по она оплачена уровнем жизни, относительным благоденствием человечества.

Либерализм, выборное начало, прочная свободная гражданственность, конституционализм, парламентаризм, вольный труд,

гарантированная мобильность, здоровое чувство собственности — все это непреходящие, неигнорируемые завоевания цивилизации, от которых не отмахнуться.

Аксиологическая функция: конституирование социальных форм взаимодействий людей в групповой, «роевой» жизни, налаживание систем вовлечения, участия, ценностно, гуманистически регламентирующих обмен деятельностью индивидуальных общественных существ.

Индивид самостийен, но глубинная настроенность на признание — социально удостоверенные стандарты, идеалы, поддерживающие Я-концепцию и не ниспровергающие индивида, не низводящие его до ничтожества, — предопределяют фигуры персональной мобильности, содержание и форму индивидной и межиндивидной коммуникации, интеракции, циркуляции. Во всех ипостасях самоутверждения социум присутствует как аксиологический фильтр, шкала предпочтений, множество презумпций, стимуляций, что в терминах модели фундаментальных социальных констант и странных аттракторов выражается понятием устойчивости ценностного сознания к малым возмущениям — помехам свободы воли. Ценностная стабильность ФСК и странных аттракторов позволяет толковать антропологические многообразия как безусловно рациональные и, следовательно, воспроизводить их на языке теории, расценивая при этом поведенческую стохастичность как имманентное свойство, фиксируемое в аппарате теории ценностей.

Гуманистическая функция: сверхзадача, сверхцель философии — поставить глубокую, солидную трактовку «каким надо быть, чтобы быть человеком». Известно хорошо и полно, что добропорядочная философия не разворачивается как произвольный поток сознания в модусе рассуждений *ad marginem*. Конструирование реальности в философии, отличаясь свободой, не терпит произвола. Игра умственных сил, интеллектуальные штудии, изощрения, нарочитости своим естественным пределом имеют общественный резонанс, социальное звучание, гражданскую роль доктрины. Говорит Марк Аврелий: «Время человеческой жизни — миг; ее сущность — вечное течение; ощущение смут-

но; строение всего тела бrenно; душа загадочна; слава недостоверна... жизнь — борьба и странствия по чужбине; посмертная слава — забвение. Но что же может вывести на путь? Ничто, кроме философии». Жизнелюбивой. Духоподъемной. Дарующей счастье ощущать себя человеком. У Г. Успенского в очерке «Выпрямила» Венера Милосская позволила сельскому учителю Тяпушкину покинуть медвежий угол сонного заскоружлого провинциального прозябания и обнаружить в себе личностное. Высокое.

Некий пилигрим — бродячий философ-одиночка, дабы выработать у людей презрение к смерти и стоическое отношение к несчастью, запалил костер и бросился в него, прервав путь жизненный. Уроки истории обязывают. Оценка свершенного демонстрирует: философия не выполняет своей очистительной миссии, если не кладет в основание практики добытый лишениями, но человекоутверждающий опыт.

Привлекая мысль В. Розанова, можно сказать: есть две вариации деформированной философии — выпоротого (частный случай — самобичевание) и ищущего, кого бы еще посечь. Свобода воли и «воля к неволе» не в праве выдвигать практический вопрос — разрушение жизни. Перефразируя Антония Великого, правильно утверждать: все раны залечиваются, раны же от философии не имеют врачевания. Превращаясь (точнее перерождаясь) в дар делать жизнь, философия утрачивает сущностное — способность быть философией.

Соответствие понятия объекту есть истина; соответствие объекта понятию есть идеал. Качество творимого в деятельности наличного бытия отвечает определенным понятиям. Неудовлетворенность бытием (безотносительно к физике и физиологии) справедливо адресовать недоброкачественности понятий. Всякая эпоха, всякая человеческая общность, констатирует Хайдеггер, опираются на ту или иную метафизику и через нее встают в сущностные отношения к совокупности сущего и тем самым также и к самим себе. Кризис бытия по этой причине означает кризис метафизики и раскрывается как упадок власти сверхчувственного, порожденных им идеалов.

Литература

1. Агацци Э. Человек как предмет философии // Вопросы философии — 1989. — № 2. — С.31.
2. Франкфурт У. И. Специальная и общая теория относительности. — М., 1968. — С. 219.
3. Грязнов Б. С. Логика. Рациональность. Творчество. — М., 1982.
4. Бороноев А. О., Смирнов П. И. Россия и русские. Характер народа и судьба страны. — М., 1992. — С. 34.
5. Бердяев Н. А. Смысл истории. — М., 1990. — С. 118.

СОЗНАНИЕ И ПОЗНАНИЕ

Глава 1. СОЗНАНИЕ, ЕГО ПРОИСХОЖДЕНИЕ И СУЩНОСТЬ

Сознание как субъективный образ объективного мира обусловлено воздействием на человека компонентов предметной среды, преобразуемых в идеальную модельно-аналоговую форму. Стержень сознания — целеполагание, построение предвосхищающих (антиципирующих) провизорных схем, экстраполяции, организующих поведение. Физиологической основой работы сознания является формирование в коре некоего очага оптимального возбуждения, обуславливающего торможение в прилегающих к нему участках (принцип отрицательной индукции).

Физическая основа сознания — наличие нуклепротеидных структур и физиологическая его основа — кортекс — оказываются необходимыми, но не достаточными условиями возможности сознания. Достаточная предпосылка сознания — социальная среда со столь животворными гуманитарными эффектами, как коммуникация, кооперация, интеракция, ответственными за выработку специфической духовно-ценностной идеальной формации, выступающей подлинной стихией сознания.

Тайна происхождения сознания есть тайна происхождения человека, которая ввиду отсутствия строгой теории антропогенеза до конца не разгадана.

Проблема становления *Homo sapiens* — вопрос вопросов.

Сложность его в комплексности. Сознание невозможно без социальности, труда, языка. Но и они, в свою очередь, невозможны без сознания. Одного не может быть без другого — в понимании этого ключ к решению проблемы. Отсюда сознание, социальность, язык, труд возникают и должны воспроизводиться не постадийно (как полагают некоторые), а вместе. Размотать взаимосвязи этой «большой четверки» возможно лишь при яв-

ном совмещении реконструкции развития человека и как общественного существа, и как биологического вида — другими словами, через сращение антропологического, трансцендентального и социального. Становление *Homo sapiens* — системный процесс, взаимоиндуцирующий биологические, мыслительные и общественные изменения. Человек — существо коллективное, действует на кооперативной основе (межиндивидуальная интеракция, коммуникация). Между тем упрочение коллективности (феномен социальный) оказывается невозможным без столь капитальных антропологических трансформаций, как переход к прямохождению, высвобождение верхних конечностей, обеспечивших усиление предметно-манипуляционной деятельности и подготовивших в дальнейшем распад присваивающего и налаживание производящего хозяйства. Человек — существо мыслящее. Однако кристаллизация его мыслительных способностей непредставима безотносительно к оформлению универсального знаково-информационного коммуникативного средства — языка, в основе возникновения которого лежат опять-таки биологические механизмы перенесения актов артикуляции из гортани в полость рта — появление языковой мускулатуры (эпоха формирования подсемейства гоминид). Человек — существо знаково-символическое. Но ближайшим условием существования и реализации знаково-символических возможностей человека является речь. В формировании же аппарата речи, восприятия языка прослеживается связь этих высших психических функций с определенными, складывающимися в раннем возрасте и позже уже не образующимися, церебральными структурами. У детей, взращенных животными (в основном волками) или в одиночестве, наблюдаются характерные девиации (особенности локомоции, затрудненность восприятия чужой и примитивность собственной речи, повышенная острота рецепции и ряд других особенностей), что позволяет сделать вывод о существовании в детском развитии некоего рубежа, переход которого не позволяет в полной мере овладеть как подлинной речью, так и суммой нормальных сенсорных реакций. Последнее подчеркивает роль социальности в онтогенезе: для формирования полноценного человеческого существа, обладающего речью и способного к восприятию языка, необходимы социальные

связи: изъятие из них индивида равносильно закрытию для него перспектив стать человеком.

Таким образом, антропологическое, трансцендентальное и социальное включаются друг в друга, взаимотрансформируются и взаимопреобразуются. Выверенная рефлексивная позиция относительно этого, собственно, и дает адекватную трактовку антропогенетического процесса.

Наш центральный вопрос — естественно-историческое формирование в древности разумно мыслящего, солидарно действующего человека. Необходимым предпосылочным основанием анализа является ранее выдвинутая идея косубстанциальности элементов большой четверки: труд, социальность, язык, сознание не выводятся друг из друга — они равноценны, равновелики, их становление происходит в совокупности через процесс непрерывного упорядочения, прогрессивного усложнения некоего элементарного целого. Адекватная антропологическая теория, следовательно, возможна лишь как теория биологического, социального и гуманитарного одновременно, в чем и коренится колоссальная техническая сложность ее исполнения.

Отправную точку антропогенетических рассуждений в виде мысли о стадийном обособлении человека в отряде приматов наметили Фогт и Гексли, а затем подхватил Дарвин. Камнем преткновения эволюционной теории, однако, выступила проблема механизма преобразования инстинктивно-рефлексного поведения животных в социально-сознательное действие человека. Между одним и другим — пропасть. Попытка перескочить ее связующим понятием-медиатором «орудийная деятельность животных» успехом не увенчалась. Суть в том, что понятие это сугубо метафорическое. Полноценная орудийная деятельность наблюдается на стадии гоминид, предполагает наличие целесобразного, результативного, кооперативного труда, чуждого животному царству. Спорадическое применение предметов как орудий, оптимизирующих возможности естественных органов, у животных не удается вполне расценить как собственно орудийную (трудовую) активность [1]: 1) действия животных рефлексны, инстинктивны, изначально запрограммированы, нелабильны; 2) у животных проявляется специфическая морфологическая закреп-

ленность рабочих операций, сдерживающая их поступательное развитие; 3) имеется жесткая специализация (наследственная, эволюционная) особей на выполнение тех или других функций при их разделении; 4) использование животными фрагментов мира как орудий не регулярно, случайно.

Ничего подобного в реальном трудовом процессе не сказывается. На данный момент вполне добротное положение, что зачатки орудийной деятельности, а вместе и наряду с ними начала социальности, отмечаются фазой презинджантропа (около 2 млн. лет назад).

Каков уровень сознательно-социальной оснащенности архаичной стадии?

Невзирая на отдельные прорывы к очевидному, тем не менее правильно признать: на вопрос, является ли мышление древних гоминидов животным-рассудочным или человеко-разумным, точного ответа (пока!) не существует. С должной мерой уверенности удастся констатировать лишь некие выраженные особенности архаичной ментальности, к коим относятся: конкретность, ситуативность, диффузность, аморфность понятий, их неизбежное прорастание друг в друга (причина — организация психического по принципу проб и ошибок, препятствующая налаживанию сцепки первых слов, выражающих эмоциональные состояния, с возникающими понятиями), ассоциативность.

Относительно социальности ограничимся фиксацией двух объяснительных формул природы кооперации индивидов. Одна упирает на индивидуализацию сильных, выводя иерархию из эгоистического начала, соперничества, фактора страха. Другая выделяет прямо противоположное альтруистическое начало, связывая субординацию с системой сотрудничества, взаимопомощи, взаимоподдержки в коллективе. Полагаем, что при желании опираться на твердую почву фактов, проработка проблемы не стимулируется альтернативным решением. В групповой жизни рельефно выступают черты как эгоизма, так и альтруизма. Имеются крайне сильные эгоистические инстинкты самосохранения индивида (синдром Нарцисса), прорежения популяции (синдром Сатурна — самоистребление при популяционной перегрузке), но существуют и не менее сильные альтруистические инстинкты сохранения потом-

ства, соплеменников (коллективно санкционируемые формы забот при двуполом общении о половых партнерах, детях, друг друге). Коль скоро это так, контур социальности в виде самой структуры иерархии в сообществе прямолинейно не выводится ни из эгоизма, ни из альтруизма. Становление социальности, на наш взгляд, связывается с логикой обособления функций в групповом оптимально (рационально) взаимодействующем целом.

Базовый концепт, с которым нам предстоит работать, суть «общность». Человеческая общность — доподлинно фундаментальное, первоисточное, дальше чего в изучении коллективной природы *Homo sapiens* идти невозможно. Общно-общинное исчерпывает и видоопределяет человека. Человек — существо коллективное, общающееся. Вне стихии общно-общинного человека нет, она для него — естественное состояние. Человек порожден средой сознательного межиндивидуального взаимодействия в общно-общинном воспроизводственном контексте деятельностного обмена. «Если бы люди никогда не стали жить общественной жизнью, — говорит Д. Грей, — то их положение едва ли чем-либо отличалось бы от положения других живых существ. Все их занятие состояло бы в том, чтобы удовлетворять элементарные... потребности. И так как каждый индивид мог бы иметь лишь то, что он приобрел благодаря своему собственному трудолюбию, то он был бы лишь чрезвычайно скудно снабжен даже тем, что безусловно необходимо для жизни. Скопление людей само по себе во всяком случае ничем не способствовало бы улучшению их положения. Но склонность к взаимному обмену трудом, свойственная только человеку, является первоначальной причиной, дающей ему возможность столь неизмеримо превзойти неразумные создания» [2].

Общно-общинный способ существования архаичного предка человека обусловил складывание надиндивидуального механизма переработки и хранения коллективного опыта, являющегося достоянием всех и устойчивого относительно перипетий судьбы каждого. Гибель индивида уже не делала неизбежной крах плодов его усилий. Исходная синкретичность самоутверждения расслоилась на собственно активность и наследие. Наследие, приобретая относительно автономное существование, стало жить самостоятельной, отчужденной от его создателя («автора») жизнью. Оно

накапливается, закрепляется, умножается, передается. Социальность, следовательно, стоит у истоков совершенно особого модуля бытия — коллективно производимой духовно-поведенческой формации, обуславливающей форму взаимообработки особями друг друга.

К последнему приурочен вполне конкретный потенциал сознательности — способность на основе групповых понятий (в том числе самых элементарных) строить антиципирующие схемы потребного будущего. Эти схемы непосредственно обслуживают воспроизводственный процесс, распадающийся на материальное, кровнородственное и духовное воспроизводство. Материально-производственный процесс — хозяйственное жизнеобеспечение, кровнородственный процесс — демографическое жизнеобеспечение; духовный процесс — идеально-ценностная канва, культово-символическое, регламентарное жизнеобеспечение.

Весь строй взаимодействий в группе поддерживается универсальным средством межличностной коммуникации — языком, материальное проявление которого — физико-физиологический процесс вокации — речь складывается в эпоху подсемейства гоминид (питекантропы, неандертальцы). В динамике этого процесса, обходя трудности установления фактуры и ее интерпретации, выделяются этапы: а) питекантропы, использующие шелкающие, носовые звуки, употребляющие слова-обозначения предметов, склонные к диалогической речи; б) неандертальцы, владеющие современной артикуляцией, применяющие телеграфный стиль общения, развивающие способность к монологической речи; в) современные люди, полностью владеющие структурными категориями языка при поставленной, непременно расширяемой лексике.

Поскольку в формировании аппарата речи значительна роль, с одной стороны, общно-общинных отношений, а с другой стороны, физиологических подвижек, — а все это в свою очередь влияет на психическую составляющую эволюционной продвинутости, — постольку есть основания утверждать: развитие психики автономно до известных пределов. В особенности на ранних фазах антропогенеза существует параллелизм морфофизиологического и психического развития. Желаемая детализация данных

явлений ресурсами гуманитарного инструментария далее невозможно — она составляет предмет забот, компетенции антропологов. Для нас же довольно подчеркнуть резонансный характер эволюционных взаимодействий. С развитием языка сцеплен некий уровень сознания, которому соответствует определенный уровень общения, общности, детерминирующий воспроизводственное жизнеобеспечение. Прогрессивно изменяясь в коллективе, одно взаимоусиливает другое. В этом суть дела. Подробности — прерогатива антропогенетических рассматриваний, которые в своей предельности снимаются глобальным эволюционизмом, синтезирующим рефлексию фрагментов неорганической (космогония), органической (антропогония) и социальной (социогония) эволюции.

Сознание, речь, язык. Сознание невозможно без языка как универсальной знаково-информационной системы, посредством символизации и кодификации актуализирующей его деятельность. Характер языкового опосредования сознания многообразен, проявляется в диапазоне от вербальных до невербальных, в том числе жестовых средств (пантомимика аборигенов обслуживает передачу не только чувств, но и предметов, в Новой Гвинее известны танцы «пишущей машинки», «автопогрузчика» и т. п.). Большой вопрос — насколько жестко сознание связано с речью. Генетически дело выглядит так, что архаичный синкретизм существования не позволял дифференцировать концептуальные, символические и коммуникационные процессы: сознание, язык, речь пребывали в единстве, развитие одного из них было вместе с тем развитием другого. Гипотеза Н. Я. Марра о наличии довербальной стадии в антропогенезе представляется умозрительной; никакого фактического подтверждения она не имеет. В настоящий момент экспериментально доказано наличие реакции плода на звуки — прежде всего родной речи (что предопределяет помимо прочего необходимость погружения беременных в комфортную звуковую среду пребывания), как бы предуготовливающей соответствующее развитие сознания. Структурно-функционально (при сложившемся интеллекте) между сознательным (концептуально-семантическим) и вербальным разрыв, зазор возможен. В таком случае указывают на феномены невербальной мысли, которая «не нашла» слова, «не вошла» в него (проблема, обостренная Витген-

штейном: «Говорят о нахождении верных слов для выражения мысли. Но где же была тогда мысль до этой находки?» — надо признать, не снята), и практической мысли (решение конкретных задач, обрамляемое элементами изучаемой паралингвистикой эмоциональной речи).

При обсуждении вопроса взаимосвязи сознания и речи следует отдавать отчет, что речь и мысль не тождественны. «Мыслить» не означает «говорить», «говорить» не означает «мыслить». (Иное ведет в тупик вульгаризации, допускаемой Уотсоном.)

«Мысль и слово, — подчеркивает Л. С. Выготский, — оказываются с самого начала вовсе не склеенными по одному образцу. В известном смысле можно сказать, что между ними существует скорее противоречие, чем согласованность. Речь по своему строению не представляет собой простого зеркального отражения строения мысли. Поэтому она не может надеваться на мысль, как готовое платье... Мысль, превращаясь в речь, перестраивается и видоизменяется» [3].

Мысль, погруженная в царство значений, смыслов, имеющая специфическую содержательную структуру, передается речью, трансформирующей мысль в слово. Мысль, следовательно, не совпадает со словом, но лишь завершается в нем. Существует ли вполне оформленная невербализованная мысль? Достоверно пока не ясно. Как не ясно, насколько состоятельна инспирирующая гипотеза Н. И. Жинкина о невербальном языке интеллекта, фундаруемом универсально-предметным кодом. Ясно только присутствие доинтеллектуальной стадии в речи и доречевой стадии в интеллекте.

Следующий интригующий сюжет — содержательная характерологичность (не решаемся сказать «этничность») сознания, индуцируемая использованием конкретного языка. Скорее всего ошибался С. А. Есенин, утверждая: «Представление о воздушном мире не может обойтись без средств земной обстановки. Земля одинакова кругом; то, что видит перс, то видит и чукот, поэтому грамота одинакова, и читать ее и писать по ней, избегая тождественности, невозможно почти совсем» [4]. В силу того, что «грамота» «не одинакова», «читают», «пишут», «понимают» мир люди «не тождественно». В нашем языке семь автономных категорий,

производящих подразделение электромагнитного спектра. В диалекте Басса аборигенов Либереи — лишь две соответственных категории. Воспринимая действительность, категоризуя, понятийно членя ее, аборигены называют два цвета. Зрение — «агрегат умозаключений», — указывает М. Пруст. Действительность славянина богаче действительности либерийского аборигена, ибо витиеватей, репрезентативней язык, кодифицирующий, символизирующий дополнительные пласты действительности. В некотором вполне очевидном отношении мир полнокровнее для человека, обладающего большим лексическим потенциалом (запасом языка). Идею связи языка с миропониманием языкового коллектива фиксирует акцентирующая статус языка как инструмента объективации гипотеза лингвистической относительности. Предысторией ее служат мысли В. Гумбольдта, разработавшего доктрину внутренней формы языка как выражения индивидуального мирозерцания народа, равно как и соображения Э. Дюркгейма и М. Гране о передаче категориальным строем языка условий социального бытия народов.

Гипотеза лингвистической относительности ставит в зависимость существо категориальных сечений реальности от типа языковой культуры. Как писал Е. Сепир, «реальный мир» «в значительной мере бессознательно выстроен согласно языковым привычкам определенной группы. Не существует двух таких достаточно сходных языков, о которых можно было бы сказать, что они представляют совершенно идентичную социальную группу» [5].

Языковые каркасы, навеваемые ими гипотезы существования детерминируют качество объективации мира. Язык эскимосов, располагающий различающимися до десятка оттенков белизны фигурами, предопределяет комплексную поведенческую жизнеориентацию, отличающую ее (по параметрам от ментальных до бытовых) от жизнеориентаций носителей иных языковых каркасов. На основе и в створе этого произрастает капитальная проблема понимания. Ввиду отсутствия универсальных естественных предметных кодов восприятия мира сознание носителей конкретных языков семантически дифференцировано, что порождает содержательные разрывы, разломы между трактовками, толкованиями явлений у представителей разных языковых общ-

ностей — от этнических до культурных. Мир таков, как его формирует для восприятия язык, отсюда достижение понимания — переживания другого как своей возможности — предполагает выработку общезначимых адекватных средств трансляции с языка на язык. Концептуальным рычагом в этом деле выступает аппарат математизации, формализации, научной строгой категоризации; политическим средством здесь оказывается толерантность, консенсуальность; обиходным ресурсом служат радушие, отзывчивость, откровенность, человеческая открытость. Препятствием в преодолении барьеров между языково-ориентированными типами сознаний является формальная невозможность полного устранения из них элементов уникальности, составляющая пафос ограничительного регулятива Куайна о нереализуемости радикального перевода с языка на язык.

Бессознательное. Синергетическая, принадлежащая внерефлексивной сфере, субсенсорная форма психического. Имеет два типа проявления: сверхсознание и подсознание.

Сверхсознание. Располагающийся за порогом сознательно-волевого контроля уровень психической активности человека, объемлющий феномены поисковой интуиции, творческого вдохновения, связанные с продуктивной созидательной деятельностью.

Как возникает новое в знании? При ответе на вопрос обычно апеллируют к интуиции, которая расценивается как основной генератор нового. Оснований для подобной позиции предостаточно. В самом деле, деятельность ученого в значительной мере запрограммирована. Она запрограммирована всевозможными предписаниями, императивами, регламентациями, рекомендациями, схемами типовых принципов анализа, исследовательскими программами, эвристическими инструкциями, нормами, эталонами и т. п.

Весь этот арсенал определяет и задает общезначимый «нормальный» концептуальный, методический и методологический ритм научной деятельности. Совершенно ясно, что в его рамках создается и продуцируется, так сказать, «заранее» запланированное новое. Ничего принципиально нового создано и продуцировано здесь быть не может. Отсюда обоснованность апелляций к недискурсивным «иррациональным» пластам, которые

призваны решить проблему возникновения принципиально нового. Поскольку дальше общих ссылок на интуицию в решении вопроса относительно источника новых идей в науке зачастую не шли, а задача логической реконструкции интуитивных актов (может быть, в силу своей самопротиворечивости) решена не была, проблема возникновения нового знания во многом остается неэксплицированной.

Для продвижения в решении проблемы поставим вопрос: что такое интуиция как источник нового?

В основе интуитивной деятельности всегда — дефицит информации для возможности дискурсивно-логической обработки и проработки знания.

Определяющий интуитивные акты психический мутагенез, будучи ответствен за порождение нового, осуществляется путем рекомбинации следов полученных извне впечатлений, не контролируясь «осознанным волевым усилием: на суд сознания подаются только результаты... деятельности» [6].

Лежащая в фундаменте открытия интуиция отнюдь не случайная, сверхъестественная или непостижимая мутация мысли. Во-первых, само «сверхсознание производит первичный отбор возникающих рекомбинаций и предъявляет сознанию только те из них, которым присуща известная вероятность их соответствия реальной действительности» [6]. Иначе говоря, имеющие интуитивную генеалогию идеи в самом строгом смысле слова «безумные», но не «сумасшедшие». Во-вторых, деятельность сверхсознания изначально «канализирована качеством доминирующей потребности и объемом ранее накопленных знаний» [6]. Следовательно, «час» открытия должен «пробить», новые идеи должны «носиться», «витать» в воздухе.

Общеметодологические идеи о неслучайности открытий — в силу «запрограммированности» психического мутагенеза, наличия целенаправляющих доминант в виде потребностей элиминации «горящих точек», детерминированности сверхсознания наличным запасом знаний и практического опыта — конкретизируются такими моделями.

Одна из них интерпретирует открытие как поризм: непредвиденный, незапланированный, не являющийся непосредственной

целью исследования, а потому неожиданный для исследователя результат, полученный как промежуточное следствие при решении научной задачи. Таков, например, факт открытия в математике мнимых чисел, которые, как указывает Ф. Клейн, снова и снова появлялись при вычислениях помимо и даже против воли того или другого математика, и лишь постепенно, по мере того, как обнаружилась польза от их употребления, получали все более и более широкое распространение.

Идея поризма эвристична. Она позволяет отвергнуть малопримлемый взгляд, по которому открытие — нелогичный, иррациональный акт, следствие дискурсивно непостижимого, необъяснимого наития. Действительно, «обычно рассуждают примерно так: если бы научное открытие было логическим следствием имеющегося знания, оно было бы предсказуемо и тем самым оно не смогло бы быть неожиданным. Но так как научное открытие непредсказуемо и неожиданно, то оно нелогично» [7]. Поризм опровергает подобные рассуждения: «непредвиденность» и «неожиданность» как результат неформализуемости творческой деятельности уже не могут служить аргументом в пользу нелогичности или иррациональности; «отпадают и аргументы, направленные против “логичности” научных открытий» [7].

Другая модель уточняет детали механизма рекомбинации нового из наличного знания, всего актуального опыта. Для разрешения проблемы в качестве первого шага следует противопоставить две вещи: науку и ее непосредственного творца — ученого. Необходимо исходить из того, что иногда ученый действует не так, как предписывает наука (научное сообщество). Поскольку научное мышление стандартизировано, подчинено жестким программам-образцам, что в значительной мере закрепощает деятельность научного работника, постольку отступление ученого от программ-образцов уже с чисто формальной стороны представляет предпосылку возникновения нового. С содержательной точки зрения объяснение феномена появления нового приходит с сознанием того, что реально ученый работает не в одной, а в нескольких исследовательских программах (в силу своей общеобразовательной, профессиональной и других видов полифункциональности), точки пересечения которых представляют пункты кри-

сталлизации нового. Так, развенчание теории самозарождения Л. Пастером, оказавшее заметное воздействие на прогресс биологической науки, было возможным в силу его физической подготовки, позволившей ему проводить более тщательную стерилизацию испытуемых растворов и т. д.

Таким образом, источник нового в науке согласно данной модели в том, что ученый использует в некоторой исследовательской области такие программы и принципы анализа, которые не утверждены в ней как стандартные, более конкретно — этот источник усматривается в гибридизации исследовательских программ [8].

Подсознание. Совокупность произвольных, безотчетных, неанализируемых установок, регуляторов поведенческих актов, стереотипов, влечений, побуждений, навязчивых состояний (обсессии, ананказмы), автоматических реакций, уподоблений, эмоциональных заражений, экзальтаций, сопричастий, эффектов подражания, подпороговых восприятий и т. п.

Пробегая проблемные пласты, связанные с традициями рефлексии феномена подсознания, оценим популярную ныне концепцию архетипов.

Представители вюрцбургской школы выявили, что мышление как избирательный интенциональный процесс не может быть ни выведено, ни сведено к определенным законам (ни к законам логики, ни к законам образования ассоциаций). Будучи совмещено с античной идеей *prolepses* — нерелфлексированных, несенсорных комплексов, понятие тенденциозности сознания в скором времени переросло в концепцию безобразного мышления: «Ощущение не ограничивается органами чувств — человек ощущает больше, чем могут дать ему чувства» (Блейк).

Есть объективность и субъективность, а есть омниективность от латинского *omnis* — «всякий»: у каждого своя картина мира, детерминированная в модусе «раскрепощенного человека по своим надобностям» собственной историей (человек есть то, что с ним было). Так допускаются установки, не зависящие от чувственности смыслы, значения, генерированные и норморегулированные неосознаваемым психическим — «осадками души», императивами заднего плана. Их собирательное понятие составляет стер-

жень доктрины архетипов — сверхличностных ментальных матриц, проявляющихся личностно.

Не считая наличность архетипов доказанной, перейдем к вопросу их генеалогии. В наследии такого маститого специалиста в этой области, как Юнг, обнаруживаются разногласия. В одном месте он высказывается темно, невразумительно: «Мы только воображаем, что наши души находятся в нашем обладании и управлении... в действительности... из нечеловеческого мира время от времени входит нечто неизвестное и непостижимое по своему действию, чтобы в своем ночном полете вырвать людей из сферы человеческого и принудить служить своим целям» [9]. В другом месте (лондонских психоаналитических лекциях 1935 г.), связывая опыт архетипов с мистическим опытом, он указывает на архитеконику мозга как на его индуктор. В науке это (пока!) не нашло подтверждения.

Более трезвым кажется взгляд Грофа, увязывающего происхождение бессознательного с утробным опытом и первыми мгновениями жизни (идея перинатальных матриц).

Против допущения архетипов — целостных динамических ментальных стереотипов группового опыта — явных противопоказаний нет. Очень логично, к примеру, допустить архетип «самости» — прообраз, фундаментальную форму сокровенной суверенности, самонезаместимости, выражающиеся в использовании первого лица: в юридической плоскости — держателя прав; в гносеологической плоскости — саморефлективной системы — «плавильной печи»; в экзистенциальной плоскости — субъекта выбора, ответственного за свою историю: всякое «Я» есть то, что оно есть.

Однако проблема в правомерности приписывания архетипам трансперсональности остается камнем преткновения для аналитиков. Концептуальные тематизации сюжета архетипов до сего дня успехом не увенчались. Обобщенная критика психоаналитического конструирования резюмируется следующими соображениями.

1. Не удастся внести ясность: человеческий духовный мир с обнаруживаемым в нем неосознаваемым психическим (архетипическим) — представляет ли связь с внеличным духовным

(паранормальная пси-реальность) или трансформацию собственного духовного (активация неактивированных пластов в патологии, измененных состояниях, экзальтациях, при психотропных воздействиях, использовании психоделиков, психостимуляторов, галлюциногенов и т. д.).

2. Спекулятивна идея применимости в реконструкции природы неосознаваемых духовных структур модели биогенетического закона, якобы объясняющего происхождение всякого рода комплексов (Ореста, Рустама, Эдипа, Электры). В материалах, находящихся в компетенции науки (пока!), не обнаруживается данных о воспроизведении ребенком архаичных поведенческих фигур.

3. Вызывает серьезные сомнения концепция пансексуализма применительно к толкованию существа культуры и ее феноменов, духовного мира личности, прочих объемных и сопоставимых с ними по глубине явлений. Довольно вникнуть в методологию воссоздания Фрейдом картины мира ребенка, якобы постигающего премудрости мира через призму своего *wiwimacher*'а, чтобы ощутить всю безнадежность ее убогости.

Аналогичное можно утверждать о концепции женской сексуальности и вообще женского начала. По квалификации Грофа, она «является безусловно самым слабым местом психоанализа и граничит со смехотворной глупостью. В ней недостает подлинного понимания принципа всего женского, а женщина как таковая рассматривается как кастрированный мужчина» [10].

Так как проблема, насколько психоаналитические модели объективно значимы, остается неконтролируемой, научная ценность их весьма и весьма сомнительна.

Литература

1. Здесь и далее в этом вопросе мы опираемся на идеи *В. П. Алексеева*.
2. *Грей Д.* Сочинения. — М., 1955. — С. 20.
3. *Выготский Л. С.* Мышление и речь. — М., 1996. — С. 307—308.

4. *Есенин С. А.* Собр. соч. — Т.5. — М., 1962. — С.38.
5. LANGUAGE.-1929. — V.5. — P.209.
6. *Симонов П.В.* Неосознаваемое психическое: подсознание и сверхсознание // *Природа*. — 1983. — №3. — С.26.
7. *Грязнов Б. С.* Логика. Рациональность. Творчество. — М., 1982. — С.114.
8. *Розов М. А.* Пути научных открытий // *Вопросы философии*. — 1981. — № 8.
9. Самосознание европейской культуры XX века. — М., 1991. — С. 111.
10. *Гроф С.* За пределами мозга. — М., 1992. — С.121.

Глава 2. ПОЗНАНИЕ И ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ

Проясняя объективно-логические основания (нормы, установки, регулятивы, источники) познавательной деятельности, гносеология изучает состав, динамику, концепционное наполнение образующих ее элементов и форм. На этом трудном и во всех отношениях благодарном пути гносеология достигает осмысления того, чем в принципе является познание как родовая сущность, а также понимания природы тех видов и типов структур, с которыми оно (познание) связано и которые индуцируют познавательные акты как содержательно плодотворные процессы.

Согласно такому истолкованию целей гносеологии она выступает фундаментальной наукой, использующей традиционный доказательный инструментарий наук и дающей объемное описание и объяснение фактических познавательных процедур и приемов (взятых в объективном, а не психологическом или психофизическом плане), которые ведут к знанию. Сказанное позволяет утверждать, что в самом широком, нерасчлененном смысле гносеология занята конституированием факта знания. Конституировать знание — значит продемонстрировать его возможность, вытекающую из внутренних потенций познания. Поскольку в глубинных постановках проблема конституирования знания замы-

кается на проблему предметной отягощенности сознания — ввиду его содержательной несамодостаточности, самообусловленности, — данности интеллектуальной сферы, готовые мысли гносеолог оценивает с позиций наличия в них предметных связей: насколько познавательные конструкции и реконструкции объективно значимы.

Вопрос предметных измерений (содержательности и объективности) познания (знания) — наиболее общий и принципиальный вопрос гносеологии. Гносеологу мало регистрировать протекание интеллектуальных актов, ему недостаточно различения обер- и унтертонов в спектре гносеологических высотно-мелодических параметров. Он должен иметь полную причинную картину тонов, определяемую набором частот мыследеятельностных колебаний, входящих в состав сплошного познавательного звучания. Реперной точкой, от которой он отталкивается, задавая и квалифицируя высоту звуков ладов, тоник в целом, выступает *понятие адекватности*.

Ввиду многомерности, неоднородности, внутренней располненности духовного производства, где пустопорожний домысел соседствует со строгой теорией, следует полагать водоразделы истины и заблуждения, науки и фантазии, достоверности и иллюзии. Необходимо демаркировать гносеологический демимонд от подлинного «большого света». В противном случае скепсиса в отношении солидности, обоснованности познания (знания), общей его оправданности, состоятельности не преодолеть.

Последнее понимали и те, которые всем своим творчеством, казалось, показывали обратное. Таковым, в частности, был Кант. Фундамент возможности знания составляет у него процесс упорядочения чувственных данных путем наложения на них априорных трансцендентальных форм чувственности и рассудка. Так как они разобщены, для их объединения Кант допускает посредника в виде трансцендентальной схемы времени. Окончательным же гарантом подведения многообразия *sense data* под категории, а также условием единства самих категориальных синтезов выступает высшее единство самосознания — чистая трансцендентальная апперцепция. «Коперниканский переворот» Канта, выразившийся в сведении закономерности природы и нравственной зако-

номерности к собственному законодательству сознания, не был переворотом последовательным. Остается нечто трансцендентное трансцендентальному методу в философии — потенциальная аффицирующая способность «вещи в себе» выступать автономным «провокатором» познания (своеобразный рецидив не критической метафизики). Идеиная направленность кантовой гносеологической модели — преодоление догматического материализма, выводящего знание из прямолинейной натурной фиксации внешней действительности. В противоположность этому Кант предлагает трактовать знание как дериват активной продуктивной способности субъекта самочинно конструировать правила существования объектов мира. Капитальным изъяном такого подхода, однако, остается неясность: как, собственно, конструировать эти правила. При отсутствии удовлетворительного ответа на данный вопрос Кант прибегает к допущению вмешательства в познание трансцендентного фактора. Соответственно, — так как познание у Канта связано с «вещью в себе» не содержательно, а генетически, — проблема ее освоения субъектом положительно не решается. Последнее четко фиксируется неокантианством, настаивающим на последовательном обосновании познания *ex principio interno* и расценивающим введение постулата о «вещи в себе» как шаг недозволенный.

Если многозначительная непоследовательность Канта относительно предметного статуса знания фактически и сообщала мореходность судну познания, поддерживая его на плаву в топи релятивизма и неконструктивного скепсиса, то подправляющий кантову схему неокантианский имманентный подход перекрывает черту ватерлинии; лодка тонет. Очевидно, под многими выводами своих эпигонов Кант не подписался бы. Вместе с тем некоторые существенные противоречия философии неокантианцев, оказавшихся роялистами, большими, чем король, разумеется, присущи и философии Канта, независимо от того, пытался ли он от них избавляться, впадая в непоследовательный субъективизм и релятивизм.

Центральное из этих противоречий — противоречие между гносеологией Канта и фиксируемой ею реальностью познания, свидетельствующей, вопреки убеждениям Канта, что познание не

осуществляется «сверху» путем реализации продуктивной способности воображения по а priori заданным канонам, а крепится на предметном освоении мира; оно не бессодержательно-бесплодно, а вполне объективно.

Случай Канта опровергает возможность предметного аболиционизма в гносеологии. Недопущение реального содержания в пределы и границы сознания снимает разумно устанавливаемые различия объективного и субъективного, справедливого и фиктивного; оно разрушает базовые интенции гносеологии как эвристичной дееспособной науки непсихологистского профиля. Данные обстоятельства радикализуют *проблему права* переходить от образов сознания (познания, знания) к объективной реальности и *судить о самой этой реальности*. Существуют три кардинальные линии тематизации упомянутой проблемы.

Первая линия: переход от содержания сознания к объективной реальности невозможен; судить о реальности, запечатленной в знании, через него и из него, нельзя. Такая линия есть крайний последовательный агностицизм, или всестороннее отрицание возможности познания (знания). Это искусственная позиция; в истории философии реализована не была. Внутренняя несостоятельность последовательного агностицизма обуславливается его самопротиворечивостью: кто доказывает агностицизм, тот опровергает его. Лейтмотивом здесь выступает следующее соображение. Наряду с положительными в познании имеют место отрицательные результаты: положения-запреты (принцип Паули), ограничительные формулировки (теоремы Геделя, Тарского), негативные эквиваленты законов сохранения (невозможность вечного двигателя первого и второго родов) и т. д. По аналогии с ними можно расценить тезис о невозможности познания (знания), а именно: утверждение о невозможности познания (знания) есть отрицательный результат положительной способности познавать (знать). Чтобы прийти к пониманию невозможности познания (знания), нет иного пути, как предварительно развернуть познавательные акты. Отсюда — в силу самоприменимости — доказательство невозможности познания, сопряженное с отправлением познавательных актов, подводящих к знанию (о невозможности познания), демонстрирует прямо противоположное: фактическую возмож-

ность и действительность как самого процесса познания, так и его результата — знания.

Вторая линия: от данного в сознании к объективной реальности переходить можно, через призму знания судить об объективной реальности также можно; между тем сущность подлежащих познанию фрагментов объективной реальности остается недоступной, недостижимой, несхватываемой; удел познания — скользить по поверхности вещей как они даны нам, а не в их самом по себе и для себя существовании. Это — базирующаяся на гипертрофии внутренней активности познающего интеллекта линия реального агностицизма, воплощенная в истории философии. Ее классические приверженцы и адепты — старшие (Протагор, Горгий, Гиппий, Продик, Антифонт, Критий) и младшие (Ликофрон, Алкидамант, Трасимах) софисты; киники (Антисфен, Диоген, Кратет), киренаики (Аристипп, Феодор, Гегесий, Анникерид); члены средне- (Аркесилай) и новоплатоновской (Карнеад) Академии; скептики (Пиррон, Тимон, Агриппа, Энесидем, Секст Эмпирик); Юм и юмисты; Кант и кантианцы; а также те, кто, подобно конвенционалистам (Пуанкаре, Леруа), критическим реалистам (Сантаяна), инструменталистам (Дьюи, Хук, Мид), фикционалистам (Файхингер), снимают проблему объективности знания.

Замыкая познание на сферу опыта (предметный мир дан через призму сознания), реальный агностицизм исходит из оппозиции субъективно освоенной — аутентичной действительности. До времени не входя в анализ правомерности этого фундирующего агностицизма противопоставления, в порядке самой предварительной аргументации подчеркнем следующее.

1. Исчерпывающей логической процедуры установления ответственности знания действительности, говоря строго, не существует. По этой причине агностицизм теоретически не критикуем и непроверяем. Вопрос правомерности выхода сознания (в познании) за свои пределы не умоглядный, а в конечном счете практический.

2. Условия и контуры перехода от мира «для нас» к миру «в себе» устанавливаются в границах бинокулярной модели человека

как познающего и действующего, практикующе-преобразующего существа. Познавательная реализуемость предметного мира — всего лишь цвет в красочной палитре цветов; в том, что познавательные конструкции мира — не фантазмагории, убеждает внепознавательный контакт с миром, делающий наглядным возрастание компетентности человечества в овладении им силами природы.

Третья линия: мир познаваем не только феноменально — на уровне поверхности, явлений, но и по существу; отображающее всеобщие и необходимые свойства действительности знание достоверно; фигуры мыследеятельности не пустопорожни, они предметны, содержательны, ответственны реальному бытию. Это — антипод второй линии — позиция гностицизма, разделяемая представителями как материализма, так и идеализма. (Надо сказать, что типология «гностицизм — агностицизм» не изоморфна типологии «материализм — идеализм». Признание первичности материального может сочетаться с непризнанием полной познаваемости — элементы агностицизма у Локка. Напротив, признание первичности идеального способно стимулировать, в рамках соответствующих систем, признание полной познаваемости — панлогизм Гегеля.)

Независимо от мотивов, по каким принимается, проводится и пропагандируется гностицизм, общим для его сторонников является сознание силы, могущества познающего интеллекта, безудержного в своей экспансии на поприще постижения природы вещей.

Указанное сознание — обоснованный плод множества глубоко укорененных практических убеждений относительно того, что: понятие внутренней автономности, самозамкнутости познания иллюзорно; познание — не автогенный предметно изолированный процесс, оно спроецировано на всякого рода объективности (исторические, социальные, природные); мир — не коррелят сознания, в познании сознание выходит за пределы самого себя; взятое как перспективный процесс без образов объективности (действительность и деятельность в различных модусах) познание невозможно; ориентация на предметный мир — сущностная энтелехия познания: познание бывает либо предметным, либо никаким.

Изложенное проливает дополнительный свет на существо обозначенной выше центральной для гносеологии процедуры конституирования знания. Исходя из того, что познающий субъект — не вечно блуждающий неприкаянный Агасфер, а целеустремленный, сосредоточенный на вопросах содержания искатель, цель и итог познания — знание должно быть истинным. С учетом этого в рамках конституирования знания стартовой и финишной целью гносеолога является показать не столько возможность знания, сколько возможность достоверного знания.

Проблема достоверности знания, равенства и неравенства мира мирозерцанию и миропониманию — подлинный нерв гносеологии. Оттого-то перманентная рефлексия этой проблемы — извечная тема гносеологических занятий — позволяет гносеологии осуществлять свое неповторимое призвание объективно-логической дисциплины, занимающей достойное место в ряду наук о познании.

Исследуя законы формирования объективного содержания знания (в отвлечении от индивидуально-личностной его формы, анализируемой психологией), гносеология выступает рефлексивной наукой, задачей которой является обнаружение за данностями сознания структур мыследеятельности, а за этими структурами — инспирирующих их комплексов объективной реальности. Сказанное очерчивает круг задач гносеологии, притязающей на всестороннюю проработку истоков и основоположений познавательной деятельности.

Каковы оперативные версии решения гносеологией таким образом оцениваемых капитальных ее задач? Переходя к их (версий) характеристике, отметим наличие двух взаимоисключающих традиций моделирования существа механизмов познавательного процесса и порождаемого им знания — эндогенной и экзогенной. Квалифицируем их, по возможности, тщательно.

ЭНДОГЕННАЯ, или имманентная, традиция изолируется от предметного мира; настаивает на самодостаточности сознания; объясняет происхождение знания множеством внутривидовых причин. Основным кредо имманентов, позволяющим проводить сугубый и односторонний теоретико-познавательный методологизм, является формула: «Все содержание сознания объяснимо

из него самого». В разных условиях и при разных обстоятельствах ей руководствовались поборники столь типических ветвей имманентной традиции, как нативизм и конструктивизм.

Нативизм. Представляет архаичную, давно преодоленную творческую программу, некогда имевшую статус объяснительного стереотипа, весьма устойчивого и популярного. Речь идет о концепции «врожденных идей», трактуемых как самоочевидные, заведомо истинные (гарантия чего поставляется трансцендентными самому познанию инстанциями, такими, скажем, как «бог» Декарта, intellectus infinitus Спинозы и т. д.) первопринципы, из которых путем дедукции разворачивается система потенциального знания.

Конструктивизм. Выступает широкой ассоциацией гносеологических школ, течений, направлений (от Канта и Фихте через неокантианцев, Бенеке, Шлейермахера, Шуппе, Шуберт-Зольдерна, Кауфмана, Ремке до Гуссерля и феноменологов), превозносящих теоретико-познавательный активизм и эффективизм. Мыслить, познавать означает полагать (конструировать) существующее, исходя из основоположений — правил комбинирования идеальных структур, позволяющих изучать не субстанции, а понятия вещей, их генетические (априорные) определения, закономерности перехода в рядах мыслимых объектов (функционализм Когена, Наторпа, Кассирера).

Историческое наследие, говорил В. Соловьев, есть не только дар и преимущество, но и великое испытание. С высот нашего положения позволительно утверждать, что не чуждая мистики линия прямолинейного гносеологического преформизма (нативизм) испытаний не выдержала (абстрагируясь от глубоких вопросов онтогенетики). В здравых формах своего выражения эндогенная традиция полномочно представлена на сегодняшний день лишь конструктивизмом, сильная сторона которого заключается в подчеркивании обозримости предмета познания, оказывающегося объектом опыта индивидуального или антропоисторического уровня.

ЭКЗОГЕННАЯ, или предметно ориентированная, традиция исходит из единства знания с его предметом; разрабатывает специальную технику перевода объективных данностей в познава-

тельное измерение: надстраивает процесс (и теорию) познания над предпосылочными субстанциальными (онтологическими и психологическими) допущениями о реальности. Канон и канву всех рассуждений здесь задает понимание обязательности отношения сознания к «иному» для конституирования знания: сознание различает вне себя нечто, к чему оно вместе с тем относится. И определенная сторона этого отношения есть знание — в противном случае знание было бы знанием ни о чем. Убеждение, что содержание знания суть содержание предмета (собственно, цель познания), далеко идущее и впечатляющее. Весь вопрос в том, как его провести, сделав доказательным резюме гносеологии. Учитывая, что обосновать возможность мыслить то, что не есть мысль, для экзогена бесконечно более сложно, чем для эндогена, вопросу нельзя отказать ни в серьезности, ни в остроте. Итак, по какому праву «наши представления» признаются знанием определенностей наличной действительности? В порядке концептуальной проработки проблемы в русле экзогенной традиции возникали соответствующие подходы, которые истории гносеологии известны под именем натурализма, телеологизма и панлогизма.

Натурализм. Принимая за максимум тезис «Не мы отражаем действительность — она отражается в нас» в ходе психофизиологического с ней контакта, натурализм (от Эпикура через Гассенди, Гоббса, Локка, французских материалистов до Фейербаха и вульгаризаторов теории отражения включительно) выступает оригинальным сочетанием гносеологического механоламаркизма и антропологизма. В самом деле, с одной стороны, гипертрофируется роль внешней среды в формировании знания; с другой — предпосылкой бесстрастного, зеркального ее (среды) воспроизведения объявляется строгая психофизическая детерминация: механизм воссоздания явлений через рецепторы запрограммирован на адекватность.

Расхожие клише о фотографировании, копировании реальности в каналах эмпирического и теоретического (!) созерцания, непосредственном запечатлевании воздействующих объектов — концептуальные шиболеты натурализма — дают лишь видимость объяснений. По крупному счету натурализм (антропологизм) без-

оружен перед лицом столь судьбоносных гносеологических проблем, как основания заблуждений, критерии схватывания сущностного, разграничение необходимого и сходного, внутреннего и внешнего и др.

Телеологизм. Полагает презумпцию изначальной синхронизированности субстанции и субъекта: по плану творения бытие и сознание, природа и логика действуют заодно; они заведомо резонансны. Осуществляющая взаимосогласование порядка идей и порядка вещей модель «предустановленной гармонии» как подарок, ниспосланный свыше, мистична. Введение ее в контекст рассуждений переходит границу дозволенного, сообщает некую вирулентность гносеологическим построениям.

Панлогизм. Несколько иное, но в чем-то глубоко родственное телеологическому, обоснование возможности совпадения объективного и субъективного в познании развивал Гегель. Решить проблему знания, по его мнению, значит построить особую логику, где теория бытия выступает и теорией познания. Каковы рекавиты этого проекта?

Первой категорией «Науки логики» выступает «бытие». Бытие — чистая предметность, находящаяся вне субъекта. Вторая категория Гегеля — «ничто». В ее введении заключается большой смысл. Если представить, что познание как направленный процесс движения от незнания к знанию начинает разворачиваться из какой-то точки, для нее можно зарегистрировать нулевую отметку знания. Бытие как онтологическая реальность (и потенциальный предмет знания) для этой точки будет неосвоенным, лишенным определенности «ничем». «Ничто» есть поэтому категория гносеологическая, выражающая отсутствие знания о бытии. Третьей категорией Гегеля является «становление». Было бы логичным предположить, что «становление» принадлежит к ряду категорий гносеологических: обозначает процесс возникновения знания в смысле преодоления незнания, последовательного лишения бытия неопределенности для познания, перехода от «ничто» к позитивной теории, науке, культуре в целом. Между тем у Гегеля «становление» двойственно: оно выражает как процесс становления знания о бытии (развертывание науки), так и становление самого бытия (развертывание действительности).

Основу гегелевского решения проблемы, следовательно, составляет двойственность «становления», позволяющая интегрировать в одной точке диалектику ряда идей и ряда вещей. Два эти ряда, естественно, совпадают, ибо их становление (и последующее развитие) одновременно и параллельно. Содержание остальных категорий, по сути дела уточняющих моменты «становления», также двойственно: они оттеняют нюансы становящегося бытия и познания.

Пробегая частности и детали панлогизма, который в своих предпосылках имплицитно наличествует у Аристотеля (гилеморфизм), отметим, что гегелевский ход на поверку оборачивается тривиализацией темы. Фигуры онтологии и логики, исторического и логического совпадают у Гегеля *a priori* — двойственность «становления» обеспечивает познание содержания того, что заведомо оказывается содержанием мысли.

* * *

Анализ концептуальных ходов и векторов течения ищущей гносеологической мысли специфически просветительских интересов не преследовал, самоцелью не выступал. Погружение в опыт многосложных теоретико-познавательных исканий подразумевало извлечение из него некой морали: что может и чего не может допускать практикующий гносеолог. В деле оптимизации теоретических инициатив приобщение к ретроспективе бесценно, всегда инспирирующе и духоподъемно.

Из вышерассмотренных положений для последующего анализа нам важно следующее.

1. Идея завязанности познания на исходные предпосылочные комплексы. Познающий субъект произведен от субъекта жизнедействующего. На него накладывают печать особенностистройки в естественную среду обитания — характер интеракции, межличностной коммуникации, языка (горизонты знаково-символического опыта), — иначе говоря, способы обработки людьми друг друга, обмен деятельностью. Гносеология в этой связи — изначально социально, исторически, культурно ориентирована (коннотации нативизма).

2. Идея целесообразности познавательной деятельности. Оттачиваясь в ходе родового упрочения *Homo sapiens*, она эффективна, «предрасположена» к адекватному воспроизведению действительности (коннотации натурализма, телеологизма).

3. Идея познавательного активизма. Освоение действительности протекает в формах субъективной деятельности, что порождает обоюдную и динамическую зависимость познания от реальности и реальности от познания (коннотации конструктивизма, панлогизма).

Потенциал данных идей вполне достаточен для предметного развертывания гносеологии как объективно-логической науки, занимающейся трансцендентальными механизмами познания, которые при контактах с реальностью имплицитно подразумевают знание. В подобной плоскости не исследует схожие феномены ни одна наука. Ввиду этого лишены резонанса от времени возникающие претенциозные, однако бессмысленные программы поглощения гносеологии нейрофизиологией, теорией информации, семиотикой, генетической или натурализованной эпистемологией и т. д. Гносеология — семантически своеобразна и иными науками не заменяема.

Познавательное отношение

О познавательном отношении и его образующих многократно заходила речь в гносеологической литературе, но, вероятно, еще долго нельзя будет утверждать, что уже довольно сказано об этом предмете.

СУБЪЕКТ. Как сознающий, целесообразно действующий агент субъект есть носитель преднамеренности, веления, стимулирующего, формообразующего причинения, откуда следует, что в гносеологическом плане понятие «субъект» выражает одно: широко понятый осмысленный познавательно-преобразовательный активизм и соответствующие ему наклонности.

Рассмотренный по фарватеру, субъект неоднороден, разнопланов, представляет многогранное объединение структур и образований — от индивида, социальной группы, класса, общества,

сообщества до цивилизации и человечества в целом. Субъект поэтому — не обязательно конкретное физически осязаемое, наделенное человеческой плотью лицо; в различных гносеологических контекстах вводятся разнообразные истолкования субъекта — от персонального самосознания до всеобщего духа и коллективного бессознательного (субъект в бессубъектной форме — первобытные человеческие популяции, собственные колебания толпы и т. п.). В зависимости от принимаемого в расчет среза субъективности гносеологическое наполнение «субъекта» варьируется: с каждым потенциальным срезом сопрягаются коррелятивные ему разрешающие возможности.

Естественная стратифицированность субъекта отображается совокупностью идей, выступающих его семантическими моделями. Охарактеризуем эти модели.

Антропологизм. Единственным, универсальным, высшим субъектом объявляется конкретный психофизиологический индивид, что содержательно оправдывается неприятием общих форм интеллектуального развития. Сосредоточение на человеческой натуре, «организованном теле» (Ламетри) радикально сужает горизонты теоретизации, по сути вынуждает ассоцианизм. Управляемая принципиальным законом ассоциаций — идеи зарождаются и существуют в порядке, в котором возникали вызвавшие их ощущения (оригиналы), — ментальная деятельность выступает калькой афферентного потока нервных импульсов и движений (интеро- и экстерорецепций). Анализирующей существо данных импульсов гносеологии не остается ничего иного, как заниматься комбинаторикой — проследивать соединение элементарных познавательных структур в комплексные (гносеология — ментальная механика). Не предусматривающий непсихологических, ненатурализованных описаний антропологизм как гносеологическая платформа всецело принадлежит прошлому.

Трансцендентализм. Мощная, с богатейшими ветвлениями традиция, придерживающаяся феноменологической версии субъекта как всеобщего, внеисторического, внеопытного, «чистого» сознания. Отправной пункт рассуждений — абстрактное понятие познания в его обезличенной, деперсонифицированной функции (мыследеятельностная машинерия). Трансцендентализм — ис-

художественный аналитический подход — крепится на сильных допущениях классической когнитивной философии. В кругу этих допущений — отождествляемость, воспроизводимость, прозрачность актов сознания, их реставрируемость от звеньев исходных до завершающих. Здесь вводится образ усредненного, инвариантного, самоидентичного субъекта, равноопределимого для любой пространственно-временной точки. Последнее обслуживается категориями «каждого нормально мыслящего», «каждого, обладающего разумом», «каждого, чей мозг в порядке» (Спиноза, Кант, Гуссерль) и т. д. В итоге осмысливается не реально субъективное, а некая его схема, получающая проработку в терминах интуитивно очевидного.

Подобная гносеологическая позиция, однако, может быть оспорена. (Она и оспаривалась в истории, которую мы пробегаем, подвергая оценке логические диспозиции.) Действительно, трансцендентализм типизирует субъективное. Но что такое в субъективном типическое? Как оно дано, фиксировано? Субъективность — это цель, выбор, исходная убежденность, приоритет, достоинство, уважение, оценка, смысл и бессмысленность, мир и образ мира. Это гамма, партитура человеческого, взятого во всем объеме. Что тут подлежит типизации? У всякого свои комплексы, понятия, интересы, желания, устойчивые стремления, связанные с частной жизнью. Как типизировать субъективное, когда оно неповторимо?

Прецедент введения в теорию не типического, а действительного субъекта имеется: таковы ультраинтуитионизм, операционализм и другие, однако, ведущие к развалу теории; вследствие этого оказывается невозможным задать инвариантные отношения объектов теоретического мира (тот же натуральный ряд), неподвластные субъективному произволу. По этой причине ультраинтуитионизм, операционализм и подобные им доктрины выступают метаконструкциями, не реализующимися в практике науки.

Огибая подобные рифы, трансцендентализм уповает на общезначимое содержание мысли, возвышающееся над партикулярным сознанием и наполняющее его смыслом.

Естественно возникает вопрос: как эмпирически-психологически обусловленное сознание генерирует нечто, запредельное

самой этой эмпирически-психологической сфере? — вопрос, остающийся в трансцендентализме без ответа.

Эволюционизм. Субъект в совокупности сенситивных и ментальных возможностей и реакций есть плод всей ранее протекшей всемирной истории. Исходные установки эволюционизма — генетизм, историзм, социологизм.

Генетизм. Атрибутивные человеку неэлементарные виды психической активности представляют продукт социально-исторического развития. Рецепция животных избирательна, специализирована, узкоадаптивна; рецепция человека не скована локальностью адаптационных эффектов; в рамках жизнезначимого континуума она универсальна. Акцентируя данное обстоятельство, еще Гален замечал, что одни элементы существуют для орла, другие — для рыси, третьи — для человека. Животные (по отдельности) чувствуют острее; люди же — глубже. Это «глубже» — от генетической значительности, всесторонности рода, последовательно накапливающего (воспитание), закрепляющего (обучение) и совершенствующего (практика) арсенал сенсуального освоения действительности.

Историзм. В мыслительных актах заложена требующая экспликации специфика человека как конкретно-исторического существа. Способы истолкования эмпирии, правила размещения фактуры в теоретических пространствах, приемы категоризации, языковой артикуляции явлений, желательные типажи знания детерминируются конкретными условиями жизнедеятельности познавателя.

Социологизм. Процесс и результат познания, равно как и его условия, социальные, подготовлены и проистекают из общественно-исторического опыта мыследеятельности, совокупного духовного производства. Приобщающемуся к знанию индивиду они заданы наследием, достоянием, культурой, которая в гносеологическом отношении выступает общечеловеческой абстрактной формой, фиксируемой соответствующим категориально-логическим аппаратом. По этой причине мышление протекает как интеллектуальное приобщение каждого Я к общественному знанию.

Адекватный путь интенсивной трактовки субъекта, естественно, синтезирует сильные стороны охарактеризованных подходов.

Из антропологизма удерживается идея физико-физиологической организованности субъекта (натуралистическая опосредованность духовной деятельности многоразличными предпосылками и комплексами), позволяющая реализовать единственно разумное естественно-историческое понимание познавательных феноменов (генетическая цепочка: инстинкты — лабильные рефлексy — экстраполяционное поведение на базе идеальных антиципаций). Из трансцендентализма удерживается идея надындивидуальности, имперсональности, сверхличности субъекта. Серьезные гносеологические модели в самом точном и строгом смысле, апеллируя к субъекту, берут трансцендентальный, «чистомыслительный» пласт, вынося за скобки эмпирического человека. Применительно к субъекту гносеология исключает деиксис: ее субъект персонифицирован и небиологизирован — будучи носителем общепознавательных способностей, он удовлетворяет введенному еще схоластами условию *constantia subjecti* — условию самотождественности, вневременности. Нарушение, несоблюдение этого требования упраздняет возможность гносеологии как интересубъективной, оперирующей инвариантами теории (несамодетичный субъект — гносеологический делинквент, требующий специфического, а не общезначимого описания). Из эволюционизма удерживается идея кооперативной природы всякого знания и его передачи, расширения, усовершенствования — всякого познавательного акта и его применения. Внутренний субъект (Эго) — пустая абстракция. Субъект как индивид обретает самость (самосознание), становясь личностью в ходе социализации, подключения к активу культуры.

Плодотворность синтеза указанных идей демонстрируется вопросом генезиса познающего субъекта, где есть основания говорить о подлинном триумвирате антропологического, трансцендентального и социального.

ОБЪЕКТ. В наиболее широком гносеологическом словоупотреблении под объектом как компонентом (целое, часть) объективной реальности понимается любая существующая вне и независимо от сознания данность, на которую нацелена познавательно-преобразовательная активность субъекта. Объект как проти-

востоящая и противопоставляемая субъекту реальность представлен в модусах бытия в себе, бытия для себя и бытия для другого.

Данные семантические нюансы понятия «объект» на протяжении долгого времени в гносеологии не различались; имела единая нерасчлененная теоретико-познавательная категория объекта как инертного, самодовлеющего материального явления, опознаваемого субъектом в качестве такового до и помимо его фактического (когнитивного, практического) освоения. Последнее предопределяло многочисленные казусы при попытках концептуального моделирования взаимодействия субъекта и объекта в ходе гносеологических теоретизаций — показателен опыт картезианства, окказионализма, наивного реализма, созерцательного материализма и т. п.

В начале XX века Р. Амезедер провел дистинкцию предмета как объекта для нас и самого по себе объекта, что, однако, способствовало усилению неадекватных субъективистских мотивов (Мейнонг, Brentano, Гуссерль).

Избежать подобных несообразностей позволяет выработка рефлексивной позиции в отношении гносеологической теории объекта. Объект как отличная от субъекта, живущая независимой от него жизнью самодостаточная реальность есть материя, цель и итог познания. Ведь если призвание познания состоит в демонстрации, что используемые мысли есть не только наши мысли, но и суть вещей, то без явного введения в гносеологию понятия предметности, с которой постоянно соотнобразится, соотносится знание, не обойтись. В противном случае мы лишимся источника, средства контроля познания, равно как и конкретных рамок практического преобразования раз познанного мира. Познание как тип общественно санкционированной деятельности окажется обесмысленным. По этой причине понятие объекта, противостоящего субъекту в его предметно-практической и когнитивной активности (первый и второй смыслы объекта), представляется необходимым. Но дело не сводится лишь к этому. Не удовлетворяющий конструктивным физико-физиологическим условиям вычленения, объект как единый универсум есть непроявленная для субъекта отрешенная объективность, представленная в полнейшей, дурной трансцендентности. Понимание этого сти-

мулирует введение категории объекта в смысле бытия для нас, очеловеченной онтологии, которая очерчивает горизонты наличного познавательного опыта.

Серьезный разговор о познании не может не касаться предметных оснований человеческой деятельности, протекающей в границах гуманизированной объектной среды с заданным на ней отношением воплощенности субъективного. Любые изменения характера, направленности и масштабов субъективного прямо пропорционально трансформируют соответствующие параметры объективного: чем солидней одно, тем значительней другое. Сказанное подводит к формуле: «Без субъекта нет объекта», выражающей идею зависимости реальной основы отношения субъекта к объектной среде от фактора деятельности. Констатация данного обстоятельства позволяет подчеркнуть следующее.

Внутренняя расслоенность истории привела к утверждению формационного подхода. Не входя в разбор этой доктрины, расставим иные акценты. С позиций сопоставимости объема человеческого действия с объемом собственных процессов природы допустимо различать три фазы цивилизации.

Первая — слитность человека с природой; присваивающий тип хозяйства на базе примитивного собирательного природопотребления; палеолит. Вторая — выделение человека из природы, формирование культуры как второй «искусственной» природы; производящий тип хозяйства на базе интенсивного технико-технологического природопользования и природопотребления; с неолита до современности. Третья — покорение человеком природы; проективно-конструктивный тип хозяйства на базе всесторонней гуманизации природы, формирования антропо-социотехно-натурного комплекса; современность. Предложенная классификация требует пояснения.

Прогресс человеческой истории, связанный с непрерывным преобразованием производительных сил, достижением качественно новых уровней жизни, неотделим от широкой социальной экспансии науки. Исходным пунктом этой экспансии, основанной на расширяющемся синтезе знания и производства, познания и общества, рационального предвидения и техники преобразования действительности, выступает последовательное превращение

науки в непосредственную производительную силу. Способом реализации наукой данного своего качества изначально явилась механизация, позволяющая передать машине функции прямого преобразования предмета труда.

Участие науки в модернизации технической базы производства, конечно, не сводится к замене человеческих сил природными. Его значение гораздо более масштабно. Речь идет о постепенном перерастании науки в «практическое богатство».

До определенной поры, однако, пока деятельность производителей материальных благ отличалась рутинностью, наука воздействовала лишь на вещные элементы производства. Изменению положения дел способствовало закономерное техническое обновление, приведшее к замене механизации автоматизацией, которая, освобождая человека от роли агента технологии, распространила сферу влияния науки на личные элементы производства. Отныне создание благ зависит не от живого труда, а от действующих мощностей. С этого момента устанавливается новый тип взаимосвязи науки с производством: наука становится «индустриальной», производство — «онаученным». Принципиальные последствия этого всесторонни, многозначительны.

Завершается естественно-природная эра. Начинается эра «искусственно»-технологическая.

Объективная логика прогрессирующего воспроизводства порождает совершенно специфические направления эволюции его составляющих:

- ◆ создание веществ с заранее заданными свойствами. Природопотребительская практика как средство обеспечения существования себя изживает: трудно стимулировать производительный рост увеличением потребления естественных ресурсов, которые часто либо на исходе, либо не отвечают предъявляемым требованиям. Выход — в налаживании в массовых масштабах получения материалозаменителей;
- ◆ обращение к не встречающимся в свободном, доступном виде в природе источникам энергии;
- ◆ технизация, то есть универсальное технико-технологическое опосредование деятельности. В настоящее время количество

созданных человеком технических средств уже перекрыло количество известных видов растений на Земле. Демонстративность такого рода «перекрытия» очевидна;

- ◆ вложения в человека. Дело здесь не столько в изменении структуры производства и потребления, ломке традиционных жизненных минимумов, трансформации облика населенных пунктов и т. п., сколько в общем прогрессе культуры, обеспечивающем высокую самореализацию, самоосуществление индивида.

Итак, воплотившись в социальную практику мировых масштабов, наука и техника обусловили становление нового типа рукотворной реальности. В перспективе — стратегическое изменение ситуации. Две формы объективного процесса — природа и целеполагающая деятельность человека — последовательно трансформируются в одну. Становится меньше природы, не вовлеченной в орбиту научно-технической деятельности, становится меньше научно-технической деятельности, не вовлеченной в собственные потоки, циклы и ритмы природы. Мир подходит к черте, когда предметно воплощающееся знание на деле превращает биосферу в ноосферу, в компонент человеческой автоэволюции. Процессы изменения природы человеком и аутентичные природные процессы изменения оказываются изменением антропо-социотехно-натурной целостности. Перед лицом такой онтологии противопоставление бытия в себе бытию для нас во многом обесмысливается. Поскольку важен не мир сам по себе, а проект мира, поскольку интересно не то, что существует в бытии безотносительно к человеку, а то, что требуется человеку, существующему в бытии, объектный тип рефлексии разрушается. Натуралистическая идеология природознания уступает место активистской идеологии природотворчества. Отправной точкой становится перспективность сущего, которое культивируется, конструируется.

В связи с тем, что действительность дана как объект человеческого самопроявления, на передний план выдвигаются ценностно-целевые ее качества: насколько она обеспечивает высшие цели и ценности человечества, связанные с выживанием, продлением рода. Следовательно, проективность бытия изначально коор-

динирует деятельность с ценностным сознанием: отсутствие лицензии на творение совершенного бытия ориентирует человека на кристаллизованные в адаптации, а потому поставляющие гарантии этические абсолюты, гуманистические ценности. Так истина сопрягается с ценностью, гносеология с аксиологией. Последнее обогащает новыми модуляциями звучание извечной гносеологической темы «объекта» познания.

Начало познания

Познание как творческое воспроизведение субъектом объекта в строгом смысле слова не начинается с ощущения. Учитывая, что по своим физиологическим механизмам ощущение — целостный рефлекс, отображающий не только свойства объективного мира, но и субъективные состояния (так называемые протопатические ощущения), корректнее более сбалансированное суждение. С возникающего на базе элементарной раздражимости ощущения начинается не познание, а реальное взаимодействие человека с действительностью, результатом которого могут быть самые разные вещи. Ввиду сказанного существо опыта познавательной деятельности не схватывается расхожим нерелективным клише — от живого созерцания к абстрактному мышлению и от него к практике, — претендующим на описание движения действительного познания от некоторой отправной точки. Проблема исходного пункта познания исключительно сложна.

Адекватный глубине проблемы контур рассуждений возникает в створе фундаментализации — представления изначальной и многократной опосредствованности познания различными предпосылками. Во-первых, познание фундировано предметно-вещным типом человеческой деятельности. А именно: в истоках мышления (это подтверждается и онтогенетически) имеет место сенсорный практический наглядно-действенный интеллект, сращенный с предметной активностью. Отсюда, например, столь специфическая черта древнего сознания, как дипластия, характеризующая формирование смыслов из операций с вещами, а не с символизирующими их знаками. Во-вторых, познание сообразуется с наличным запасом мыслей и вследствие этого, как ни стран-

но это звучит, попросту не имеет начала. Познание не начинается с ничего — с *tabula rasa*, то есть с ощущения. Нет никакой возможности начинать познание *ab ovo*; есть лишь возможность продолжать его, отправляясь от исходных знаний.

В-третьих, познание обусловлено языком, имплицитно семантические каркасы мира (способы членения, описания, категоризации действительности в зависимости от выразительных ресурсов). В-четвертых, будучи совокупностью интенциональных актов, познание целеориентировано, избирательно. Познание оперирует некоторым срезом предмета, представленным в ценностно окрашенном пространстве смыслов, координатами которого выступают для каждого конкретного случая специально устанавливаемые субъективно значимые значения параметров объективной реальности. Таким образом, выделение и различение объектов познания поддерживается полем преференциальных дорефлективных структур, составляющих почву мыследеятельности в теории и практике (теоретическое мыслительное отношение — дескриптивная деятельность — познавательные репродукции предметов; практическое мыслительное отношение — прескриптивная деятельность — осуществление разума в мире, «обмирщение» интеллекта).

Применительно к вопросу начала познания уместно исходить из идеи сложности композиции сознания, которую образует: а) пласт некогда сформированных структур (наличный запас знаний) и б) пласт актуально формирующихся представлений. Гносеологическая роль ингредиента (а) значительна, в особенности с позиций функционирования и развития знания. Опуская детали, она сводится к опосредствованию познавательных актов концептуальными, операциональными, эмоционально-волевыми, коммуникативными, интенциональными комплексами. Понимание этого разрушает миф о живом созерцании как отправной точке познавательных отношений. Живое созерцание — химера, пущенная в наукооборот теми, кто некритически абстрагируется от реальной объемности, многомерности архитектоники и динамики человеческих познавательных самоосуществлений.

Теоретизация проблемы начала познания на протяжении долгого времени производилась в гносеологии в тесной связи с ре-

шением проблемы предельных основоположений знания, достаточных для его обоснования. На этом пути возникали трудности, порождаемые самой природой обоснования как процедуры, нацеливающей на фиксацию очередного основания для всякого обосновывающего. С одной стороны, избавиться от этих трудностей нельзя: прекратить поиск обосновывающего основания означает реально достичь абсолютно обоснованного основания, что по понятным причинам невозможно. С другой стороны, избавиться от них необходимо, учитывая линейный, конечный, дискурсивный характер человеческого мышления.

Единственный путь преодолеть *regressus ad infinitum* состоит в обрыве обоснования на каком-то его витке. Однако это вызывает новые трудности, представление о которых можно получить, оценивая возможности прекращения поиска обосновывающего основания. Таких возможностей две.

Первая: обрыв обоснования обеспечен тем, что некоторое основание обосновывается через себя самое, а не через иное основание. Решение через самозамыкание обоснования не проходит ввиду а) тривиальности, так как ставит перед необходимостью преодолеть логический круг, который нетерпим содержательно; б) основанности на отношении самореферентности (самоприменимости), то есть чревато парадоксами, которые нетерпимы формально.

Вторая: обрыв обоснования обеспечен тем, что некоторое основание принимается как далее необоснуемое. В реальной науке проходит именно данный путь, однако многие выбраковывают его, усматривая в нем подобие рискованного метода «слепых ставок» с присущим ему субъективизмом. По этой причине, подчеркивая, так сказать, безысходность ситуации, в которой оказывается исследователь, решая рассматриваемую проблему, Г. Альберт именует ее ситуацией «трилеммы Мюнхгаузена». Между тем ситуация сама по себе лишена привкуса драматизма, так что Альберт сгущает краски. Обрыв обоснования на каком-то витке, прекращение поиска более фундаментального основания — реальность, как реальность и то, что требование «всесторонней обоснованности» оснований — утопия. На деле обрыв обоснования не означает принятия ничем не обоснованных оснований, так что

он не может моделироваться методом неквалифицированных «слепых ставок». В действительности в науке фиксируется некий уровень обоснованности, отвечающий запросам культуры, дальше которого не идут. В этом смысле основания науки — хотя и наиболее уязвимые (что демонстрирует и процесс развития науки, осуществляющийся как перманентная ревизия оснований знания), но не лишённые обоснованности элементы: они апробированы с точностью до наличного опыта.

Вернемся к гносеологии, решающей несравненно более сложную задачу. Обрывом обоснования с принятием фиксированного уровня обоснованности можно довольствоваться в конкретном знании, имеющем дело с частными вопросами. Однако этого недостаточно для теории знания, имеющей дело с общим вопросом его «предельных» оснований. Что в этом случае означает обрыв обоснования? Какую степень обоснованности здесь можно принять? Рефлексия этих и подобных им вопросов привела к разработке совершенно естественной логики исследования. Если обрыв обоснования невозможен, но нельзя обойтись и без него, то обоснование кончается там, где найдены самоочевидные начала. Их поиск, на долгие времена определивший существо гносеологических исканий, канализируется в три русла.

Первое — *эмпиризм, индуктивизм, фактуализм*, уповающие на «естественный свет опыта». Адептам этой линии свойственно толкование эмпирического (опытно-индуктивные методы познания, получаемые с их помощью факты, протоколы наблюдения, результаты экспериментов и другие факты и документы) как базиса несомненности знания; допущение прямого замыкания теоретического уровня на эмпирический.

Оценивая эту программу, укажем на следующее.

1. «Существует только данное, и только данное действительно», — утверждал один из основателей наиболее рафинированного эмпиризма — неопозитивизма М. Шлик. Однако опыт развития науки продемонстрировал обратное. Как выяснилось, не существует и не может существовать автономных от теории концептуально стерильных предложений «чистого опыта»: эмпирический материал структурируется и интерпретируется согласно

допущениям, принятым в контексте теории. Наука вследствие этого нередко оказывается в ситуации, когда одним и тем же фактам предлагается различная, подчас диаметрально противоположная концептуализация. В этом смысле невозможно истолковать науку целиком в терминах опыта, даже если включить в истолкование весь опыт.

2. Потерпела крах установка на описание чувственного опыта в терминах физиологии органов чувств. Было показано, что такое описание не отвечает столь важному критерию научности, как интересубъективность. Физикалистское описание состояний воспринимающих субъективных структур под влиянием внешних стимулов не предполагает общезначимых оснований их идентификации, так как для фиксации этих состояний не удастся задать отношения интерсенсорности. Отсюда — отсутствие алгоритмов выявления общезначимых фактов, без которых невозможна наука.

3. Оказалась несостоятельной концепция прямых дедуктивно-редуктивных отношений между теоретическим и эмпирическим уровнем. Первый не дедуцируется из второго вследствие своей творческой сущности: он возникает в ходе синтетической продуктивной деятельности, которая не имеет ничего общего с прямым непосредственным обобщением опытных данных. Теоретический уровень не редуцируется к эмпирическому уровню в силу невыводимости из опыта своей инфраструктуры — концептуальных принципов и идеализаций.

4. Не прошла пропагандируемая эмпиристами идея устранения из науки теоретических терминов (программа элиминации Т-терминов). Т-термины не могут быть вовсе устранены из науки, так как даже в случае наиболее радикальных проектов их элиминации они вводятся неявно (подразумеваются). Кроме того, идея элиминации Т-терминов, играющих описательную, объяснительную, моделирующую, систематизирующую роль, неприемлема потому, что влечет неоправданное усложнение науки, превращает ее в малоэффективную, громоздкую, искусственную конструкцию.

5. Выявление поливариантной тенденции опыта — его возможности подтверждать различные, в том числе ложные тео-

рии, — развеяло эмпиристский миф о реальности *experimentum crucis* (решающего эксперимента).

6. Не была решена проблема индукции, будучи преобразована в форму проблем вероятностной индуктивной логики, — тем самым вопрос обоснования знания в эмпиризме был вообще снят и заменен вопросом его оценки.

Второе русло — *рационализм, дедуктивизм, аксиоматизм*, уповающие на «естественный свет разума». Поборникам этой стратегии присущи признание в качестве «незыблемого» базиса знания аксиом, из которых посредством дедукции — средства трансляции истины от посылок к заключениям — достигается вся полнота знания; истолкование формализации (в широком смысле слова) как приема, который не нуждается в какой бы то ни было рефлексии.

Квалифицируя эту доктрину, отметим следующее.

1. Аксиомы как положения, не доказываемые в данных системах знания, не требуют доказательства не в силу самоочевидности, а в силу иных причин. О наиболее существенной из них говорилось выше, когда подчеркивалось, что в науке невозможно доказывать и доказать все, хотя, вероятно, к этому нужно стремиться.

В содержательных аксиоматиках аксиомами служат положения, обосновываемые вне их рамок — в исторических, генетических, диахронных и других типах исследований, «предельным» же средством обоснования таких аксиом является совокупная общественно-историческая практика. В формальных аксиоматиках аксиомами служат всегда истинные формулы, имеющие интерпретацию. Поскольку, как показал опыт развития науки, аксиомы имеют функциональный статус, обнаружилась несостоятельность учения рационалистов об их «непреложном» характере.

2. Не выдержала испытания догма о якобы абсолютно строгом характере математики:

а) источником точности и строгости математических теорий является способ их формально-аксиоматической организации,

однако он реализуется на относительно поздних этапах исследования (деятельность по организации знания). На начальных же этапах исследования деятельность математиков отмечена печатью неточности и нестрогости. Здесь математика не занимается исключительно выводами следствий из ясно заданных посылок. Как и во всякой другой науке, ученый осуществляет исследование совершенно иначе: он пользуется своей фантазией и продвигается вперед индуктивно, существенно опираясь на эвристические вспомогательные средства (Ф. Клейн);

б) многие положения, утверждения и проблемы математики неразрешимы. Наличие неразрешимых проблем вытекает (в общем случае) из теоремы Геделя о неполноте, утверждающей: во всякой непротиворечивой формальной системе S , содержащей минимум арифметики, имеется формально неразрешимое утверждение (формула) A , такое, что ни A , ни $\neg A$ не выводимы в S . Существование неразрешимых проблем допускается также теоремой Геделя об относительно неразрешимых задачах, вытекающим из нее следствием о наличии абсолютно неразрешимых задач, тезисом Сколема о невозможности системы аксиом, которая охватывает все, что хочет охватить, и др.

В 1935 году А. Черч привел пример неразрешимой массовой проблемы, а позже совместно с Дж. Россером установил неразрешимость элементарной арифметики. В 1947 году А. Марков и Э. Пост доказали неразрешимость проблемы тождества для полугрупп, которая ставилась А. Туэ в 1914 году. В 1952 году П. С. Новиков доказал неразрешимость проблемы тождества групп, поставленной в 1912 году М. Деком. Он же доказал неразрешимость проблемы изоморфизма (в теории групп). В 1958 году А. Марков показал неразрешимость проблемы гомеоморфии полиэдров. В 1970 году Ю. Матиясевич доказал неразрешимость десятой проблемы Гильберта.

Неразрешимость бывает двух видов: неразрешимость утверждений — следствие теоремы Геделя о неполноте — и неразрешимость алгоритмическая (десятая проблема Гильберта). Попытки уточнить понятие алгоритма (теории лямбда-конверсии Черча, рекурсивных функций Клини, финитных комбинаторных процессов Поста и ряд других теорий) привели к общему

выводу о невозможности алгоритма, решающего проблему разрешимости;

в) в математику входит множество имплицитных представлений, не поддающихся дедуктивизации и формализации. Сюда относятся оценка и выбор конкретных аксиом, использование тех или других приемов, законов, операторов, понятий и т. п.;

г) в математике распространены непредикативные определения, способные индуцировать антиномии.

3. Говоря о позитивных возможностях формализации, следует подчеркнуть релевантность ограничительных результатов Геделя, а также ставшей традиционной после введения ее Гильбертом практики метаматематического анализа формализующей процедуры.

Третье русло — *интуитивизм, априоризм*, уповающие на озарение. Как известно, интуитивизм поляризован. На одном полюсе — откровенные иррационалисты типа С. Франка, которые обосновывают факт знания допущением мистической «самовыразимости» бытия для субъекта. На другом полюсе — мыслители, примыкающие к рационализму, которые, вводя некий трансцендентный познанию фактор, обосновывают возможность познания его действием: каким-то образом он актуализирует предзаложенное в субъекте знание в систему науки.

Присущий интуитивизму значительный элемент фидеизма делает неприемлемой предлагаемую им программу обоснования знания.

Избегая многословия на фоне исторических перипетий поиска непосредственного, сознательно не обосновываемого начала познания, согласимся, что не существует абсолютного, предельного, незыблемого, непроблематизируемого базиса знания, о котором мечтали и который допускали эмпиризм, рационализм и интуитивизм. Не существует такой логической, фактической, интуитивной структуры, которая была бы достаточной для обоснования реального знания.

Реальное знание не возникает вследствие прямой (индуктивной) генерализации опытных данных. В результате творческих процедур знание формируется из знания. Для его создания важно наличие исходного (предпосылочного) интеллектуального слоя,

инспирирующего поиск и поставляющего узлы и детали возводимых концептуальных конструкций. Придавая этому тезису максимально широкое толкование и проецируя его на некий отправной пункт познания, возможно прийти к следующему пониманию вопроса генезиса эпистемологических форм.

Для становления полноценных (нефеноменологических, неспекулятивных) единиц познания одинаково важны и эмпирия и теория. Эмпирия замыкает умственные построения на материал, делает их содержательными, осмысленными. Теория придает им логико-рациональный характер, сообщает номологичность, универсальность. Порождающая структура знания, следовательно, не эмпирия и теория порознь, а специфическое синкретическое образование в виде тривиальной теории и примитивной эмпирии. Выбор данных прилагательных продиктован необходимостью передать зачаточный, элементарный тип оснащения деятельности, в теоретической плоскости способной на незатейливые концептуализации в согласии со здравым смыслом, а в эмпирической — на неспециализированные воздействия (операции) на естественные предметы.

Сказанное без всяких условностей и оговорок, уверений в относительности и неоднозначности трактовок утверждаемого, столь характерных для эмпирическо-номиналистических и рационалистическо-реалистических версий философии науки, позволяет принять следующую схему развертывания познавательных форм: I. Синкретическая ступень — примитивные, разрозненные истолкования-образы примитивных, разрозненных данных наблюдений, фактов. II. Более или менее проработанные модели явлений. III. Deskриптивные (феноменологические) теории. IV. Частные теории, базирующиеся на частных теоретических схемах. V. Фундаментальные теории, основывающиеся на фундаментальных теоретических схемах.

Ступень 1 — квазитеоретическая. Уровень интеллекта здесь соответствует обыденно-практической стадии своего функционирования. По мере выхода из эмбрионального состояния познание удаляется от поверхности; изучение связей и отношений предметов, представленных в повседневной практике, оно начинает переводить во внутренний план, оперируя не с натурными фор-

мами, а с их аналогами — особыми абстрактными объектами, идеальными конструктами. С этого момента отсчитывается фаза собственно теоретической мысли — ступени II — V. Она и будет выступать темой дальнейшего обсуждения.

Принимая во внимание, что знание есть симбиоз формализма и интерпретации, рассмотрим цепочки научного прогресса, начиная со стадии языкового каркаса (терминология, лексика), через поиск интерпретаций, введение идеализации, оформление концептуальных пространств знания до интенсивной теоретизации и трансляции знания в культуру.

ЯЗЫКОВОЙ КАРКАС. Изменение знания неотделимо от сдвигов в артикуляции — языке, в котором фиксируется знание как коммуникационная и коммутационная сущность. Научное творчество есть не в последнюю очередь словотворчество: обновление знания протекает как обновление языка. «Трудно поверить, — подмечает Пуанкаре, — какую огромную экономию мысли может осуществить одно хорошо подобранное слово. Часто достаточно изобрести новое слово — и это слово становится творцом. Факт приобретает свое значение лишь с того дня, когда более проницательный мыслитель подметит сходство, которое он извлечет на свет и символически обозначит тем или иным термином». Таковы инновации Лейбница, Галуа, Гамильтона, Кантора, Гильберта и других ученых, обобщение опыта которых позволяет вывести закон «новые сущности — новые имена», характеризующий прогресс науки с точки зрения динамики выразительных средств мысли.

Скрупулезное изучение лингвистических аспектов деятельности в науке показало, что теоретический синтаксис обладает рядом черт, держащих условия внутреннего прогресса знания. Этими чертами являются полиморфизм, инверсность, неполнота.

Полиморфизм. Понятие полиморфности указывает на то, что семантические ресурсы научных понятий, включенных в заданную систему знания, полностью никогда ею не исчерпываются; имеется возможность такого расширения понятийной сферы, обусловленная наличием резерва, «свободного пробега» понятий, которая образовывала бы новый семантический потенциал, а следовательно, приводила к утверждению новых систем знания.

Рост знания связан с открытием новой «горизонтности» исходных понятий, обнажением неведомых денотативных слоев, образованием беспрецедентных комбинаций, нахождением таких взаимопереходов и связей, которые на начальной стадии присутствовали в виртуальной форме и, во всяком случае, не могли быть предположены.

Свойства самого научного языка позволяют преодолевать ту черту научного мышления, которая именуется строгой дедуктивностью и которая связана с четкой фиксацией и формально-логической организацией понятийного аппарата, тормозящей процессы расширения знания. С этих позиций рост знания может интерпретироваться как снятие формальных требований однозначности научного языка. Чем выше формальная организованность языка теории, тем большая у него однозначность, но тем меньше у него способность к экспансии — к возможности быть нетривиально саморасширенным, привлеченным к описанию дополнительного круга явлений. Напротив, чем больше семантических степеней свободы у языка, чем больше его эвристическая экспансивность, тем ниже уровень его формальной организации.

Таким образом, предпосылку роста знания составляет объективно присущее науке противоречие однозначности и полиморфности. Научное мышление, естественно, должно быть достаточно логичным, то есть оно должно базироваться на дедуктивной логике, однако, чтобы не быть тавтологичным, оно должно строиться так, чтобы допускались нарушения в строгой логике системы постулатов или в правилах вывода, которые обеспечивали бы развертывание недемонстративных способов умозаключений (форм мышления). Уточняя мысль, подчеркнем, что правила вывода во всяком логически корректном мышлении нарушаться не могут — в противном случае наука предстала бы собранием паралогизмов. В данном случае, когда говорится о нарушениях в строгой логике системы постулатов или правилах вывода, подразумевается самая отдаленная предпосылка прогресса знания, заключающаяся в принципиальной возможности научных понятий менять содержание, что позволяет преодолевать жесткий логически однозначный строй наличного знания, обуславливая в нем семантические сдвиги.

Следовательно, указывая на трансформационную способность понятий, следует учитывать факт развития знания с точки зрения объективной мобильности семантического потенциала науки, возможной лишь по причине существования полиморфизма, обеспечивающего введение дополнительной информации (через изменение содержания понятий) в традиционный концептуальный фонд.

Инверсность. Инверсность научных объектов (идей, принципов, предметов) есть их познавательная полифункциональность, взаимооборачиваемость, заместимость, — другими словами, способность выступать в виде «собственных» в качественно различных и даже гносеологически несопоставимых системах знания (эпистемологических контекстах). Включение инверсного объекта в фарватер некоей системы знания является предпосылкой ее внутреннего прогресса. Феномен инверсности основан на осуществляющейся в научном познании переинтерпретации традиционного для определенного замкнутого эпистемологического контекста семантического и операционального статуса объектов, которая сопровождается установлением новых ассоциативных связей, трансплантирующих эти объекты в непривычные эпистемологические условия, что и обуславливает прогрессивные сдвиги в проблемном и концептуальном поле знания.

Иллюстрируем нашу мысль, выявив некоторые характерные для обсуждаемого явления правила, на конкретных ситуациях истории науки. Остановимся в этой связи на показательной истории становления принципа наименьшего действия в физике.

Существовал выдвинутый еще Аристотелем сугубо телеологический принцип, будто все в природе благодаря провидению творца осуществляется с минимальной затратой действия. В 1744 году Мопертюи инкорпорирует этот принцип из метафизики, привлекая его для объяснения оптических и механических явлений. Через некоторое время он обобщает этот принцип на всякое движение и говорит об общем принципе наименьшего действия в природе, утверждающем минимальность количества действия. Затем вводятся законы рычага и удара упругих тел.

Мопертюи нашел применение этого принципа к конечным изменениям скоростей. Впоследствии Эйлер обобщает его и на

непрерывные движения, а также в отличие от Мопертюи связывает его с законом живых сил: сумма всех живых сил в теле — наименьшая. Лагранж распространяет принцип Эйлера для материальной точки на случай произвольной системы точек и применяет его к динамике системы. В итоге Якоби именуется принцип наименьшего действия «матерью аналитической механики».

Какова логика развития знания в данном случае? На первой стадии существует идея, не имеющая прямого научного смысла. На второй стадии осуществляется инкорпорация этой идеи в контекст конкретного знания, что позволяет наделить ее реальным внутринаучным содержанием (объяснение оптических и механических явлений, вывод законов рычага, удара упругих тел). Чаще всего содержание это довольно бедно; имеется значительный атавистический элемент первоначального неспецифического (в зависимости от определенности «донорной» области) содержания.

Так, Мопертюи обосновывал физическое применение этого принципа тем, что он «оставляет мир в постоянной потребности (явно не физически продиктованной — В. И.) в могуществе творца и является необходимым следствием из наиболее мудрого употребления этого могущества». На третьей стадии происходит изменение эмпирического поля действия принципа (новации Эйлера) при сохранении и относительной неизменности его общетеоретического истолкования (упреки Якоби в адрес Эйлера, Даламбера и других ученых за некую метафизическую оценку этого принципа). На четвертой стадии завершается наполнение первоначально чужеродного данной науке принципа внутринаучным содержанием и реализуется отказ от не связанной с определенностью науки первичной семантики.

С точки зрения семантической, поскольку наиболее очевидными инверсными объектами являются единицы языка — термины, понятия, развитие науки базируется на процессе перманентной инкорпорации терминов и понятий из сопредельных языковых сфер. Последнее возможно в силу паронимии, или употребляемости слов обыденного языка (всякий несобственный язык некоторой системы знания является относительно ее собственно-го языка обыденным) со строго фиксированными значениями,

становящимися внутринаучными. В этом отношении характерна, скажем, история появления в физике термина «кварк».

А именно, Гелл-Манн — исследователь вопроса комплексной структуры адронов — по типу криков чашек назвал их (адронов) предполагаемые составные частицы кварками. С позиций физики, да и с позиций здравого смысла используемая Гелл-Манном аналогия нерациональна. (Может быть, несколько удачнее поэтому термин Цвейга «тузы», выглядящий действительно более обоснованным ввиду прямолинейной ассоциируемости с «тузами» некоего фундаментального начала). Итак, мотив, почему в теорию элементарных частиц введено понятие кварка, понятен — для проведения идеи комплексной структуры адронов. Однако далее, при разработке теории образования адронов из кварков столкнулись с трудностями. Суть этих трудностей, не вдаваясь в детали, заключалась в том, что требовалось либо нарушить принцип Паули и разрешить двум одинаковым кваркам занимать, вопреки принципу Паули, одно и то же состояние, ввести так называемую парастатистику, либо наделить эти кварки каким-то новым качеством, по которому эти частицы могли бы различаться и таким образом реализовывать структуры, не входя в противоречие с принципом Паули. Победил второй путь как оптимальный. Но в ходе его реализации кварки пришлось наделить примечательными свойствами: в физике элементарных частиц возникли представления о «цвете», «запахе», «очарованье», «шарме» кварков. Вместе с тем кварк — сущность ненаблюдаемая. Спрашивается: как может ненаблюдаемая сущность обладать «весомыми, грубыми, зримыми» свойствами? Введение в теорию подобных представлений показательно. Оставляя физическую сторону дела физикам и предоставляя им разбираться в вопросах справедливости приписывания элементарным частицам — весьма плотским сущностям — одухотворенных субстанций «шарма» и «очарованья», отметим, что с гносеологической точки зрения ситуация сама по себе не является уникальной, свидетельствующей о каком-то лирическом перерождении физики. Эпистемологически ситуация эта выступает лишним подтверждением того, впрочем, очевидного тезиса, что развитие науки реализуется через развитие ее языка. Причудливые «цвет», «запах», «очарова-

нью», «шарм», равно как и глюоны — «склеивающие силы», требуемые для объединения кварков в адроны, сами кварки и многое другое — все это является воплощением процесса становления научного языка, его лексики, терминологического состава, за которыми, естественно, — семантическое поле теории, содержание научного знания.

При классификации этих процессов стоит сказать, что введение инверсных понятий (идей, предметов) осуществляется следующим образом.

- ◆ Оно может иметь источником сопредельные системы знания (понятие «напряжение» ввел в теорию строительства Павье, заимствуя его из теории электричества; в математическую теорию множества Кантор ввел «физическое» понятие мощности).
- ◆ Оно может осуществляться на предельно «аллегорической», сугубо традукционной основе (введение кварка).
- ◆ Оно может проходить как использование «традиционного» объекта или понятия, но с существенной переинтерпретацией его содержательного и функционального статуса. В данном случае можно сослаться на пример атомизма. Концепция античного атомизма, будучи развита в фарватере той культуры, согласовывалась с ее познавательными установками элементаризма: при попытке объяснить мироздание в соответствии с требованиями рациональности предлагалось многое выводить из немногочисленного, ограниченного числа оснований. В этом — своеобразное сочетание как принципа простоты, так и стремления провести идеи онтологического и теоретико-методологического монизма. Именно под этим углом зрения следует оценивать концепции «воды», «апейрона», «огня», «четырёх стихий» как первооснов сущего. Данным интенциям отвечает и концепция атомизма. Ни Левкипп, ни Демокрит не располагали научным инструментарием, дабы подтвердить, что мир атомарен; они не могли сослаться на какую-либо процедуру, обосновывающую атомизм. Античная концепция атомизма в силу этого — натурфилософская,

оформленная типично умозрительным, оторванным от научного стиля путем. Только так следует расценивать (поскольку теперь-то мы знаем «верные» ответы) не идущие к делу элементы атомизма типа утверждений, будто атомы имеют крючки и т. п. Вместе с тем концепция атомизма оказалась живучей; точнее, не концепция атомизма, а концепция элементаризма, которую она олицетворяла и которой действительно нельзя отказать в эвристичности. Ей наука в конечном счете обязана возникновением подлинного атомизма, под которым понимается физическая доктрина, возникшая на рубеже XIX—XX столетий вследствие многосложных усилий специалистов, разработавших научно обоснованную, опирающуюся не на умозрительные, а на точные процедуры концепцию мироздания. Таким образом, общая комбинаторская идея, в русле которой формировался атомизм (идея составляемости сложного из однородного простого, многого из единого), пройдя через века, оказала несомненное, поразительное по силе влияние на точную науку, воскресила атомистическую картину мира в лице строго обоснованного современного учения.

Подлинный прогресс науки в данном случае усматривается в изменении содержания инверсного понятия «атом», в семантической эволюции, какую прошел «атом Демокрита» до «современного атома».

С точки зрения самого широкого подхода к оценке свойства инверсности прогресс науки моделируется как процесс 1) допущения или заимствования «работающих абстракций»; 2) уточнения их смыслов и значений; 3) окончательной элиминации «метафоричной» основы и наделения абстракций позитивным специальным содержанием. Являясь предпосылкой прогресса науки, подобно полиморфизму, инверсность обеспечивает условия перестройки понятийного фонда знания. Если полиморфизм обуславливает свойство объективной мобильности семантических ресурсов наличных систем знания, то инверсность конкретизирует способ актуализации этого свойства. Элементы знания мобильны в том числе и потому, что представляют сплав действительности и

возможности. Действительность — актуальная представленность, семантическая выраженность объекта науки в наличных системах знания. Возможность — множество потенциальных представлений, семантических выражений, связанных с грядущим вовлечением объекта науки (благодаря присущей ему инверсности) в очередные системы знания. С этих позиций основа возможности прогресса науки состоит в виртуальной неограниченности, многоликости объектов науки, отсутствии монополии на их «предпочтительное» использование в границах какой-то наперед заданной, наделяемой чертами «фундаментальности» концептуальной конструкции.

Неполнота. Неполнота, или объективное отсутствие полноты, представляется чрезвычайно многозначным фактором, который, отвлекаясь от прямого формально-логического словоупотребления, применительно к проблемам развития знания обозначает следующее.

В содержательном истолковании неполнота выглядит как отсутствие исчерпывающей информации об изучаемой действительности, что составляет объективную предпосылку прогресса науки, поскольку в противном случае науке некуда и не для чего было бы прогрессировать. Фактор объективной неполноты теорий, следовательно, предопределяет прогресс в науке, стимулируя субъективное стремление добиваться их полноты, которое выражается тенденцией достигать гносеологически желательного исчерпывающего описания, формулировать более мощные теории, дающие большую информацию о действительности. В более формальном истолковании неполнота сводится к отсутствию абсолютной замкнутости, невозможности не апеллировать в кругу данных систем знания к побочным соображениям (допущениям), не включенным в их рамки. Идеал максимально полной (замкнутой) теории недостижим, что вытекает из аргументов общефилософского, методологического, а также логико-математического порядка.

Совершенно ясно, что процесс расширения теории (для превращения во «внутренние» события возможно большей области событий) не является беспредельным: достаточно радикальная инновация делает теорию в конце концов гетерогенной, противоречивой. Вместе с тем факт формальной неполноты теорий

является предпосылкой их прогресса, поскольку дает возможность присоединять дополнительные допущения (предложения), иные, чем принятые, принципы, постулаты и аксиомы и получать, таким образом, новые теории.

Конкретизируя процессы развития знания, обуславливаемые неполнотой, следует указать на универсализацию, интеграцию и унификацию.

Универсализация. Ж. Дьедонне, говоря о прогрессе математики, подчеркивает, что «подлинный прогресс большей частью обуславливается углублением понимания изучаемых явлений, происходящих обычно за счет включения их в более широкие рамки». Последнее, как показал опыт исследований, справедливо не только для математики, но верно и в общем случае, так что может быть экстраполировано на науку в целом. Нам важно зафиксировать два момента: прогресс науки состоит в углублении понимания и углубление понимания осуществляется путем включения предыдущего знания в «более широкие рамки». Что значит «углубление понимания»? Для ответа обратимся к Л. И. Мандельштаму, говорящему о двух степенях понимания. Первая — когда вы изучили какой-нибудь вопрос и как будто знаете все, что нужно, но вы еще не можете самостоятельно ответить на новый вопрос, относящийся к изучаемой области; вторая же — когда появляется общая картина, ясное осознание всех связей.

Со второй степенью понимания и следует связывать прогресс науки. Существенным является то, что эта степень понимания возникает на базе более глубокого и адекватного, сравнительно с первой степенью понимания, знания, что в итоге позволяет снимать появляющиеся относительно данной предметной области вопросы. Скажем, прогресс в разработке механики в связи с проблемой ультрафиолетовой катастрофы состоял в углублении общей картины природы атомных явлений, физической реальности в целом.

По мнению Дирака, это углубление состояло в пересмотре классических, а также полуклассических положений: а) принципа непрерывности физического действия и энергии (введение квантового постулата); б) модели атома Бора, понятия электронных орбит (введение понятия стационарного состояния); в) понятия

динамической переменной (введение новых математических объектов, отвечающих «некоммутативности умножения»); г) динамической причинности (обоснование объективности статистических законов); д) концепции коммутруемости физических характеристик объекта (введение принципов дополнительности, неопределенности); е) понятия состояния, задаваемого точкой фазового пространства системы (выражение состояния вектором в бесконечномерном гильбертовом пространстве). В совокупности это привело к возникновению квантовой механики, связанному с ней более глубокому знанию физической реальности, природы материи как таковой. Последнее обусловило не только разрешение кризиса в теории черного тела, но на основе ясного понимания сущности изучаемого предмета (идея квантования физического действия, понятие дискретности процесса взаимодействия излучения с веществом и других понятий и явлений) определило общий прогресс физики.

Далее разьясим, что означает тезис об углублении понимания за счет включения предыдущего знания в «более широкие рамки». В развитии знания обнаружена закономерность: то, что в предшествующей теории (T_1) выступало в виде более или менее случайной фиксации предмета на эмпирическом уровне, в последующей родственной теории (T_2) выступает в виде необходимо выводимого следствия на теоретическом уровне (феномен «красного смещения» фиксируется в рамках СТО, однако адекватного понимания, почему он имеет место, удается достигнуть в ОТО). Следовательно, с содержательной точки зрения «более широкие рамки» означают не что иное, как большую степень развитости T_2 , ее глубину, которая является результатом семантического уточнения предметной области T_1 , что и позволяет теоретически предсказывать, выводить в T_2 эмпирически фиксируемый, но теоретически не до конца понимаемый в T_1 факт. С формальной точки зрения «более широкие рамки» означают наличие новой теории, из которой предшествующая выводится в качестве предельного случая.

Интеграция. Выражением объективной тенденции преодоления неполноты выступает интеграция, которая наряду с дифференциацией является мощным инструментом как развития науки,

так и наукообразования. Возникновение наук осуществляется в результате их познавательного самоопределения: из некоего первичного знания, исторически «предельным» выражением которого является нерасчлененное архаичное протознание, благодаря дифференциации и интеграции обособливается специальный комплекс вопросов (предмет), требующий специального методического изучения, что и дает начало новой производной науке. Показателен в этом отношении пример так называемых синтетических наук, возникающих ввиду необходимости описания известного предмета средствами не одной, а многих систем знания (научно обоснованное описание биосферы). В результате интеграционных процессов достигается синтетическое объединение ранее не связанных разделов науки, что приводит к углублению представлений природных явлений (электродинамика Максвелла, объединив множество эмпирических законов, накопленных в самостоятельных обособленных учениях об электричестве, магнетизме и оптике, углубила и оптимизировала физическое знание).

Унификация. Один из стимулов развития науки составляет тенденция, выражаемая лейбницеvским требованием «мини-макса», утверждающим гносеологическую желательность теоретического выражения максимального числа изучаемых сущностей через минимальное число независимых допущений.

В заключение отметим: неполнота, отрицающая возможность исчерпывающей информации, характеризует содержательный аспект прогресса знания, связанный с необходимостью перехода от менее фундаментальных — в смысле широты и глубины — представлений ко все более и более фундаментальным.

Интерпретация. Это установление значений, истолкование терминов теоретического языка, а также формирование условий для их понимания. Последнее осуществляется на основе предикации, или приписывания объектам мысли таких свойств, которые придают им содержательное значение, наделяют денотатом. Задача интерпретации — поставить в соответствие абстрактным понятиям конкретные объекты, формальные и математические операции идентифицировать с реальными прообразами. Интерпретация разделяется на естественную, эмпирическую и семантическую.

Естественная интерпретация заключается в интуитивном представлении объектов, фигурирующих в теоретическом языке, связана с конструированием наглядных образов («точка» — что не имеет частей, «поле» — среда, проводящая электромагнитные волны). Аппарат естественной интерпретации, сущность которой сводится к обеспечению чувственно-наглядной созерцаемости теоретических объектов, весьма ограничен, так как сталкивается с отсутствием аналогий в случае введения нетривиальных теоретических объектов («мнимое число», «тензор»).

Эмпирическая интерпретация обеспечивает наблюдаемость предсказываемых теорией ситуаций (вывод эмпирически осуществимых следствий), верифицируемость теории (оправдание через опытную апробацию следствий из основных посылок). На этих двух моментах по большей части и основывается предпочтительность эмпирической интерпретации перед другими ее видами для научных теорий: теоретические положения для проверки должны быть в конце концов реализованы в сфере материальной деятельности, которая представляет собой оперирование с эмпирическими объектами. Особая роль эмпирической интерпретации выявляется в ситуации методологической рефлексии теории, а именно: невозможность эффективного осуществления эмпирической интерпретации базисных утверждений зачастую оказывается равнозначной их фальсификации (ситуация в квантовой механике при попытке использовать такие абстракции, как «траектория электрона», «орбита элементарной частицы»).

Семантическая интерпретация представляет форму отображения одной абстрактной области (теории) на предметную область другой, выступающей в виде модели. Модель — совокупность конструкторов, в оперировании которыми можно решить, насколько положения абстрактной теории выполнимы. Открытие неинтерпретированного исчисления не соответствует открытию знания. О таком открытии речь может идти в случае наделения формализма семантической интерпретацией. Чтобы показать это, обратимся к истории создания неевклидовой геометрии.

Идея неевклидовой геометрии возникла в связи с тем, что постулат параллельности, принятый в «Началах», выглядел не столь очевидно, как другие евклидовские постулаты. Для того

чтобы избавиться от него, пятый постулат вначале исключали из множества других постулатов, пытаясь доказывать положения геометрии без его помощи. Тщательный анализ ситуации, однако, показал, что пятый постулат необходим: оставались утверждения, недоказуемые без обращения к нему. Тогда возникла идея «доказать» пятый постулат, то есть вывести его в качестве теоремы. Эта линия, идущая от Птолемея и Прокла, также не увенчалась успехом. Наконец, к XIX столетию крах многочисленных усилий вывести пятый постулат из других оснований евклидовой геометрии привел к обоснованному заключению: доказательство пятого постулата неосуществимо, он — независимое основоположение теории.

Осознание этого определило искания Лобачевского. Отталкиваясь от факта независимости пятого постулата, Лобачевский вывел следствия из допущения, противоположного евклидовому постулату, и заметил, что подобное допущение не влечет противоречия.

Совершив, таким образом, открытие, Лобачевский, тем не менее, не мог доказать непротиворечивости гиперболической геометрии, так как не мог найти ей подходящей интерпретации. Отсутствие последней, по существу, оставляло открытым вопрос о ее непротиворечивости (истинности). Проведение семантической интерпретации формальной системы означает нахождение такой области объектов, отношения между которыми могут ею описываться. Если такая область объектов обнаруживается и существует, система является правильной, непротиворечивой; если же такой области не существует и не может существовать, система неправильна, противоречива. Содержательная интерпретация, а вместе с ней доказательство непротиворечивости гиперболической геометрии были осуществлены в результате достижений Бельтрами, Клейна, Пуанкаре, в особенности тогда, когда Клейну удалось найти евклидову модель для неевклидовых геометрий.

Доказательство непротиворечивости теорий посредством нахождения ее интерпретации в терминах другой теории, истинность которой выявлена, является общим местом. Следует заметить, что в науке нередки ситуации, когда в отсутствие интерпретации в достаточной мере неясно, знанием о чем является полученное «формальное знание».

Идеализации. Идеализация является видом абстракции, выступающей специфической формой познания, которая предполагает мысленную реконструкцию предмета посредством отвлечения от некоторых его свойств или пополнения их. Будучи обобщенными образами, абстракции выполняются на системе моделей. Если таких систем нет, абстракции семантически пусты. Непустые, содержательные абстракции подразделяются на две группы. Одни выполняются на материальных моделях, их именуют материальными. Другие реализуются на моделях идеальных, их называют идеальными. Последние фиксируют непосредственно не существующие в действительности, но имеющие в ней некие аналоги предметные признаки. Данный этап абстракций, собственно, образует множество идеализаций; они вводят в мысль идеальные элементы, через творческие определения наделяют их ментальным существованием.

Способствуя исследованию, моделированию поведения идеальных объектов, идеализации расширяют разрешающие возможности интеллекта, позволяют теоретизировать, строить отвлеченные схемы, концептуализации реальности.

Присутствие в познании идеализаций служит показателем развитости отраслей знания, соответствует теоретической стадии функционирования мысли. Поскольку теория есть набор идеализаций, а с введением идеализаций неизбежно выделение лишь некоторых (основных, решающих) черт и факторов с игнорированием остального, входящего в состав действительного целого, возникает серьезный вопрос о степени правомерности идеализации: каковы пределы, границы допустимого идеализирования признаков в надежде получать адекватные результаты? Вопрос этот не имеет, понятно, универсального, верного на все случаи жизни ответа. Однако рефлексивная его проработка способствует наращиванию методологического потенциала знания.

Оказывается, что в определенных моментах идеализации могут вступать в острый конфликт с реальностью, особенно когда это относится к фундаментальным допущениям теорий. Скажем, в недавнем прошлом наша социальная теория оперировала, казалось бы, самоочевидной идеализацией всемерной конструируемости действительности на плановой основе. Сейчас же ясно:

допущение, будто можно строить общество по теории, — из ряда фантомных. Возможно проектировать производство вещности (объектов, продукции), а не человеческих состояний: их становление в принципе не планируемо. Отсюда (по крайней мере, в настоящем) бессмысленно и вредно интенсифицировать рычаги центрального регулирования (тотальный план); акценты правильнее переносить на интегральный эффект самоорганизации целесообразно и свободно действующих локальных социальных (человеческих) формирований.

За этим — новая сетка допущений, скрывающая целую исследовательскую и политическую программу. Между тем и она не абсолютна: при катастрофическом дефиците ресурсов, в условиях падения темпов роста, централизованно регулируемый способ жизни может реанимироваться.

В качестве резюме из сказанного следуют три вывода:

1) ответ о границах и пределах идеализаций даст опыт; лишь практическое опробование абстрактных конструкций, сопоставление их с фактическими данными позволяет судить о законности или незаконности идеализации;

2) интерпретация места и роли идеализации в отображении действительности производится за счет фиксации гносеологической направленности конкретных познавательных актов, в структуре которых фигурируют идеализации;

3) идеализации, релевантные при одних постановках, некорректны при постановках других; трансформация познавательных ситуаций видоизменяет исследовательский интерес (что в некоторой предметной системе считать принципиальным), и, следовательно, вопрос о принятии идеализации решается контекстуально.

С целью иллюстрации данных регулятивных тезисов замкнем анализ на материал, для чего оценим теоретические возможности моделирования исторического процесса.

Одна линия рассуждений как основное, существенное полагает экономический фактор, который детерминирует социальный процесс в отвлечении от политических, властных и прочих параметров. Правомерно ли такое отвлечение? В известном смысле — безусловно, ориентируясь преимущественно на динамику запад-

ных обществ от рабовладения до капитализма. Если же расширять предметное поле, вводить в круг рассмотрения иные исторические пласты, потребуются принять в расчет другие факторы, так что обозначенная идеализированная модель исторического развития окажется недостаточной. Последнее подчеркивали адепты новой линии рассуждений, которые, дискутируя с поборниками первой линии и опираясь на опыт социальных деспотий, считали недопустимым игнорирование в модели истории властно-политической тематики. В русле проведения этой позиции легализуется существенно отличная от охарактеризованной выше фундаментальная идеализация, дающая начало формационной модели.

Данные линии рассуждений, воплощенные соответственно в марксистской и анархистской традиции, так сказать, рядоположны, ибо разнятся выделением (и недооценкой) в качестве базовых, в общем, однопорядковых факторов — отношений собственности или отношений власти. В настоящий момент основные установки такого подхода находятся за границами допустимого. Ни отношения собственности, ни отношения власти уже не могут претендовать на титул структурообразующего каркаса, задающего систему взаимоотношений многообразных социальных связей. Способом связи в целом элементов социальных систем современности оказывается обеспечение гармонического сосуществования общества и природы при осуществлении производства и воспроизводства жизни, поддержание рациональной коэволюции естественной и искусственной среды обитания человечества на основе нового мировидения путем учета экоценностей. Такой подход наводит на оригинальную линию рассуждений с моделью общественно-экологической формации. Здесь в качестве центральной принимается идеализация типа экологического императива: в результате воздействий человека на окружение недопустим подрыв условий жизни и выживания человечества. Через ее призму и концептуализируются социально-исторические реалии.

Таким образом, наряду с общественно-экономическими, общественно-политическими возможны общественно-экологические формации, где экономика и политика имеют одинаково подчиненный характер по отношению к целесообразному природопользованию, природопотреблению и природовосстановлению.

Оценка приведенных теоретических ходов, направлений поиска проливает дополнительный свет на гносеологическое существо идеализаций вообще и социальных идеализаций в особенности.

Идеализация представляет разновидность мысленного эксперимента, складывающегося из следующих этапов:

1) выделение в натурной ситуации комплекса принципиальных с позиций анализа параметров (отношений собственности, власти и других факторов) на фоне пренебрежения иными признаками предметов;

2) конституирование выделенных признаков как инвариантных, репрезентативных для некоторого класса явлений (отношения собственности, власти и другие отношения как структурообразующие факторы, связывающие общество в единое целое);

3) операция предельного перехода. Путем отбрасывания «возмущающего воздействия» условий на выделенные отношения осуществляется переход к предельному случаю, то есть к собственно идеализированному предмету — *собственность* как базис общественно-экономической формации, *власть* как основа общественно-политической формации и т. д.

Ввиду того, что идеализация — стандартный умственный процесс теоретического познания, отдельные виды идеализаций и развитые из них концептуальные модели нет никаких резонансов канонизировать. С этих позиций марксистская схема общественно-экономической формации — не приоритетная; ее неразумно наделять каким-то избыточным пафосом.

Марксистская модель работоспособна в материале западно-европейской цивилизации, но неприменима к цивилизации азиатской. Поскольку реальность азиатского (кабально-общинного) способа производства и воспроизводства жизни такова, что поддерживается не экономическими, а властно-политическими механизмами задания общественной целостности. Марксистская версия теории истории существенно неполна: она не охватывает колоссальный массив фактического, начиная от шумеро-вавилонской культуры и кончая славянской и восточноевропейской культурами, включая этап социал-сталинизма.

Однако и поносить марксистскую историософию было бы также неправильно: значительно упрощая действительность и наделяя ее объекты весьма «сильными» характеристиками, какими на деле они не обладают, принимаемые марксизмом идеализирующие предпосылки и идеализации все же «схватывают» существенное, на определенном кругу явлений их адекватность демонстрируется обстоятельно. Отсюда мораль: без иконописи и прикрас, но и без легковесных развенчаний — именно таково должно быть отношение к научным социальным идеализациям.

Критерии научности идеализации. В общем случае критерием солидности, обоснованности, правомерности идеализаций служат строго формулируемые правила введения и удаления. К ним относятся:

- ◆ для введения — аппарат явных определений, операции мысленного эксперимента, процедуры обобщения опытных данных;
- ◆ для удаления — приложения теоретических схем, конструкций, построений, фактическая выполнимость положений, предсказаний систем знания, их компонентов, комплексов, подтверждаемость теории по ее эмпирически верифицируемым следствиям, различные виды интерпретаций.

Лейтмотивом для этих гносеологических правил служат следующие соображения. Демаркация научной (содержательной) и ненаучной (пустой) абстракции проходит по рубежу опытной выполнимости: в случае науки потенциальная, сложная, опосредованная, но проекция идеализаций на эмпирию (в идеале) должна быть; в случае ненауки наличие такой проекции необязательно. Оговорим, что требование эмпирической оправдываемости — весьма жесткое, и надо признать, что в реальном познании далеко не все идеализации ему отвечают. Отсутствие эмпирических эквивалентов само по себе для однозначной выбраковки идеализаций недостаточно; какой-то период с вхождением в теорию эмпирически неудоверяемых идеализаций мириться будут. Но особого удовлетворения это не вызывает.

О чем свидетельствует опытная неадаптированность идеализаций? Во-первых, об отсутствии демонстрации, поставляющей основания убежденности в их (идеализации) правомерности. По-

скольку наука — не блуждание в потемках путем проб и ошибок, а специализированное познавательное предприятие, нацеленное на разыскание строгой и точной (обоснованной) истины, подрыв интенции на обоснование в любом виде гносеологически нежелателен. Во-вторых, о неосуществимости важнейшей для опытных наук процедуры замыкания содержания абстракций на опыт. Невозможность редуктивного ряда (через множество опосредований, число которых подчас весьма внушительно), где в качестве завершающего звена цепи имеет место фиксируемое в аппарате остенсивных определений концептуальное образование, означает для понятия приговор о его фиктивности. Хотя и относительной, но фиктивности.

К примеру, что означают такие теоретические конструкции, как фридмон, тахион, партон и т. п.? Каковы их денотаты? В теории, действительно, за исключением случаев тривиальных (подпадающих под явное действие закона противоречия), допустить, ввести, приписать существование можно практически всему. Однако эпистемологические активы теории от этого не возрастают. Скорее — наоборот. Ибо дело упирается в капитальнейшую проблему фундирования утверждений существования, которая в границах перебора логических диспозиций не решается.

Отсюда для экспериментальных наук — императив опытной адаптированности идеализаций. Где он выполняется — вопрос оправданности идеализаций решается сам собой, где нет — возникает познавательное напряжение.

Глава 3. СТРУКТУРА И РАЗВИТИЕ НАУЧНОГО ЗНАНИЯ

Существует два возможных способа философского осмысления такого когнитивного конструкта (и соответствующей ему реальности), как *наука*. Первый — трансцендентально-аналитический. Он состоит, во-первых, в задании науки как специфической структуры сознания в ее «знаниевой» и познавательно-процессуальной определенности. Во-вторых, в ответе на вопрос: как

возможна такая структура с точки зрения общих характеристик сознания, имеющих в нем оснований и когнитивных средств? Данный подход является имманентно-философским, так как опирается в первую очередь на категориальные ресурсы самой философии и только во вторую — на исследование эмпирического бытия науки. Начало трансцендентально-аналитической традиции осмысления науки было положено древнегреческими философами (Парменид, Платон, Аристотель). Она была господствующей в истории философии вплоть до начала XIX века, однако, наиболее четкую формулировку получила у И. Канта в виде поставленных им вопросов: как возможна математика, как возможно теоретическое естествознание и т. п. Поэтому данный способ философского исследования науки можно было бы назвать «кантовской» парадигмой философии науки.

Второй логически возможный способ философского анализа науки — синтетически-обобщающий. По преимуществу он опирается на эмпирическое исследование науки как особой социокультурной реальности, имеющей специфические когнитивные, коммуникационные и практические механизмы функционирования и воспроизводства. Философия науки в таком ее понимании существенно опирается на метанаучные разработки (история науки, социология науки, логика науки, науковедение и др.). Исследуя конкретно-исторические формы существования науки, ее дисциплинарное многообразие, данный подход имеет целью обобщение ее логико-методологического, предметного и операционального своеобразия, выявление структуры общих закономерностей, тенденций развития науки. Этот тип «философии науки» впервые был отчетливо заявлен в работах О. Конта, и поэтому его можно назвать «контовским».

Если кантовская версия идет от вопроса, как наука возможна, к ответу, как она «реально есть», то контовская имеет противоположный исследовательский вектор — от вопроса, как она «реально есть», к ответу, как она возможна. В первом случае мы имеем дело с философией науки как элементом философской теории, во втором — как с генерализирующей науковедческой дисциплиной. Вопрос стыковки этих парадигм — одна из актуальных и слабоисследованных проблем современной философии.

В последующем мы остановимся на трех главных проблемах философии науки: понятие науки, структура научного знания, динамика научного знания. При этом мы не будем себя жестко связывать рамками ни кантовской, ни контовской парадигм, используя при решении заявленных проблем язык и ресурсы обеих.

1. ПОНЯТИЕ НАУКИ

С нашей точки зрения, ответ на вопрос, «что такое наука (вообще)», может быть только трансцендентально-аналитическим, так как эмпирическое многообразие ее исторических и современных форм настолько разнообразно и взаимно исключающе по своим свойствам, что не поддается непротиворечивому обобщению.

В самом деле, логически несовместимым является уже диахронное (историческое) многообразие форм науки: 1) древняя восточная преднаука (вавилонно-шумерская, египетская, древнеиндийская, древнекитайская); 2) античная наука; 3) средневековая европейская наука; 4) новоевропейская классическая наука; 5) неклассическая наука; 6) постнеклассическая наука.

Особенностями восточной преднауки считаются непосредственная вплетенность и подчиненность практическим потребностям (искусству измерения и счета — математика, составлению календарей и обслуживанию религиозных культов — астрономия, техническим усовершенствованиям орудий производства и строительства — механика и т. п.); рецептурность (инструментальность) научного знания; эмпирический характер его происхождения и обоснования; кастовость и закрытость научного сообщества.

Прямо противоположные свойства обретает то, что называется наукой в Древней Греции: теоретичность (источник научного знания — мышление), логическая доказательность, независимость от практики, открытость критике, демократизм. Образцом античного понимания научности, безусловно, являлись «Начала» Евклида.

Сущностные черты средневековой науки: теологизм, непосредственное обслуживание социальных и практических потреб-

ностей религиозного общества, схоластика, догматизм. В средневековой религиозной культуре наука вынуждена была выполнять роль служанки богословия и согласовывать с ним свои утверждения. Научные истины («истины разума») имели подчиненный, более низкий гносеологический статус, чем религиозные истины («истины веры»). Астрология, алхимия, религиозная герменевтика были парадигмальными образцами средневековой науки. Ясно, что средневековая наука противоречила по своим знаниевым и операциональным характеристикам как античной науке, так и древней преднауке.

Наконец, в эпоху Возрождения и Новое время в Европе возникает совершенно новое по своим когнитивным и социальным характеристикам явление, которое можно назвать прообразом современной науки. Что ее отличает от того, что прежде именовалось наукой? Во-первых, совершенно отличная от средневековой идеология. Леонардо да Винчи, Г. Галилей, Р. Декарт, Ф. Бэкон полагали главными ценностями новой науки светский характер, критический дух, объективную истинность, практическую полезность. Провозглашенный лорд-канцлером Англии лозунг «Знание — сила» был направлен не только против средневековой схоластической науки, но и по-своему против античной науки с ее ангажированной независимостью от практических потребностей общества. В основе проекта науки «модерна» лежало стремление ученых эпохи Возрождения и Нового времени соединить, синтезировать рациональность античной науки с техноинструментальным характером восточной преднауки. Но для того, чтобы служить потребностям практики, увеличению господства человека над окружающей действительностью и прежде всего — природой, новая наука, по мнению ее архитекторов, должна: 1) сосредоточиться на изучении отдельных процессов и явлений, с тем чтобы использовать впоследствии полученное знание о свойствах и законах этих процессов в технических и технологических целях; 2) сама наука должна быть не созерцательно-наблюдательной, а экспериментальной в своей основе, то есть предметом науки должна быть не сама по себе природа в своей естественности и целомудренной объективности, а «вырванные» из природы как тотальности или искусственно созданные в лабора-

ториях материальные системы. Такие «рукотворные» системы легче поддаются исследовательскому контролю, чем природные системы в их естественном состоянии. Они в принципе воспроизводимы неограниченное количество раз. Относительно них гораздо легче достигнуть точного, логически связанного и количественного описания. Количественное описание свойств, отношений и законов функционирования таких систем предполагает использование языка математики, языка функций. Последние, в силу континуального характера области их значений, позволяют в принципе неограниченно увеличивать интервал точности, однозначности и определенности научного языка. Онтологическое обоснование такого подхода было четко сформулировано Галилеем: «Книга природы написана языком математики» и еще решительнее: «Бог — математик». Парадигмальными образцами новой науки явились аналитическая геометрия (Р. Декарт), механика (Г. Галилей, И. Ньютон) и математический анализ (И. Ньютон, Г. Лейбниц, О. Коши, К. Вейерштрасс). Для обозначения новой науки — экспериментально-математического изучения действительности — был предложен новый термин «science».

Однако и новая (модернистская) наука претерпела за 300 лет своего существования и развития существенные изменения, пройдя в ходе своей эволюции ряд качественно различных этапов, которые по целому ряду параметров противоречат друг другу. Среди этих этапов выделяют *классическую, неклассическую и постнеклассическую науку* (В. С. Степин). Эти типы науки отличаются друг от друга не только своим предметным содержанием и дисциплинарным объемом, но и своими основаниями (онтологическими, гносеологическими, социальными и др.).

Так, онтологическими основаниями классической науки являлись антитеологизм, однозначный детерминизм, механицизм. Гносеологические основания классической науки — объективные методы исследования, эксперимент, математическая модель объекта, дедуктивно-аксиоматический способ построения теории. Ее социальные основания — дисциплинарная организация, создание научных и учебных заведений нового типа (исследовательские лаборатории, институты, академические и инженерные сообщества, политехнические и естественно-научные вузы и кафедры,

испытательные стенды, научные журналы), востребованность науки обществом, усиление связи науки с производством, создание промышленного сектора науки, возникновение массовой, «большой» науки. Осознание ограниченности когнитивных ресурсов классической науки приходится на конец XIX — начало XX века, время начала кризиса ее основ (период создания теории относительности, квантовой механики, конструктивной логики и математики и др.).

Качественно новый этап в осуществлении проекта науки «Science» — неклассическая наука, основанная на фундаменте, существенно отличном от фундамента классической. Онтология неклассической науки: релятивизм (пространства, времени, массы), индетерминизм (фундаментальных взаимосвязей объектов), массовость (множество объектов любого рода — статическая система), системность, структурность, организованность, эволюционность систем и объектов. Гносеология неклассической науки: субъект-объектность научного знания, гипотетичность, вероятностный характер научных законов и теорий, частичная эмпирическая и теоретическая верифицируемость научного знания. Методология неклассической науки: отсутствие универсального научного метода, плюрализм научных методов и средств, интуиция, творческий конструктивизм. Социология неклассической науки: «зернистая» структура научного сообщества, многообразие форм научной кооперации, наука — объект экономического, правового, социального и государственного регулирования, противоречивое многообразие норм научного этоса.

Неклассический этап развития «новоевропейской» науки достигает своего пика в 70-е годы XX века. Ему на смену приходит парадигма «постнеклассической» науки (фиксация, выделение и описание особенностей которой основательно осуществлено в работах В. С. Степина) [1]. Лидеры постнеклассической науки — биология, экология, синергетика, глобалистика, науки о человеке. Преимущественный предмет исследования постнеклассической науки — сверхсложные системы, включающие человека в качестве существенного элемента своего функционирования и развития (механические, физические, химические, биологические, экологические, инженерно-технические, технологические, компью-

терные, медицинские, социальные и др.). Идеология, философские основания и методология постнеклассической (современной) science существенно отличаются и во многом несовместимы с принципами и духом не только классического этапа развития модернистской (новоевропейской) науки, но и с принципами и духом ее «неклассического» этапа. Принципы онтологии постнеклассической science: системность, структурность, органицизм, нелинейный (многовариантный) эволюционизм, телеологизм, антропологизм. Ее гносеологические основания: проблемная предметность, социальность (коллективность) научно-познавательной деятельности, контекстуальность научного знания, полезность, экологическая и гуманистическая ценность научной информации. Методология постнеклассической науки: методологический плюрализм, конструктивизм, консенсуальность, эффективность, целесообразность научных решений.

Мы не будем здесь фиксировать внимание на том, что постнеклассическая наука — это, видимо, переходное состояние от исторического таксона «модернистская наука» с ее представлениями о научной рациональности к качественно новому историческому таксону науки, который может быть назван «постмодернистская наука» с совершенно иными представлениями о «научности» и «рациональности». Нам важно лишь подчеркнуть ту мысль, что исторические формы бытия того, что именовалось и именуется наукой, настолько разнообразны и во многом противоречат друг другу, что не поддаются непротиворечивому обобщению, не позволяют выработать некое универсальное инвариантное понятие «наука».

Можно предположить, что наука — это некий социальный символ, социальная переменная, которая может иметь весьма различное когнитивное и социальное содержание, зависящее от социокультурного контекста эпохи и от необходимости противопоставлять его другому социальному символу — «не-наука», содержание которого исторически также изменчиво. Другими словами, абсолютная противоположность между «наукой» и «не-наукой» существует только на уровне формальных (синтаксических) требований мышления, бинарно-оппозиционного механизма его функционирования. На уровне же конструктивного задания их конк-

рентного содержания граница между наукой и не-наукой весьма относительна, подвижна и определяется множеством факторов когнитивного, социального и практического характера.

Конечно, можно исходить из идеи объективного прогресса некоей единой сущности, именуемой наукой, с присущим ей имманентным и объективным же содержанием, рассматривая все ее предшествующие состояния как предпосылки, необходимые для появления (наконец-то! сегодня!) ее самого развитого вида. Одним словом, «анатомия человека — ключ к анатомии обезьяны». Чем плох этот подход? Преформизмом и примитивным телесологизмом, оправданием последнего состояния науки как самого совершенного и постоянным переписыванием истории науки в угоду этому «последнему», который, конечно, скоро неминуемо окажется в лучшем случае «предпоследним».

Субъективизм под маской объективизма — вот неприемлемое следствие такого подхода. Против его состоятельности свидетельствует и синхронный анализ состояния науки на любой из стадий ее развития, в том числе и на самой последней («современной»). Дело в том, что наряду с диахронным (историческим) плюрализмом науки всегда имеет место и *синхронный плюрализм*. Он обусловлен существенным различием предметов и методологического арсенала разных научных направлений и дисциплин, реализуемых в них идеалов и норм научного исследования, а также форм организации деятельности. При анализе современной науки можно выделить по крайней мере четыре совершенно различных и даже частично несовместимых по ряду параметров класса «наук»: 1) логико-математические; 2) естественно-научные; 3) инженерно-технические и технологические; 4) социально-гуманитарные. Трудно назвать то общее, что всех их объединяет (тем более, что в каждом классе есть весьма различные дисциплины и теории, в том числе альтернативные, эмпирический и теоретический уровни знания и т. п.). В самом деле, что общего между «математикой» и «историей» или даже между «математикой» и «физикой»? Гораздо легче сформулировать отличия и даже противоположность между математическими, физическими и гуманитарными «науками» и по предметам, и по способам конструирования знания, и по способам обоснования знания, критериям его при-

емлемости («истинности»), и даже по способам организации научных сообществ и их ценностным ориентациям. Доказательством существенной несхожести этих видов «наук» являются не только результаты многочисленных современных исследований по философии, методологии и социологии этих видов «научного знания», но и имеющее место реальное непонимание друг друга многими из их представителей. Ярким примером такого непонимания является серьезно обсуждаемый Е. Вигнером [2] вопрос о непостижимой эффективности чистой математики в применении ее к описанию физической реальности. Об этом же свидетельствует «шоковая реакция» историков на массированное применение математических моделей и методов к истории, осуществляемое академиком-математиком А. Фоменко и его школой [3].

Итак, в ответе на первый фундаментальный вопрос философии науки (что такое наука?) синтетически-обобщающий, контовский подход не срабатывает, ибо само реальное бытие «науки» и в диахронном, и в синхронном аспектах — просто противоречиво.

Рассмотрим возможность использования для ответа на данный вопрос трансцендентально-аналитического метода. Последний предполагает конструирование всеобщего содержания «науки» как такого теоретического объекта («категории»), которое имело бы основания во всеобщих характеристиках сознания, в имманентных различиях его структуры (см. Раздел I). С этой точки зрения наука, во-первых, есть результат деятельности рациональной сферы сознания (а не чувственной и тем более — иррациональных его сфер). Во-вторых, наука — это объектный тип сознания, опирающийся в существенной степени на внешний опыт. В-третьих, наука в равной степени относится как к познавательной, так и к оценочной сфере рационального сознания.

Итак, с точки зрения всеобщих характеристик сознания, наука может быть определена как рационально-предметная деятельность сознания. Ее цель — построение мысленных моделей предметов и их оценка на основе внешнего опыта. Источником рационального знания не может быть ни чувственный опыт сам по себе, ни художественное воображение, ни религиозно-мистическое откровение, ни экзистенциальные переживания, а только мыш-

ление — либо в форме построения эмпирических моделей чувственного опыта, либо в форме конструирования теоретических объектов (мира «чистых сущностей» или мира идеальных объектов).

Полученное в результате деятельности мышления рациональное знание должно отвечать следующим требованиям: понятийно-языковой выразимости, определенности, системности, логической обоснованности, открытости к критике и изменениям. Требование определенности мышления — главное условие его рациональности. Оно имеет адаптивно-практический смысл, составляя необходимую основу поведения, всегда предполагающего и осуществляющего некоторый выбор между А и не-А. Логическим репрезентантом требования определенности в мышлении выступает закон тождества — основной закон рационального мышления. Два других фундаментальных закона мышления — закон непротиворечивости и закон исключенного третьего — являются следствием закона тождества, обеспечивая его реализацию.

Необходимо подчеркнуть, что рациональное мышление (и рациональное знание) — более широкое понятие, чем научное знание. Хотя всякое научное знание рационально, не всякое рациональное знание научно. Многие пласты обыденного и философского знания — рациональны, но не научны. Научная рациональность — это рациональность, конкретизированная в сторону ее максимального усиления. Основные свойства научной рациональности: объектная предметность (эмпирическая или теоретическая), однозначность, доказанность, проверяемость (эмпирическая или аналитическая), способность к улучшению. Важно, что реализация каждого из указанных выше необходимых свойств научной рациональности может быть достигнута и достигается существенно различным образом в разных типах наук (логико-математических, естественно-научных, инженерно-технологических и социально-гуманитарных). Это зависит как от предметной специфики соответствующего типа науки, так и от средств когнитивной деятельности с релевантным этим предметам внешним опытом.

В результате можно говорить о различении четырех основных типов научной рациональности. Логико-математическая рациональность: идеальная предметность, конструктивная однозначность, формальная доказательность, аналитическая верифицируе-

мость. Естественно-научная рациональность: эмпирическая предметность, наблюдательно-экспериментальная однозначность (за счет потенциально-бесконечной воспроизводимости результатов наблюдения), частичная логическая доказательность, опытная верифицируемость (подтверждаемость и фальсифицируемость). Инженерно-технологическая рациональность: «вещная» предметность, конструктивная системность, эмпирическая проверяемость, системная надежность, практическая эффективность. Социально-гуманитарная рациональность: социально-ценностная предметность, рефлексивность, целостность, культурологическая обоснованность, адаптивная полезность. Следование каждому из типов научной рациональности приводит к порождению соответствующего вида знания, которое, впрочем, только частично зависит от содержания конкретно выделенной «объектной» сферы. Ибо возможны геометрия как физика, физическая биология, социальная технология, философия математики, история техники и т. д. и т. п.

К всеобщим характеристикам понятия «наука», наряду с определением научного сознания, научной рациональности и ее видов, относится также выделение в науке как специфической предметной социокультурной системы трех ее основных аспектов (подсистем): 1) наука как специфический тип знания; 2) наука как особый вид деятельности; 3) наука как особый социальный институт. Все эти аспекты связаны между собой и только в своем единстве позволяют достаточно полно и адекватно описать функционирование реальной науки как целого.

§ 1. Наука как специфический тип знания

Науку как специфический тип знания исследуют логика и методология науки. Главной проблемой здесь является выявление и экспликация тех признаков, которые являются необходимыми и достаточными для отличения научного знания от результатов других видов познания (различных форм вненаучного знания). К последним относятся обыденное знание, искусство (в том числе и художественная литература), религия (в том числе религиозные тексты), философия (в значительной своей части), интуитивно-мистический опыт, экзистенциальные переживания и т. д.

Вообще, если под «знанием» понимать даже только текстовую (дискурсную) информацию, то очевидно, что научные тексты (даже в современную эпоху «большой науки») составляют лишь часть (и притом меньшую) всего объема дискурса, который использует современное человечество в своем адаптивном выживании. Несмотря на огромные усилия философов науки (особенно представителей логического позитивизма и аналитической философии) четко задать и эксплицировать критерии научности, эта проблема по-прежнему далека от однозначного решения. Обычно называют такие критериальные признаки научного знания: предметность, однозначность, определенность, точность, системность, логическая доказательность, проверяемость, теоретическая и/или эмпирическая обоснованность, инструментальная полезность (практическая применимость). Соблюдение этих свойств должно гарантировать объективную истинность научного знания, поэтому часто «научное знание» отождествляют с «объективно-истинным знанием».

Конечно, если говорить о «научном знании» как определенном теоретическом конструкте методологии науки, то вряд ли можно возражать против перечисленных выше критериев научности. Но вопрос-то как раз в том, насколько данный «идеал научности» адекватен, реализуем и универсален по отношению к «повседневности» научного познания, реальной истории науки и ее современному многообразному бытию. К сожалению, как показывает анализ огромной литературы позитивистского и постпозитивистского направлений философии, методологии и истории науки второй половины XX века и их критиков, ответ на этот вопрос получен в целом отрицательный. Действительная наука в своем функционировании отнюдь не подчиняется единым и «чистым» методологическим стандартам. Абстрагирование в рамках методологии науки от человеческого измерения науки, от социального и психологического контекста ее функционирования не приближает, а удаляет нас от адекватного видения реальной науки. Идеал логической доказательности (в самом строгом, синтаксическом ее понимании) не реализуем даже в простейших логических и математических теориях (результаты А. Черча в отношении доказуемости исчисления предикатов второго порядка, теоремы К. Гедель-

ля о недоказуемости формальной (синтаксической) непротиворечивости арифметики натуральных чисел и т. п.). Очевидно, что по отношению к более богатым в содержательном плане математическим, естественно-научным и социально-гуманитарным теориям, требование их логической доказательности тем более нереализуемо в сколько-нибудь значительной степени. То же самое, с известными оговорками, можно сказать и о возможности полной реализации всех остальных «идеальных» критериев научности, в частности — абсолютной эмпирической проверяемости или обоснованности научных теорий в естествознании, технических и социально-гуманитарных науках. Везде имеет место не проясненный до конца контекст, органичным элементом которого всегда выступает конкретный научный текст; везде — опора на принципиально неустранимое неявное социальное, коллективное и личностное знание; всегда — принятие когнитивных решений в условиях неполной определенности, научные коммуникации с надеждой на адекватное понимание, экспертные заключения и научный консенсус. Однако, если научный идеал знания недостижим, следует ли от него вообще отказываться? Нет, ибо цель любого идеала — указание желательного направления движения, двигаясь по которому мы имеем большую вероятность достигнуть успеха, нежели следуя в противоположном или случайном направлении. Идеалы позволяют понимать, оценивать и структурировать реальность в соответствии с принятой системой целей, потребностей и интересов. Очевидно, что они являются необходимым и важнейшим регулятивным элементом в обеспечении адаптивного существования человека в любой сфере его деятельности.

§ 2. Наука как деятельность

Второй существенный аспект анализа бытия науки — это рассмотрение ее как специфического вида деятельности. Ясно, что наука — это когнитивная, познавательная деятельность. Любая деятельность — это целенаправленная, процессуальная, структурированная активность. Структура любой деятельности состоит из трех основных элементов — цель, предмет, средства деятельности. В случае научной деятельности цель — получение нового

научного знания, предмет — имеющаяся эмпирическая и теоретическая информация, релевантная подлежащей разрешению научной проблеме, средства — имеющиеся в распоряжении исследователя методы анализа и коммуникации, способствующие достижению приемлемого для научного сообщества решения заявленной проблемы.

Известны три основные модели изображения процесса научного познания: 1) эмпиризм; 2) теоретизм; 3) проблематизм. Согласно эмпиризму научное познание начинается с фиксации эмпирических данных о конкретном предмете научного исследования, выдвижение на их основе возможных эмпирических гипотез — обобщений, отбор наиболее доказанной из них на основе ее лучшего соответствия имеющимся фактам. Модель научного познания как индуктивного обобщения опыта и последующего отбора наилучшей гипотезы на основе наиболее высокой степени ее эмпирического подтверждения имеет в философии науки название индуктивистской (или неоиндуктивистской). Ее видными представителями были Ф. Бэкон, Дж. Гершель, В. Уэвелл, Ст. Джевонс, Г. Рейхенбах, Р. Карнап и др. Большинство современных философов науки эта модель научного познания отвергнута как несостоятельная не только в силу ее не-универсальности (из поля ее применимости начисто выпадают математика, теоретическое естествознание и социально-гуманитарное знание), но из-за ее внутренних противоречий. (Подробный анализ ее исторических и современных версий дан в книге «Индукция как метод научного познания» [4]).

Прямо противоположной моделью научного познания является теоретизм, считающий исходным пунктом научной деятельности некую общую идею, рожденную в недрах научного мышления (детерминизм, индетерминизм, дискретность, непрерывность, определенность, неопределенность, порядок, хаос, инвариантность, изменчивость и т. д.). В рамках теоретизма научная деятельность представляется как имманентное конструктивное развертывание того содержания, которое имплицитно заключается в той или иной общей идее. Эмпирический опыт призван быть лишь одним из средств конкретизации исходной теоретической идеи. Наиболее последовательной и яркой формой теоре-

тизма в философии науки выступает натурфилософия, считающая всякую науку прикладной философией, эмпирической конкретизацией идей философии (Г. Гегель, А. Уайтхед, Тейяр де Шарден, марксистская диалектика природы и др.). Сегодня натурфилософия является в философии науки довольно непопулярной, однако другие варианты теоретизма вполне конкурентоспособны (тематический анализ Дж. Холтона, радикальный конвенционализм П. Дюгема, А. Пуанкаре, методология научно-исследовательских программ И. Лакатоса и др.).

Наконец, третьим, весьма распространенным и, на мой взгляд, наиболее приемлемым в современной философии науки вариантом изображения структуры научной деятельности является концепция проблематизма, наиболее четко сформулированная К. Поппером [5]. Согласно этой модели наука суть специфический способ решения когнитивных проблем, составляющих исходный пункт научной деятельности. Научная проблема — это существенный эмпирический или теоретический вопрос, формулируемый в имеющемся языке науки, ответ на который требует получения новой, как правило, неочевидной эмпирической и/или теоретической информации. Известная циклическая схема научной деятельности Поппера выглядит так:

$$P_1 \rightarrow N_1, N_2, \dots, N_n \rightarrow E_1, E_2, \dots \rightarrow P_2,$$

где P_1 — исходная научная проблема; N_1, N_2, \dots, N_n — возможные (гипотетические, пробные) ее решения; E_1, E_2, \dots — элиминация (устранение, выбраковка) ошибочных гипотез; P_2 — новая научная проблема.

Таким образом, научная деятельность заключается не в движении от опыта к адекватно описывающей его истинной теории, и не от априорно истинной теории к оправдывающему ее эмпирическому опыту, а от менее общей и глубокой проблемы к более общей и более глубокой и т. д. Вечно неудовлетворенное любопытство — главная движущая сила науки.

Современная научная деятельность не сводится, однако, к чисто познавательной. Она является существенным аспектом инновационной деятельности, направленной на создание новых по-

ребительных стоимостей. Научные инновации являются первичным и основным звеном современной наукоемкой экономики. Как часть инновационной деятельности наука представляет собой последовательную реализацию следующей структуры: фундаментальные исследования, прикладные исследования, полезные модели, опытно-конструкторские разработки. Только звено «фундаментальные исследования» имеет своей непосредственной целью получение новых научных знаний об объектах; при этом в общей структуре инновационной деятельности они занимают не более 10% всего объема научных исследований. Все остальное приходится на те элементы структуры научной деятельности, которые подчинены созданию и массовому производству новых потребительных стоимостей гражданского, военного и социального назначения. Современная наука уже с конца XIX века (времени создания промышленного сектора науки) жестко вплетена (экономическими, технологическими и институциональными узлами) в практическую деятельность, в систему «наука — техника (технология)». Как никогда раньше ее функционирование и развитие детерминировано практическими и социальными потребностями общества. Не просто когнитивные новации, а максимально полезные инновации — вот главное требование современного общества к научной деятельности. Реализация этого требования обеспечивается соответствующей системой организации и управления наукой как особой социальной структурой, особым социальным институтом.

§ 3. Наука как социальный институт

Функционирование научного сообщества, эффективное регулирование взаимоотношений между его членами, а также между наукой, обществом и государством осуществляется с помощью специфической системы внутренних ценностей, присущих данной социальной структуре, — «научного этоса». Последний подкрепляется соответствующим набором мотиваций и системой запретительных («наказательных») и поощрительных санкций, частично оформленных юридическими законами. Как известно, экспликация норм научного этоса впервые была осуществлена в 30-х годах

XX века основоположником социологического изучения науки Р. Мертоном [6]. Он считал, что наука как социальная структура опирается в своем функционировании на четыре ценностных императива — универсализм, коллективизм, бескорыстность и организованный скептицизм. Позднее Б. Барбер добавил еще два императива — рационализм и эмоциональную нейтральность.

Императив универсализма утверждает внеличный, объективный характер научного знания. Надежность нового знания определяется только соответствием его наблюдениям и ранее достоверным научным знаниям. Универсализм обуславливает интернациональный и демократичный характер науки. Императив коллективизма говорит о том, что плоды научного познания принадлежат всему научному сообществу и обществу в целом. Они всегда являются результатом коллективного научного сотворчества, так как любой ученый всегда опирается на какие-то идеи (знания) своих предшественников и современников. Права частной собственности на знания в науке не должно существовать, хотя ученые, которые вносят наиболее существенный личный вклад, вправе требовать от коллег и общества справедливого материального и морального поощрения, адекватного профессионального признания. Такое признание является важнейшим стимулом научной деятельности. Императив бескорыстности означает, что главной целью деятельности ученых должно быть служение истине. Последняя никогда в науке не должна быть средством для достижения личных выгод, а только — общественно значимой целью. Императив организованного скептицизма предполагает не только запрет на догматическое утверждение истины в науке, но, напротив, вменяет в профессиональную обязанность ученому критиковать взгляды своих коллег, если на то имеются малейшие основания. Соответственно необходимо относиться и к критике в свой адрес, а именно — как к необходимому условию развития науки. Истинный ученый — скептик по натуре и призванию. Скепсис и сомнение — столь же необходимые, важнейшие и тонкие инструменты деятельности ученого, как скальпель и игла в руках хирурга. Ценность рационализма утверждает, что наука стремится не просто к объективной истине, а к доказанному, логически организованному дискурсу,

высшим арбитром истинности которого выступает научный разум. Императив эмоциональной нейтральности запрещает людям науки использовать при решении научных проблем эмоции, личные симпатии, антипатии и другие ресурсы чувственной сферы сознания.

Необходимо сразу же подчеркнуть, что изложенный подход к научному этосу есть чисто теоретический, а не эмпирический, ибо здесь наука описывается как некий теоретический объект, сконструированный с точки зрения должного (идеального) его существования, а не с позиций сущего. Это прекрасно понимал и сам Мертон, как и то, что по-другому (вне ценностного измерения) отличить науку как социальную структуру от других социальных феноменов (политика, экономика, религия и т. п.) невозможно. Уже ближайшие ученики и последователи Мертона, проводя широкие социологические исследования поведения членов научного сообщества, убедились в том, что оно существенно амбивалентно, что в своей повседневной профессиональной деятельности ученые постоянно находятся в состоянии выбора между полярными поведенческими императивами. Так, ученый должен:

- ◆ как можно быстрее передавать свои результаты научному обществу, но не обязан торопиться с публикациями, остерегаясь их «незрелости» или недобросовестного использования;
- ◆ быть восприимчивым к новым идеям, но не поддаваться интеллектуальной «моде»;
- ◆ стремиться добывать такое знание, которое получит высокую оценку коллег, но при этом работать, не обращая внимания на оценки других;
- ◆ защищать новые идеи, но не поддерживать опрометчивые заключения;
- ◆ прилагать максимальные усилия, чтобы знать относящиеся к его области работы, но при этом помнить, что эрудиция иногда тормозит творчество;
- ◆ быть крайне тщательным в формулировках и деталях, но не быть педантом, ибо это идет в ущерб содержанию;

- ◆ всегда помнить, что знание интернационально, но не забывать, что всякое научное открытие делает честь той национальной науке, представителем которой оно совершено;
- ◆ воспитывать новое поколение ученых, но не отдавать преподаванию слишком много внимания и времени; учиться у крупного мастера и подражать ему, но не походить на него.

Ясно, что выбор в пользу того или иного императива всегда ситуативен, контекстуален и определяется значительным числом факторов когнитивного, социального и даже психологического порядка, которые «интегрируются» конкретными личностями.

Одним из важнейших открытий в области исследования науки как социального института явилось осознание того, что наука не представляет собой какую-то единую, монолитную систему, а представляет собой скорее гранулированную конкурентную среду, состоящую из множества мелких и средних по размеру научных сообществ, интересы которых часто не только не совпадают, но и просто противоречат друг другу. Современная наука — это сложная сеть взаимодействующих друг с другом коллективов, организаций и учреждений — от лабораторий и кафедр до государственных институтов и академий, от «невидимых колледжей» до больших организаций со всеми атрибутами юридического лица, от научных инкубаторов и научных парков до научно-инвестиционных корпораций, от дисциплинарных сообществ до национальных научных сообществ и международных объединений. Все они связаны мириадами коммуникационных связей как между собой, так и с другими мощными подсистемами общества и государства (экономикой, образованием, политикой, культурой и т. п.). Вот почему эффективное управление и самоуправление современной наукой невозможно сегодня без постоянного социологического, экономического, правового и организационного мониторинга ее многообразных подсистем и ячеек. Современная наука — это мощная самоорганизующаяся система, двумя главными контролирующими параметрами которой выступают экономическая (материально-финансовая) подпитка и свобода научного поиска. Поддержка этих параметров на должном уровне составляет одну из первейших забот современных развитых госу-

дарств. Эффективная научно-техническая политика — основной гарант обеспечения адаптивного, устойчивого, конкурентоспособного существования и развития науки каждого крупного государства и человеческого сообщества в целом. Этот вывод — неизбежное следствие философского анализа всеобщих измерений понятия «наука».

II. СТРУКТУРА НАУЧНОГО ЗНАНИЯ

Одной из главных философских тем в исследовании науки является вопрос об общей структуре научного знания. Традиционно принято выделять в этой структуре два основных уровня — эмпирический и теоретический. При этом имеют место различные истолкования природы, содержания и взаимоотношения этих уровней.

Мы полагаем, что верные ответы на эти вопросы могут быть даны только трансцендентально-аналитически — исходя из анализа структуры сознания. Из этого анализа следует, что всякое научное знание есть результат деятельности рациональной ступени сознания (мышления) и всегда дано в форме понятийного дискурса. Это относится не только к теоретическому, но и к эмпирическому уровням научного знания. На это обстоятельство впервые в отечественной философии науки обратил внимание В. А. Смирнов [7], указав на недопустимость смешивания когнитивных оппозиций «чувственное — рациональное» и «эмпирическое — теоретическое». «Эмпирическое — теоретическое» есть оппозиция внутри рационального знания. Это означает, что сами по себе чувственные данные, сколь бы многочисленными и адаптивно-существенными они ни были, научным знанием еще не являются. В полной мере это относится и к данным научного наблюдения и эксперимента, пока они не получили определенной мыслительной обработки и не представлены в языковой форме (в виде совокупности терминов и предложений эмпирического языка некоторой науки). Во-вторых, необходимо подчеркнуть, что научное знание — это результат деятельности предметного сознания (а не его саморефлексии). В отношении эмпирического познания это достаточно очевидно, ибо оно представляет собой

взаимодействие сознания с чувственно воспринимаемыми предметами. Но столь же предметен (правда, идеально предметен) и теоретический уровень познания. Возможности и границы эмпирического познания полностью детерминированы операциональными свойствами такой ступени рационального познания, как рассудок. Деятельность последнего заключается в применении к материалу чувственно полученных данных таких операций, как абстрагирование, анализ, сравнение, обобщение, индукция, выдвижение гипотез, эмпирических законов, дедуктивное выведение из них проверяемых следствий, их обоснование или опровержение и т. д.

При этом для понимания природы эмпирического уровня научного познания необходимо вслед за А. Эйнштейном [8] различать по крайней мере три качественно различных типа предметов: 1) вещи сами по себе (объекты); 2) их представление (репрезентация) в чувственных данных (чувственные объекты); 3) эмпирические (абстрактные) объекты. Каждый из этих типов предметов определяет частично содержание других, что связано с активностью и конструктивностью сознания. Формирование сознанием чувственных объектов на основе его (сознания) сенсорных контактов с «вещами в себе» существенно зависит, как это доказано в психологии восприятия (Д. Н. Узнадзе и др.), от целевой установки (практической или познавательной). Это относится не только к научному сознанию, но и любой форме вне-научного сознания (в том числе и к обыденной). Целевая установка выполняет роль своеобразного фильтра, механизма отбора важной, значимой для «Я» сенсорной информации, получаемой в процессе воздействия объекта на чувственные анализаторы. Чувственные объекты — результат «видения» сознанием «вещей в себе», а не просто «смотрения» на них. Тот же самый процесс фильтрации сознанием внешней информации имеет место и на следующем уровне эмпирического познания, который приводит к формированию абстрактных эмпирических объектов на основе чувственных. Разница лишь в том, что количество фильтров, а в результате и активность и конструктивность сознания здесь резко возрастают. Такими фильтрами на эмпирическом уровне научного познания являются: а) познавательная и практическая установ-

ка; б) операциональные возможности мышления (рассудка); в) требования языка; г) накопленный запас эмпирического знания; д) интерпретативный потенциал разума (в частности, господствующих научных теорий). Эмпирическое знание суть множество высказываний об абстрактных эмпирических объектах, и только опосредованно, часто через длинную цепь идентификаций и интерпретаций, оно является знанием об объективной действительности. Отсюда следует, что было бы большой гносеологической ошибкой видеть в любом эмпирическом знании (в том числе и в научном) непосредственное описание объективной действительности. Например, когда ученый смотрит на показания амперметра и записывает результат своего наблюдения: «Сила тока равна 5 ампер», он вовсе не имеет в виду, что «Черная стрелка остановилась около цифры 5», а именно определенную интерпретацию этого высказывания, предполагающую, между прочим, знание некоторой теории, на основе которой был создан данный прибор. Конечно, трудно «увидеть» силу тока там, где ее нет, но весьма легко «не увидеть» ее, где она есть.

§ 1. Структура эмпирического знания

При всей близости содержания чувственного и эмпирического знания, благодаря различию их онтологий и качественному различию форм их существования (в одном случае — множество чувственных образов, а в другом — множество эмпирических высказываний), между ними не может иметь место отношение логической выводимости одного из другого. Это означает как то, что эмпирическое знание неверно понимать как логическое обобщение данных наблюдения и эксперимента, так и то, что данные наблюдения и эксперимента, строго говоря, логически не выводимы из эмпирических высказываний. Между ними существуют другие типы отношений — моделирование (репрезентация) и интерпретация (реконструкция). Эмпирическое знание является понятийно-дискурсной моделью чувственного знания, а последнее — интерпретацией эмпирического знания.

Отношение логической выводимости имеет место лишь внутри эмпирического знания. Последнее также представляет собой

довольно сложную структуру. Простейшим, первичным уровнем эмпирического знания являются единичные эмпирические высказывания (с квантором существования или без), так называемые протокольные предложения. Их содержанием является дискурсная фиксация результатов единичных наблюдений; при составлении таких протоколов фиксируется точное время и место наблюдения.

Как известно, наука — это в высшей степени целенаправленная и организованная когнитивная деятельность. Наблюдения и эксперименты осуществляются в ней отнюдь не случайно, не бессистемно, а в подавляющем большинстве случаев вполне целенаправленно — для подтверждения или опровержения какой-то идеи, гипотезы. Поэтому говорить о «чистых», незаинтересованных, немотивированных, неангажированных какой-либо теорией наблюдениях и, соответственно, протоколах наблюдения в развитой науке не приходится. Для современной философии науки — это очевидное положение. Вторым, более высоким уровнем эмпирического знания являются факты. Научные факты представляют собой индуктивные обобщения протоколов, это — обязательно общие утверждения статистического или универсального характера. Они утверждают отсутствие или наличие некоторых событий, свойств, отношений в исследуемой предметной области и их интенсивность (количественную определенность). Их символическими представлениями являются графики, диаграммы, таблицы, классификации, математические модели.

Третьим, еще более высоким уровнем эмпирического знания являются эмпирические законы различных видов (функциональные, причинные, структурные, динамические, статистические и т. д.). Научные законы — это особый вид отношений между событиями, состояниями или свойствами, для которых характерно временное или пространственное постоянство (мерность). Так же, как и факты, законы имеют характер общих (универсальных или статистических) высказываний с квантором общности: $\forall x(a(x) \rightarrow b(x))$. («Все тела при нагревании расширяются», «Все металлы — электропроводны», «Все планеты вращаются вокруг Солнца по эллиптическим орбитам» и т. д. и т. п.). Научные эмпирические законы (как и факты) являются результатом гипотетических обобщений —

индукции через перечисление, элиминативной индукции, индукции как обратной дедукции, подтверждающей индукции. Поскольку индуктивное восхождение от частного к общему, как правило, является неоднозначным выводом и способно дать в заключение только предположительное, вероятностное знание, постольку эмпирическое знание само по себе является в принципе гипотетическим. В отношении естественных наук эту особенность четко зафиксировал в свое время Ф. Энгельс: «Формой развития естествознания, поскольку оно мыслит, является гипотеза» [9].

Наиболее общим уровнем существования эмпирического научного знания являются так называемые *феноменологические теории*, которые представляют собой логически организованное множество эмпирических законов (феноменологическая термодинамика, небесная механика Кеплера и др.). Являясь высшей формой логической организации эмпирического научного знания, феноменологические теории, тем не менее, и по характеру своего происхождения, и по возможностям обоснования остаются гипотетическим, предположительным знанием. И это связано с тем, что индукция, то есть обоснование общего знания с помощью частного (данных наблюдения и эксперимента), не имеет доказательной логической силы, а в лучшем случае — только подтверждающую.

Хотя эмпирическое знание, как и чувственное, имеет субъект—объектную природу, они являются когнитивными структуризациями именно объективной реальности, представляя ее в том или ином аспекте с различной степенью полноты. При этом с точки зрения содержания эмпирическое знание беднее чувственного знания, составляя только его часть, а чувственное знание, в свою очередь, беднее «объективного положения дел». Можно сказать и по-другому: эмпирический объект суть сторона, аспект чувственного объекта, а последний, в свою очередь, — аспект, сторона «вещи в себе». Таким образом, эмпирическое знание, будучи непосредственно множеством высказываний об эмпирических объектах, представляет собой абстракцию третьей ступени по отношению к миру «вещей в себе».

Если различия между уровнями внутри эмпирического знания являются скорее количественными, чем качественными, так

как отличаются лишь степенью общности представления одного и того же содержания (знание о чувственно-наблюдаемом), то отличие теоретического научного знания от эмпирического является качественным, то есть предполагающим их отнесенность к существенно разным по происхождению и свойствам объектам (онтологиям). Различие между эмпирическим и теоретическим знанием является даже более глубоким, чем различие между чувственным и эмпирическим знанием, несмотря на то, что они являются разными уровнями одного и того же знания — рационального.

§ 2. Структура научной теории

Теоретическое знание есть результат деятельности не рассудка, а другой, существенно конструктивной части рационального сознания — разума. Как справедливо подчеркивает В. С. Швырев [10], деятельность разума направлена не вовне сознания, не на его контакт с внешним бытием, а вовнутрь сознания, на имманентное развертывание своего собственного содержания. Сущность деятельности разума может быть определена как свободное когнитивное творчество, самодостаточное в себе и для себя. Наряду с интеллектуальной интуицией основной логической операцией теоретического мышления в науке является идеализация, целью и результатом которой является создание (конструирование) особого типа предметов — так называемых «идеальных объектов». Мир (множество) такого рода объектов и образует собственную онтологическую основу (базис) теоретического научного знания в отличие от эмпирического знания.

Научная теория и есть логически организованное множество высказываний о конкретном классе идеальных объектов, их свойствах, отношениях, изменениях. Эта мысль была в свое время подробно и убедительно раскрыта в книге Б. С. Грязнова, Б. С. Дынина, Е. Н. Никитина «Теория и ее объект» [11]. Геометрическая точка, линия, плоскость — в математике; инерция, абсолютное пространство и время, абсолютно упругая, несжимаемая жидкость, математический маятник, абсолютно черное тело — в физике; страты общества, общественно-экономичес-

кая формация, цивилизация — в социологии; логическое мышление, логическое доказательство — в логике...

Как создаются идеальные объекты в науке и чем они отличаются от абстрактных эмпирических объектов? Обычно идеализация трактуется только как предельный переход от свойств эмпирических объектов к экстремумным логически возможным значениям их интенсивности (0 или 1) (геометрическая точка — нуль—размерность пространственного измерения эмпирических объектов по мере уменьшения их размера, линия — бесконечный непрерывный континуум последовательности (соседства) геометрических точек, абсолютное черное тело — объект, способный полностью (100%) поглощать падающую на него световую энергию и т. д.). Что характерно для таких предельных переходов при создании идеальных объектов? Три существенных момента. Первый — исходным пунктом движения мысли является эмпирический объект, его определенные свойства и отношения. Второй — само мысленное движение заключается в количественном усилении степени интенсивности наблюдаемого свойства до максимально возможного предельного значения. Третий, самый главный момент — в результате такого, казалось бы, чисто количественного изменения, мышление создает качественно новый (чисто мысленный) объект, обладающий свойствами, которые уже принципиально не могут быть наблюдаемы (безразмерность точек, абсолютная прямизна и однородность прямой линии, актуально бесконечные множества, капиталистическая или рабовладельческая общественно-экономическая формация в чистом виде, сознание и бытие философии и т. д. и т. п.). Известный финский математик Р. Неванлинна так охарактеризовал это обстоятельство: идеальные объекты конструируются из эмпирических объектов добавлением к последним таких новых свойств, которые делают идеальные объекты принципиально ненаблюдаемыми и имманентными элементами сферы мышления [12].

Однако есть более изящный и простой способ конструирования идеальных, чисто мысленных объектов — введение их по определению, просто исходя из потребностей самого теоретического мышления, для решения чисто теоретических или логичес-

ких проблем. Этот способ конструирования идеальных объектов получил распространение в основном в математике, частично — в теоретической (математической) физике, да и то на довольно поздних этапах их развития (введение иррациональных и комплексных чисел при решении алгебраических уравнений, разного рода объектов в топологии и функциональном анализе), математической логике и теоретической лингвистике, в физике элементарных частиц и других областях знания. Особенно интенсивно этот способ введения идеальных объектов и, соответственно, развития теоретического знания стал использоваться в науке начиная со второй половины XIX века, после принятия неевклидовых геометрий в качестве полноценных математических теорий и построения Гильбертом формализованной системы евклидовой геометрии. Освобожденная от пут обязательного эмпирического генезиса своих объектов, математика совершила колоссальный рывок в своем развитии за последние сто пятьдесят лет. Когда современную математику определяют как науку «об абстрактных структурах» или «о возможных мирах», то имеют в виду именно то, что ее предметом являются идеализированные объекты, вводимые чистым мышлением по определению.

Итак, имеет смысл терминологически закрепить различие между идеализированными объектами, конструируемыми мышлением, в одном случае, с помощью «предельного перехода» от эмпирических абстрактных объектов, а в другом — «по определению», без всякой непосредственной опоры на конкретное эмпирическое знание. Назовем первый тип идеализированных объектов «идеализированными объектами первого рода», а второй — «идеализированными объектами второго рода». Если теоретическое естествознание, социально-гуманитарные и технические теоретические дисциплины имеют дело в основном с идеализированными объектами первого рода, то чистая (теоретическая) математика и логика — с идеализированными объектами второго рода. Именно математика является парадигмальным образцом теоретического мышления в его точном и доказательном варианте, демонстрируя колоссальные конструктивные возможности, «непостижимую эффективность» чистого разума и огромную прагматическую ценность когнитивной свободы.

Говоря о методах теоретического научного познания, необходимо, наряду с идеализацией, иметь в виду также мысленный эксперимент, математическую гипотезу, теоретическое моделирование, аксиоматический и генетико-конструктивный метод логической организации теоретического знания и построения научных теорий, метод формализации и т. п.

У любого продукта разума (теоретического конструкта), начиная от отдельной идеализации («чистой сущности») и кончая конкретной теорией (логически организованной системы «чистых сущностей»), имеется два способа обоснования своего существования, которые А. Эйнштейн назвал «внешним» и «внутренним» оправданием научной теории. Внешнее оправдание продуктов разума состоит в требовании их практической полезности, в частности, возможности их эмпирического применения. Это, так сказать, прагматическая оценка их ценности и вместе с тем своеобразное ограничение абсолютной свободы разума. Данное требование подробно эксплицировано в философских концепциях эмпиризма и прагматизма. Однако имманентным и, так сказать, интимным способом оправдания идеальных объектов является их способность быть средством внутреннего совершенствования, логической гармонизации и роста теоретического мира, эффективного решения имеющихся теоретических проблем и постановки новых. Так, введение Л. Больцманом представления об идеальном газе как хаотически движущейся совокупности независимых атомов, представляющих собой абсолютно упругие шарики, позволило не только достаточно легко объяснить с единых позиций все основные законы феноменологической термодинамики, но и предложить статистическую трактовку ее второго начала — закона непрерывного роста энтропии в замкнутых термодинамических системах. Введение создателем теории множеств Г. Кантором понятия «актуально бесконечных множеств» позволило построить весьма общую математическую теорию, с позиций которой удалось проинтерпретировать основные понятия всех главных разделов математики (арифметики, алгебры, анализа и др.).

Зачем вводятся в науку идеальные объекты? Насколько они необходимы для ее успешного функционирования и развития? Нельзя ли обойтись в науке только эмпирическим знанием, кото-

рое более всего и используется непосредственно на практике? Впервые в наиболее четкой форме эти вопросы поставил и дал на них свои ответы Э. Мах. Он полагал главной целью научных теорий их способность экономно репрезентировать всю имеющуюся эмпирическую информацию об определенной предметной области. Способом реализации данной цели может быть построение таких логических моделей эмпирии, когда из относительно небольшого числа допущений выводилось бы максимально большее число эмпирически проверяемых следствий. Введение идеальных объектов и является той платой, которую мышлению приходится заплатить за выполнение указанной выше цели. С точки зрения Маха, это связано с тем, что в самой объективной действительности никакой формально-логической взаимосвязи между ее законами, свойствами и отношениями нет. Логические отношения могут иметь место только в сфере сознания, мышления между понятиями и суждениями. Логические модели действительности с необходимостью требуют определенного ее упрощения, схематизации, идеализации, введения целого ряда понятий, которые, однако, имеют не объектно-содержательный, а чисто инструментальный характер, способствуя созданию целостных, логически организованных теоретических систем. А главным достоинством последних является то, что представленная в них в снятом виде эмпирическая информация защищена от потерь, удобно хранится, транслируется в культуре, является достаточно обозримой и хорошо усваивается в процессе обучения.

Сформулированному Махом инструменталистскому взгляду на природу идеальных объектов и научных теорий противостоит эссенциалистская интерпретация. Согласно последней, идеальные объекты и научные теории фиксируют и описывают сущностный мир, тогда как эмпирическое знание имеет дело с миром явлений. Обе интерпретации имеют достаточное число сторонников и в философии науки, и среди крупных ученых. Поднятая в них проблема онтологического статуса теоретического знания столь же значительна, сколь и далека от своего консенсуального решения. С нашей точки зрения, обе интерпретации вполне совместимы, если убрать из каждой определенный ригористический и фундаменталистский «налет».

§ 3. Соотношение эмпирии и теории

Любое удовлетворительное решение данной проблемы должно заключаться в непротиворечивом совмещении двух утверждений: 1) признании качественного различия между эмпирическим и теоретическим знанием в науке и 2) признании взаимосвязи между ними, включая объяснение механизма этой взаимосвязи. Прежде чем перейти к решению данной проблемы, еще раз зафиксируем содержание понятий «эмпирическое» и «теоретическое». Эмпирическое знание суть множество высказываний (не обязательно логически связанных между собой) об эмпирических объектах. Теоретическое знание суть множество высказываний (обязательно организованных в логически взаимосвязанную систему) об идеальных объектах. Источником и основой содержания эмпирического знания является информация об объективной реальности, получаемая через наблюдения и экспериментирование с ней. Источником и основой содержания теоретического знания является информация об идеальных объектах, являющихся продуктами конструктивной деятельности рационального мышления. Тем не менее, после своего создания теоретический мир в целом (как и любой его элемент) приобретает объективный статус: он становится для сотворившего его сознания предметной данностью, с которой необходимо считаться и сверять свои последующие шаги; он имеет имманентный потенциал своего развития, свои более простые, более естественные и более сложные, более искусственные траектории движения и эволюции. Основными факторами сознания, контролирующими изменение содержания эмпирического знания, являются наблюдение и эксперимент.

Основными факторами сознания, контролирующими изменение содержания теоретического знания, являются интеллектуальная интуиция и логика. Контроль сознания за содержанием и определенностью теоретического знания является значительно более сильным, чем за содержанием и определенностью эмпирического знания. И это связано с тем, что содержание теоретического знания является имманентным продуктом самого

сознания, тогда как содержание эмпирического знания лишь частично зависит от сознания, а частично — от независимой от него (и являющейся всегда тайной для него) материальной действительности.

Таким образом, теоретическое и эмпирическое знание имеют совершенно различные онтологии — мир мысленных, идеальных конструктов («чистых сущностей») в первом случае и мир эмпирических предметов, принципиально наблюдаемых, — во втором. Существовать в теоретическом мире — значит быть определенной, непротиворечивой, предметной единицей мира рационального мышления. Существовать в эмпирическом мире — значит иметь такое предметное мысленное содержание, которое принципиально наблюдаемо и многократно воспроизводимо. Из перечисленных выше качественных различий между содержанием эмпирического и теоретического знания следует, что между ними не существует логического моста, что одно непосредственно не выводимо из другого. Методологически неверным является не только утверждение, что научные теории выводятся из эмпирического опыта, являются логическими (индуктивными) обобщениями последнего, но и утверждение, что из научных теорий могут быть логически выведены эмпирические следствия. Корректным контрсуждением первому утверждению является следующее: научные теории не выводятся логически из эмпирического знания, а надстраиваются над ним для выполнения определенных функций (понимание, объяснение, предсказание). Создаются же они благодаря конструктивной деятельности разума. Контрсуждением второму утверждению является такое: из научных теорий могут быть логически выведены теоретические же (как правило, частные и единичные) следствия, которые, в свою очередь, уже внелогическим путем могут быть идентифицированы с определенными эмпирическими высказываниями. Следовательно, принципиально неверны не только индуктивистские модели получения и подтверждения научных теорий, но и в значительной степени — гипотетико-дедуктивные модели критического рационализма (К. Поппер, И. Лакатос и др.).

Схематически взаимосвязь между теоретическим (Т) и эмпирическим знанием (Э) может быть изображена следующим образом:

$$A_0 \vdash Te_0 \vdash a_0 \underset{I}{\sim} e_0,$$

где A_0 — аксиомы, принципы, наиболее общие теоретические законы; \vdash — знак логического следования; Te_0 — частные теоретические законы; a_0 — единичные теоретические следствия; e_0 — эмпирические утверждения; \sim — обозначение внелогической процедуры идентификации (I) a_0 и e_0 .

О чем эта схема говорит? Прежде всего о том, что теоретическое знание, как и эмпирическое, является весьма сложной структурой, состоящей из утверждений разной степени общности. Наиболее общий уровень — аксиомы, принципы и наиболее общие теоретические законы. Например, для классической механики это три закона Ньютона (инерции; взаимосвязи силы, массы и ускорения; равенства сил действия и противодействия). Механика Ньютона — это теоретическое знание, описывающее законы движения такого идеального объекта, как материальная точка, при полном отсутствии трения, в математическом пространстве с евклидовой метрикой. Вторым уровнем научной теории являются частные теоретические законы, описывающие структуру, свойства и поведение идеальных объектов, сконструированных из исходных идеальных объектов. Для классической механики это, например, законы движения идеального маятника. Как показал в своих работах В. С. Степин, частные теоретические законы, строго говоря, не выводятся чисто логически (автоматически) из общих. Они получаются в ходе осмысления результатов мысленного эксперимента над идеальными объектами, сконструированными из элементов исходной, «общей теоретической схемы». Третий уровень развитой научной теории состоит из частных, единичных теоретических высказываний, утверждающих нечто о конкретных во времени и пространстве состояниях, свойствах, отношениях идеальных объектов. Например, таким утверждением в кинематике Ньютона может быть следующее: «если к материальной точке K_1 применить силу F_1 , то через время T_1 она будет находиться на расстоянии L_1 от места приложения к ней указанной силы». Еди-

нические теоретические утверждения дедуктивно выводятся из частных и общих теоретических законов путем подстановки на место переменных, фигурирующих в законах, некоторых конкретных величин из области значений переменной.

Важно подчеркнуть и то обстоятельство (логическое по своей природе), что с эмпирическим знанием могут сравниваться не сами по себе общие и частные теоретические законы, а только их единичные следствия после их эмпирической интерпретации и идентификации (отождествления) с соответствующими эмпирическими высказываниями. Последние, как уже отмечалось выше, идентифицируются в свою очередь с определенным набором чувственных данных.

Только таким, весьма сложным путем (через массу «посредников») опыт и теория вообще могут быть сравнены на предмет соответствия друг другу. Каким образом осуществляется важнейшая операция во взаимосвязи теоретического и эмпирического знания — процедура идентификации теоретических и эмпирических терминов и соответствующих им идеальных и эмпирических объектов? Ответ: с помощью идентификационных предложений, в которых утверждается тождество значений некоторых терминов эмпирического и теоретического языка. Такие предложения называются также «интерпретационными», «правилами соответствия» или «редукционными предложениями» (Р. Карнап). Некоторые примеры интерпретационных предложений: «материальные точки суть планеты солнечной системы» (небесная механика), «евклидова прямая суть луч света» (оптика), «разбегание галактик суть эффект Доплера» (астрономия) и т. д. и т. п.

Какова природа интерпретационных предложений? Как показал Р. Карнап, несмотря на то, что общий вид этих высказываний имеет логическую форму «А есть В», они отнюдь не являются суждениями, а суть определения. Любые определения — это условные соглашения о значении терминов, и к ним неприменима характеристика истинности и ложности. Они могут быть лишь эффективными или неэффективными, удобными или неудобными, полезными или бесполезными. Одним словом, интерпретативные предложения имеют инструментальный характер, их задача — быть связующим звеном («мостом») между теорией и

эмпирией. Хотя интерпретативные предложения конвенциональны, они отнюдь не произвольны, поскольку всегда являются элементами некоторой конкретной языковой системы, термины которой взаимосвязаны и ограничивают возможные значения друг друга [13].

Очевидно, что любая эмпирическая интерпретация теории неполна по отношению к содержанию теории, так как всегда имеется возможность предложить новую интерпретацию теории, расширив тем самым сферу ее применимости. Вся история математики, теоретического естествознания и социальных теорий дает многочисленные тому подтверждения. То, что никакое, сколь угодно большое множество интерпретаций любой теории неспособно полностью исчерпать ее содержание, говорит о принципиальной несводимости теории к эмпирии, о самодостаточности теоретического мира и его относительной независимости от эмпирического мира.

Важно подчеркнуть также особый статус интерпретативных предложений, которые не являются ни чисто теоретическими, ни чисто эмпирическими высказываниями, а чем-то промежуточным между ними, включая в свой состав как эмпирические, так и теоретические термины. Интерпретативное знание являет собой пример когнитивного образования кентаврового типа, выступая относительно самостоятельным элементом в пространстве научного знания; не имеет собственной онтологии, являясь лишь инструментальным посредником между теорией и эмпирией. Его самостоятельность и особая роль в структуре научного знания была по-настоящему осознана лишь в XX веке, когда рост абстрактности теоретического знания сопровождался, с одной стороны, неизбежной потерей его наглядности, а с другой стороны — расширением и пролиферацией сферы эмпирической применимости каждой из теорий. Интерпретативное знание — это, конечно, продукт конструктивной деятельности разума, но разума, осознавшего свою адаптивную ответственность в использовании своего потенциала для лучшей ориентации «Я» в объективном мире, в сфере «не-Я».

Учет самостоятельной роли интерпретативного знания в структуре научного знания привел к необходимости более тонкого по-

нимания процедур подтверждения и опровержения научных теорий опытом. В самом деле, в общем виде схема взаимосвязи теории и опыта может быть символически записана следующим образом: $T_1 + I_1 \vdash E_1$, где T_1 — проверяемая на опыте теория, I_1 — ее эмпирическая интерпретация, \vdash — операция логического следования, E_1 — эмпирические следствия из системы « $T_1 + I_1$ ». Рассмотрим возможные варианты действия по этой схеме. Первый. Допустим, что в результате сопоставления E_1 с данными наблюдения и эксперимента установлена истинность высказывания E_1 . Что отсюда следует? Только то, что система « $T_1 + I_1$ » в целом — возможно истинна, так как из истинности следствий не следует истинность посылок, из которых они были выведены (это элементарный закон дедуктивной логики). Более того, из определения материальной импликации, являющейся формальной моделью отношения выводимости, следует, что истинные высказывания могут быть получены и из ложных посылок. Примером может служить элементарный правильный силлогизм: все тигры — травоядные; все травоядные — хищники; следовательно, все тигры — хищники. Таким образом, истинность эмпирических следствий теории не только не служит доказательством истинности теорий, но даже — подтверждением ее истинности. Конечно, если заранее допустить (предположить) истинность теории, тогда независимое установление (например, с помощью эмпирического опыта) истинности выведенных из них следствий подтверждает (хотя и не доказывает) сделанное допущение об истинности теории. В рассмотренном же выше случае установление истинности E_1 подтверждает не истинность T_1 самой себе, а только истинность всей системы « $T_1 + I_1$ » в целом. Таким образом, не только доказательство, но даже подтверждение истинности теории самой по себе (то есть взятой отдельно от присоединенной к ней интерпретации) — невозможно. Второй вариант. Установлена ложность E_1 . Что отсюда следует с логической необходимостью? Только ложность всей системы « $T_1 + I_1$ » в целом, но отнюдь не ложность именно T_1 . Ложной (неудачной, некорректной) может быть объявлена как раз ее конкретная эмпирическая интерпретация (I_1) и тем самым ограничена сфера предполагавшейся эмпирической применимости теории. Таким образом, опыт не доказывает однознач-

но и ложность теории. Общий вывод: теория проверяется на опыте всегда не сама по себе, а только вместе с присоединенной к ней эмпирической интерпретацией, а потому ни согласие этой системы с данными опыта, ни противоречие с ними не способно однозначно ни подтвердить, ни опровергнуть теорию саму по себе. Следствие: проблема истинности теории не может быть решена только путем ее сопоставления с опытом. Ее решение осуществляется иными средствами и находится в другой плоскости, на уровне более общих — метатеоретических предпосылок и оснований научного познания.

§ 4. Метатеоретический уровень научного знания

Кроме эмпирического и теоретического уровней в структуре научного знания необходимо артикулировать наличие третьего, более общего по сравнению с ними — метатеоретического — уровня науки. Он состоит из двух основных подуровней: 1) общенаучного знания и 2) философских оснований науки. Какова природа каждого из этих подуровней метатеоретического научного знания и их функции? Как они связаны с рассмотренными выше теоретическим и эмпирическим уровнями научного знания?

Общенаучное знание состоит из следующих элементов: 1) частнонаучная и общенаучная картины мира, 2) частнонаучные и общенаучные гносеологические, методологические, логические и аксиологические принципы. Особо важное значение метатеоретический уровень знания играет в таком классе наук, как логико-математические. Показателем этой важности является то, что он оформился в этих науках даже в виде самостоятельных дисциплин: метаматематика и металогика. Предметом последних является исследование математических и логических теорий для решения проблем их непротиворечивости, полноты, независимости аксиом, доказательности, конструктивности. В естественнонаучных и в социально-гуманитарных дисциплинах метатеоретический уровень существует в виде соответствующих частнонаучных и общенаучных принципов. При рассмотрении метатеоретического научного знания важно иметь в виду, что оно имеет гранулированный, дискретный характер, хотя и значительно менее

разнообразно по содержанию по сравнению с множеством научных теорий. Тем не менее необходимо подчеркнуть, что в современной науке не существует какого-то единого по содержанию, одинакового для всех научных дисциплин метатеоретического знания. Последнее всегда конкретизировано и в существенной степени «привязано» к особенностям научных теорий. Частнонаучная картина мира — господствующие в какой-либо науке общие представления о мире, представляющие экстраполяцию на него знаний о той предметной области, которая является основной для данной науки (физическая, химическая, биологическая и другие картины мира). Как правило, эти знания состоят из онтологических принципов парадигмальной для данной науки теории. Например, основу физической картины мира классического естествознания составляли следующие онтологические принципы:

- ◆ представление о дискретном характере реальности, состоящей из отдельных тел, между которыми имеет место взаимодействие с помощью некоторых сил (притяжение, отталкивание и т. д.);
- ◆ все изменения в реальности управляются законами, имеющими строго однозначный характер;
- ◆ все процессы протекают в абсолютном пространстве и времени, свойства которых никак не зависят ни от содержания этих процессов, ни от выбора системы отсчета для их описания;
- ◆ все воздействия одного тела на другое передаются мгновенно;
- ◆ необходимость первична, случайность вторична; случайность — лишь проявление необходимости в определенных взаимодействиях (точка пересечения независимых причинных рядов), во всех остальных ситуациях «случайность» понимается как мера незнания «истинного положения дел».

Большинство из этих принципов непосредственно входит в структуру механики Ньютона. Основу биологической картины мира классического естествознания составляла дарвиновская теория эволюции видов на основе механизма естественного отбо-

ра, включавшего в себя в качестве существенного элемента случайность.

Какова роль частнонаучной картины в структуре научного знания? Она задает и санкционирует как истинный определенный категориальный тип видения конкретной наукой ее эмпирических и теоретических (идеализированных) объектов, гармонизируя их между собой. Какова ее природа? Безусловно, она не появляется как результат обобщения теоретического и/или эмпирического познания. Частнонаучная картина мира является всегда конкретизацией определенной (более общей) философской онтологии. Последняя же суть продукт рефлексивно-конструктивной деятельности разума в сфере всеобщих различий и оппозиций.

Общенаучная картина мира — это, как правило, одна из частнонаучных картин мира, которая является господствующей в науке той или иной эпохи. Она является дополнительным элементом метатеоретического уровня тех конкретных наук, которые не имеют ее в качестве собственной частнонаучной картины мира. Например, для всего классического естествознания физическая картина мира, основанная на онтологии механики Ньютона, рассматривалась как общенаучная. «Механицизм» по существу и означал признание и утверждение ее в качестве таковой для всех других наук (химии, биологии, геологии, астрономии, физиологии и даже социологии и политологии). В неклассическом естествознании на статус общенаучной картины мира по-прежнему претендовала физическая картина мира, а именно та, которая лежала в основе теории относительности и квантовой механики.

Однако наличие конкурирующих фундаментальных парадигм в самой физике (классическая физика и неклассическая физика), основанных на принятии существенно различных онтологий, основатель подорвало доверие представителей других наук к физической картине мира как общенаучной. В результате все больше утверждалась мысль о принципиальной мозаичности общенаучной картины мира, которая должна включать в себя принципы картин мира всех фундаментальных наук. Для неклассического естествознания общенаучная картина мира — это комплементар-

ный симбиоз физической, биологической и теоретико-системной картин мира. Постнеклассическое естествознание пытается дополнить этот симбиоз идеями целесообразности и разумности всего существующего в объективном мире. В результате современная общенаучная картина мира все больше претендует на самостоятельный статус в структуре метатеоретического знания в каждой из наук наряду с частнонаучными картинами мира. С другой стороны, в силу своей общности современная общенаучная картина мира все ближе приближается к философской онтологии.

Те же тенденции плюрализации и универсализации имеют место и в отношении других элементов метатеоретического знания — таких, как гносеологические и аксиологические принципы науки. Хорошо известными примерами таких принципов в структуре физического познания являются, в частности, принцип соответствия, принцип дополнительности, принцип принципиальной наблюдаемости, принцип приоритетности количественного (математического) описания, принцип зависимости результата наблюдения от условий познания и др. Сегодня большинство этих принципов претендует уже на статус общенаучных. На такой же статус претендуют и принципы, родившиеся в лоне математического метатеоретического познания, например, недостижимость полной формализации научных теорий, контекстуальность любого знания и др.

В слое метатеоретического научного знания имеют место также разнообразные методологические и логические императивы и правила. При этом они существенно различны не только для разных наук, но и для одной и той же науки на разных стадиях ее развития. Совершенно очевидно различие методологического инструментария математики и физики, физики и истории, истории и лингвистики. Однако не менее разительно методологическое несходство аристотелевской физики (качественно-умозрительной) и классической физики (экспериментально-математической) и т. д. и т. п. Чем вызвано это несходство в методологических требованиях и правилах в разных науках? Несомненно, с одной стороны — различие предметов исследования. Но, с другой — различием в понимании целей и ценностей научного познания. Древнеегипетская и древнегреческая геометрия имели один и тот же

предмет — пространственные свойства и отношения. Но для древних египтян методом получения знания об этих свойствах и отношениях являются многократные измерения этих свойств, а для древнегреческих геометров — аксиоматический метод выведения всего геометрического знания из простых и самоочевидных геометрических аксиом. И это различие в методах геометрического познания было обусловлено разным пониманием целей научного познания: для древних египтян — получение практически полезного знания (оно могло быть и приблизительным), для древних греков — получение истинного и доказательного знания.

Вопрос о целях и ценностях научного познания — это уже проблема аксиологических предпосылок науки. Среди аксиологических принципов науки важно различать внутренние и внешние аксиологические основания. Внутренние аксиологические основания науки суть имманентные для нее, в отличие от других видов познавательной и практической деятельности, ценности и цели. К их числу относятся объективная истина, определенность, точность, доказательность, методологичность, системность и др. В отечественной философии науки они получили название «идеалы и нормы научного исследования» [14].

Внутренние аксиологические ценности направлены вовнутрь науки и выступают непосредственными стандартами, регуляторами правильности и законности научной деятельности, критериями оценки приемлемости и качества ее продуктов (наблюдений, экспериментов, фактов, законов, выводов, теорий и т. д.). Внешние аксиологические ценности науки суть цели, нормы и идеалы науки, которые направлены вовне науки и регулируют ее отношения с обществом, культурой и их различными структурами. Среди этих ценностей важнейшими выступают практическая полезность, эффективность, повышение интеллектуального и образовательного потенциала общества, содействие научно-техническому, экономическому и социальному прогрессу общества, рост адаптивных возможностей человечества во взаимодействии с окружающей средой и др. Как хорошо показано в историко-научной и современной методологической литературе, набор и содержание внутренних и внешних ценностей науки существенно различен не только для разных наук в одно и то же время, но и для

одной и той же науки в разные исторические периоды ее существования. Так, например, ценность логической доказательности научного знания, его аксиоматического построения имеет приоритетное значение в математике и логике, но не в истории и литературоведении или даже в физике. В истории как науке на первый план выходят хронологическая точность и полнота описания уникальных исторических событий, адекватное понимание и оценка источников. В физике же на первый план выходят эмпирическая воспроизводимость явлений, их точное количественное описание, экспериментальная проверяемость, практическая (техническая и технологическая) применимость. В технических науках последняя ценность является заведомо ведущей по сравнению со всеми другими. Содержание и состав внутренних и внешних ценностей не является чем-то неизменным и для одной и той же науки в разное время, а также для развития науки в целом. Так, понимание того, что считать доказательством, существенно различно в классической и конструктивной математике, в интроспективной психологии XIX века и современной когнитивной психологии и т. д.

Таким образом, аксиологическим слоем метатеоретического знания в науке ни в коем случае нельзя пренебрегать. Он оказывает существенное влияние на понимание самого смысла и задач научного исследования, задавая его перспективу и оценивая степень приемлемости предлагаемых научных продуктов. Многие ожесточенные споры и дискуссии как в сфере науки, так и между наукой и не-наукой, имеют основание именно в сфере аксиологии науки, хотя участники таких дискуссий обычно полагают, что расходятся в вопросах онтологии и гносеологии (спор между птолемеевцами и коперниканцами в астрономии, Махом и Больцманом по поводу законности молекулярно-кинетической теории газов, формалистами и интуиционистами по вопросам надежности математических доказательств и т. д. и т. п.). В этом легко убедиться, сравнив, например, аксиологию классической, неклассической и постнеклассической науки. Аксиология классической науки: универсальный метод, бескорыстное служение истине, научный прогресс. Аксиология неклассической науки: субъект-объектность знания, общезначимость, консенсуальность,

дополнительность, вероятная истинность. Аксиология постнеклассической науки: конструктивность научного знания, плюрализм методов и концепций, толерантность, экологическая и гуманитарная направленность науки, когнитивная ответственность.

Имеется ли различие в природе онтологических, гносеологических и аксиологических принципов как различных элементов структуры метатеоретического научного знания? С нашей точки зрения, ответ на данный вопрос должен быть положительным. Тогда как онтологические и гносеологические основания науки суть конструктивно-мыслительные продукты познавательной части сознания, аксиологические — оценочной. Обе части сознания равноправны, внутренне взаимосвязаны и дополняют друг друга в рамках функционирования сознания как целого в каждом акте сознания. Наука, хотя и является предметной деятельностью сознания, есть, тем не менее, целостное выражение всей структуры сознания, а не только его познавательных функций. Ценности и ценностное знание — необходимый внутренний элемент не только социально-гуманитарных наук, как полагали неокантианцы, но и естественно-научного и логико-математического знания.

Одной из широко дискутировавшихся в философии науки проблем, так и не нашедших решения в дискуссии между позитивистами и их оппонентами, является вопрос о статусе *философских оснований науки* в структуре научного знания. Главный пункт расхождений — включать или не включать философские основания науки во внутреннюю структуру науки. В принципе никто не отрицает влияние философских представлений на развитие и особенно на оценку научных достижений. История науки и, в частности, высказывания на этот счет великих ее творцов не оставляют в этом никаких сомнений. Однако позитивисты настаивают на том, что влияние философии на процесс научного познания является чисто внешним и потому философские основания нельзя включать в структуру научного знания, иначе ему грозит рецидив натурфилософствования, подчинение различным философским спекуляциям, от которых наука с таким трудом избавилась к началу XX века. Натурфилософы и сторонники влиятельной метафизики (в том числе марксистско-ленинской философии), напротив, утверждают, что философские основания науки долж-

ны быть включены в структуру самой науки, поскольку служат обоснованию ее теоретических конструкций, расширяют ее когнитивные ресурсы и познавательный горизонт. Третьи занимают промежуточную позицию, считая, что в моменты научных революций, в период становления новых фундаментальных теорий философские основания науки входят в структуру научного знания. Однако после того как научная теория достигла необходимой степени зрелости, философские основания науки удаляются из ее структуры. Вот почему, говорят они, в учебной литературе, отражающей стадию зрелых научных теорий, при изложении содержания последних мы очень редко находим упоминание о ее философских основаниях. Последняя (промежуточная) позиция развивалась, в частности, в работах Э. М. Чудинова под названием концепции СЛЕНТ (философия как строительные леса научной теории) [15]. Кто же прав? Все и никто, то есть все, но лишь частично, и никто полностью. Дело в том, что ни одна из представленных выше позиций не сумела дать правильного истолкования природы и особой структуры философских оснований науки. Необходимо подчеркнуть, что философские основания науки — это особый, промежуточный между философией и наукой род знания, который не является ни собственно философским, ни собственно научным.

Философские основания науки суть гетерогенные по структуре высказывания, включающие в свой состав понятия и термины как философские, так и конкретно-научные. Они являют собой второй случай кентаврового знания в структуре науки. Первым случаем такого рода знания являются рассмотренные выше интерпретативные предложения, связывающие теоретический и эмпирический уровни научного знания. Мы утверждаем, что имеет место полная аналогия между философскими основаниями науки и интерпретативными предложениями по структуре (смешанной), статусу (определения), функциям (мост между качественно различными по содержанию уровнями знания), природе (идентификация значений определенных терминов научных теорий и соответствующих философских категорий).

Приведем примеры философских оснований науки: «Пространство и время классической механики субстанциальны», «Чис-

ла — сущность вещей», «Числа существуют объективно», «Однозначные законы детерминистичны», «Вероятностные законы индетерминистичны», «Пространство и время теории относительности атрибутивны и относительны», «Аксиомы евклидовой геометрии интуитивно очевидны», «Распространение энергии квантами — свидетельство дискретной структуры мира» и т. д. и т. п. В соответствии с основными разделами философии можно выделять различные типы философских оснований науки: онтологические, гносеологические, методологические, логические, аксиологические, социологические и др.

Верно, что философские утверждения не могут быть получены путем обобщения научных теорий, как справедливо и то, что научные теории нельзя чисто логически вывести в качестве следствий какой-либо философии. Между философией и наукой имеется такой же логический разрыв, как и между теоретическим и эмпирическим уровнями научного знания. Однако эта логическая брешь может быть преодолена и постоянно преодолевается благодаря не логической, а конструктивной деятельности мышления по созданию соответствующих интерпретативных схем, которые являются по своей природе условными и конвенциональными определениями. Только после введения соответствующих философских оснований науки научные теории могут выступать подтверждением или опровержением определенных философских концепций, равно как та или иная философия может оказывать положительное или отрицательное влияние на науку. Спрашивать же, включать ли философские основания науки в структуру научного знания или нет, аналогично вопросу, включать ли эмпирическую интерпретацию теории в структуру эмпирического знания или теоретического? Очевидно, что мы ставим заведомо некорректный вопрос, на который не может быть дан однозначный ответ. Ясно одно, что без философских оснований науки нарушается целостность знания и целостность культуры, по отношению к которым философия и наука выступают лишь частными аспектами. И эта целостность постоянно заявляет о себе не только в периоды создания новых научных теорий, но и после этого, в периоды их функционирования и принятия научным сообществом в качестве парадигмальных.

Итак, анализ структуры научного знания показывает ее трехуровневость (эмпирический, теоретический и метатеоретический уровень) и п-слойность каждого из уровней. При этом характерно, что каждый из уровней зажат как бы между двумя плоскостями (снизу и сверху). Эмпирический уровень знания — между чувственным знанием и теоретическим, теоретический — между эмпирическим и метатеоретическим, наконец, метатеоретический — между теоретическим и философским. Такая «зажатость», с одной стороны, существенно ограничивает творческую свободу сознания на каждом из уровней, но, вместе с тем, гармонизирует все уровни научного знания между собой, придавая ему не только внутреннюю целостность, но и возможность органического вписывания в более широкую когнитивную и социокультурную реальность.

Три основных уровня в структуре научного знания (эмпирический, теоретический и метатеоретический) обладают, с одной стороны, относительной самостоятельностью, а с другой — органической взаимосвязью в процессе функционирования научного знания как целого. Говоря о соотношении эмпирического и теоретического знания, еще раз подчеркнем, что между ними имеет место антиредукционизм в обе стороны. Теоретическое знание несводимо к эмпирическому благодаря конструктивному характеру мышления как основному детерминанту его содержания. С другой стороны, эмпирическое знание несводимо к теоретическому благодаря наличию чувственного познания как основного детерминанта содержания эмпирического знания. Более того, даже после конкретной эмпирической интерпретации теоретического знания имеет место лишь его частичная сводимость к эмпирическому, ибо любое теоретическое всегда открыто другим эмпирическим интерпретациям. Теоретическое знание всегда богаче любого конечного множества его возможных эмпирических интерпретаций. Постановка вопроса о том, что первично (а что вторично): эмпирическое или теоретическое — есть следствие заранее принятой редукционистской установки. Напротив, следствием антиредукционистской позиции является плюрализм (дуализм — наиболее простой случай плюрализма). Однако антиредукционизм только тогда становится плодотворным, когда дополнен идеями

системности и целостности. В частности, с этих позиций новое эмпирическое знание может быть «спровоцировано» (и это убедительно показывает история науки) как содержанием чувственного познания (данные наблюдения и эксперимента), так и содержанием теоретического уровня знания. Эмпиризм акцентирует (абсолютизирует) первый тип «провоцирования», теоретизм — второй.

Крайней версией антиредукционизма является антиинтеракционизм, отрицающий вообще какую-либо взаимосвязь и взаимодействие между качественно различными уровнями в системе (одной из последовательных философских концепций антиинтеракционизма является монадология Г. Лейбница). Критика антиинтеракционизма может быть основана на принятии следующих философских принципов:

- ◆ целостность познающего сознания, структурная взаимосвязь всех его отсеков (чувственного познания, рассудка, разума);
- ◆ целостность объективной реальности, на постижение которой направлено научное познание: единство явлений (предмет эмпирического знания) и сущности (предмет теоретического знания);
- ◆ основными целями научного познания являются объяснение и предсказание явлений и событий действительности, аккумуляция опыта, вызванная необходимостью увеличения адаптационных возможностей человека в окружающем мире.

Аналогичное положение имеет место и в соотношении научных теорий и метатеоретического уровня науки (в частности, между научно-теоретическим и философским знанием). Здесь также несостоятелен редукционизм в обоих вариантах: 1) сведение метатеоретического и, в частности, философского знания к научно-теоретическому знанию (позитивизм); 2) сведение научно-теоретического знания к философскому (натурфилософия). Первый вариант редукции нереализуем в силу конструктивного характера философского разума как основного детерминанта содержания философии. Второй вариант сведения несостоятелен, потому что существует эмпирическое знание как один из важных детер-

минантов содержания научно-теоретического знания. После определенной конкретно-научной интерпретации философии имеет место лишь частичная ее сводимость к науке, ибо философское знание всегда открыто к различным его научным и вненаучным интерпретациям. Содержание философии всегда богаче любого конечного множества его возможных научно-теоретических интерпретаций. Новое же теоретическое конкретно-научное знание может быть в принципе «спровоцировано» содержанием как эмпирического знания, так и метатеоретического, в частности философского. Критика антиинтеракционизма во взаимоотношении научно-теоретического и философского знания полностью аналогична приведенной выше критике данной позиции по вопросу об отношении эмпирического и теоретического знания.

III. ПРОБЛЕМА РОСТА ЗНАНИЯ

Наряду со структурой научного знания столь же дискуссионной в философии науки является проблема динамики научного знания. Эта проблема включает в себе три вопроса. Первый. Что составляет сущность этой динамики: простое расширение содержания компонентов научного знания со временем, или эволюционное изменение (направленное в какую-то сторону и необратимое), или развитие (эволюция со скачками, революциями, качественными отличиями во взглядах на один и тот же предмет), или, наконец, прогресс (развитие в направлении совершенствования, улучшения каких-то значимых характеристик научного знания)? Второй вопрос. Является ли это изменение процессом в целом кумулятивным (накопительным) или антикумулятивным (включающим постоянный отказ от прежних взглядов как неприемлемых и несоизмеримых с новыми, сменяющими их)? Третий вопрос. Можно ли объяснить динамику научного знания только его самоизменением или также существенным влиянием на него вненаучных (социокультурных) факторов? Очевидно, ответы на эти вопросы нельзя получить, исходя только из философского анализа структуры сознания. Необходимым является также привлечение материала реальной истории науки. Впрочем, столь же очевидно, что история науки не может говорить «сама за себя»,

что она (как и всякий внешний опыт) может быть по-разному проинтерпретирована, «рационально реконструирована». Тип этой рациональной реконструкции существенно зависит от выбора, предпочтения, оказываемого той или иной общей гносеологической философской позиции (сенсуализм — рационализм, эмпиризм — теоретизм, имманентизм — трансцендентизм, редукционизм — антиредукционизм и т. п.).

Обсуждение сформулированных выше вопросов заняло центральное место в работах постпозитивистов (К. Поппера, Т. Куна, И. Лакатоса, Ст. Тулмина, П. Фейерабенда, М. Полани и др.) в отличие от их предшественников — логических позитивистов, считавших единственным «законным» предметом философии науки логический анализ структуры ставшего («готового») научного знания. Поскольку ответы на вопросы о динамике научного знания нельзя дать без обращения к материалу истории науки, именно последняя была объявлена постпозитивистами «пробным камнем» истинности ее реконструкций. Однако при этом часто забывалась другая сторона, а именно, что предлагаемые постпозитивистами модели динамики научного знания не только опирались на историю науки, но и предлагали («навязывали») ее определенное видение. Это видение заключалось, в частности, не только в различном понимании механизма функционирования и динамики науки, но и в вытекающих из него с необходимостью различных вариантах деления компонент науки на внутренние и внешние. Так, с точки зрения попперовской модели динамики научного знания, процесс открытия научных законов — внешний фактор для истории науки, тогда как для М. Малкея и Дж. Гилберта — внутренний. С позиций большинства постпозитивистов психологические и социальные детерминанты принадлежат к внешней истории науки, тогда как Т. Кун, М. Полани, П. Фейерабэнд частично включают их во «внутреннюю историю» науки. Для Поппера факты — абсолютная ценность науки, они бесспорны (хотя и конвенциональны), общезначимы и кумулятивны. С позиций Т. Куна они относительно ценны, необщезначимы (их истолкование зависит от принятой господствующей теории — «парадигмы»), а в целом фактуальное знание — некумулятивно.

Говоря о природе научных изменений, необходимо подчеркнуть, что хотя все они совершаются в научном сознании и с его помощью (т. е. отвечают его внутренним разрешающим возможностям и регулируются его структурой), их содержание зависит не только и не столько от сознания, сколько от результатов взаимодействия научного сознания с определенной, внешней ему объективной реальностью, которую оно стремится постигнуть (в конечном счете — отгадать). История науки — это не логический процесс развертки содержания научного сознания, а когнитивные изменения, совершающиеся в реальном историческом пространстве и времени. Далее, как убедительно показывает реальная история науки, происходящие в ней когнитивные изменения имеют эволюционный, то есть направленный и необратимый характер. Это означает, например, что общая риманова геометрия не могла появиться раньше евклидовой, а теория относительности и квантовая механика — одновременно с классической механикой.

Иногда это объясняют с позиций трактовки науки как обобщения фактов; тогда эволюция научного знания истолковывается как движение в сторону все больших обобщений, а смена научных теорий понимается как смена менее общей теории более общей. В логике «степень общности» вводится обычно экстенсивно. Понятие А является более общим, чем понятие В, если и только если все элементы объема понятия В входят в объем понятия А, но обратное не имеет места. Взгляд на научное познание как на обобщение, а на его эволюцию — как на рост степени общности сменяющих друг друга теорий — это, безусловно, индуктивистская концепция науки и ее истории. Индуктивизм был господствующей парадигмой философии науки вплоть до середины XX века. В качестве аргумента в ее защиту был выдвинут так называемый принцип соответствия, согласно которому отношение между старой и новой научной теорией (должно быть) таково, чтобы все положения предшествующей (и тем самым все факты, которые она объясняла и предсказывала) выводились в качестве частного случая в новой, сменяющей ее теории. В качестве примеров обычно приводились классическая механика, с одной стороны, и теория относительности и кван-

товая механика — с другой; синтетическая теория эволюции в биологии как синтез дарвиновской концепции и генетики; арифметика натуральных чисел, с одной стороны, и арифметика рациональных или действительных чисел — с другой, евклидова и неевклидова геометрии и т. п. При ближайшем, более строгом анализе соотношения понятий указанных выше теорий никакого «частного случая» или даже «предельного случая» в отношениях между ними не получается. Рассмотрим, например, уравнение, связывающее значения масс в классической и релятивистской механике:

$$m = \frac{m_0}{\sqrt{1 - \frac{V^2}{c^2}}}, \text{ где } m \text{ — движущаяся масса; } m_0 \text{ — масса по-}$$

коя; V — скорость движения массы; c — скорость света.

Это уравнение безусловно говорит о том, что с увеличени-

ем V , m — возрастает, т. к. $\sqrt{1 - \frac{V^2}{c^2}}$ уменьшается. При $V=0$,

$m=m_0$, но это лишь один случай самой классической механики, притом ее статики, но не динамики. При $V=c$ уравнение не имеет математического смысла. А ведь только при рассмотренных значениях V возможно логическое выведение значения массы тела в классической механике из уравнений массы тела релятивистской механики в качестве частного случая. «Частного случая» не получилось. Тогда, может быть, более осмысленной является толкование классической механики в качестве «предельного случая» релятивистской механики? В самом деле, при последовательном уменьшении V значение m все больше приближается к значению m_0 , но никогда его не достигает (по самому смыслу релятивистской механики), поэтому m_0 не может быть рассмотрено и в качестве «предельного случая» m , так как это возможно только при исчезновении самого движения тела (при $V=0$). Ясно, что выражение «предельный случай» имеет очень нестрогое и скорее метафорическое значение. Очевидно, что масса тела либо меняет свою величину в процессе движения, либо нет.

Третьего не дано. Классическая механика утверждает одно, релятивистская — прямо противоположное. Они несовместимы и, как показали постпозитивисты, несоизмеримы, так как у них нет общего нейтрального эмпирического базиса. Они говорят разные и порой несовместимые вещи об одном и том же (массе, пространстве, времени и др.).

Аналогичные возражения можно привести и в отношении других «любимых примеров» кумулятивистов. Классическая механика: можно одновременно задать точное значение двух переменных — координаты физического тела и его импульса. Квантовая механика: этого сделать принципиально нельзя, если, конечно, не пренебрегать значением постоянной Планка, накладывающей количественное ограничение на предел максимально допустимой одновременной точности этих сопряженных величин.

Современная синтетическая эволюция не есть аддитивная сумма положений аутентичной дарвиновской теории эволюции и, скажем, менделевской генетики. Они противоречат друг другу в понимании характера эволюции: номогенез в дарвиновской теории эволюции видов через естественный отбор и в общем случайный (неконтролируемо-многофакторный) характер эволюции в современной синтетической теории.

То же самое отрицательное заключение можно сделать и в отношении применения принципа соответствия к эволюции математического знания (принцип Ганкеля). Строго говоря, неверно утверждать, что арифметика действительных чисел является обобщением арифметики рациональных чисел, а последняя — обобщением арифметики натуральных чисел. Начнем с опровержения последнего утверждения. Как известно, рациональные числа имеют вид $\frac{m}{n}$, где m и n — натуральные числа, то есть рациональные числа суть отношения между натуральными числами, а не сами эти числа. Одним словом, рациональное число — это функция от двух переменных, и ее формальным синтаксическим эквивалентом является двухместный предикат $A(x, y)$, где x и y — натуральные числа. Конечно, когда результатом деления $\frac{m}{n}$ является целое число, особенно в случаях, когда $n = 1$, тогда значение функции $\frac{m}{n}$ является одним из натуральных чисел. Более правиль-

но сказать, что натуральные числа могут быть рассмотрены как правильное подмножество множества рациональных чисел. Но это еще не означает, что натуральные числа являются частью множества рациональных чисел, так как числа вида $\frac{m}{1}$ остаются все же рациональными, а не натуральными числами. Другое дело, что каждому натуральному числу можно поставить в соответствие одно и только одно рациональное число вида $\frac{m}{1}$. В этом случае говорят, что множество натуральных чисел может быть «изоморфно вложено» в множество рациональных чисел. Обратное неверно. Но быть «изоморфно вложенным» отнюдь не означает быть «частным случаем». «Частным случаем» рациональных чисел является подмножество рациональных же чисел вида $\frac{m}{1} \left(\frac{2}{1}, \frac{3}{1}, \frac{4}{1}, \dots, \frac{100}{1}, \dots \right)$, но это отнюдь не натуральные числа. То же самое с соответствующими поправками можно сказать и о соотношении рациональных и действительных чисел и, соответственно, о взаимосвязи арифметики рациональных чисел и арифметики действительных чисел. Действительные числа это числа вида, $a_1, b_1 b_2 b_3 b_4 \dots$, где a_1, b_1, b_2, b_3, b_4 — любые натуральные числа. Действительные числа по своему синтаксическому представлению — это бесконечно-местные предикаты вида $A(x, y, z, \dots)$, тогда как рациональные — только двухместные. Конечно, можно установить изоморфизм соответствия между подмножеством действительных чисел вида $a_1, b_1 b_2 b_3 b_4 \dots$ (когда $b_1, b_2, b_3, b_4 \dots$ равны 0) и множеством рациональных чисел. Однако все дело в том, что именно благодаря символу «...», означающему «бесконечность», множество действительных чисел не просто бесконечно (как множество натуральных и рациональных чисел), но несчетно-бесконечно, тогда как множество рациональных чисел — счетно-бесконечно. И здесь принцип Ганкеля «не работает»: арифметика действительных чисел не является обобщением арифметики рациональных чисел, а последняя, соответственно, частным случаем первой.

Рассмотрим, наконец, соотношение евклидовой и неевклидовых геометрий. Последние не являются обобщением первой, так как синтаксически многие их утверждения просто взаимно про-

тиворечат друг другу. В евклидовой геометрии через одну точку на плоскости по отношению к данной прямой можно провести только одну параллельную ей прямую линию; сумма углов любого треугольника равна строго 180° ; отношение длины окружности к ее диаметру равно π . В геометрии Лобачевского: через одну точку на плоскости по отношению к данной прямой можно провести более одной параллельной ей прямой линии, сумма углов любого треугольника всегда меньше 180° , отношение длины окружности к диаметру всегда больше π . Частная риманова геометрия: через точку на плоскости по отношению к данной прямой нельзя провести ни одной параллельной ей линии, сумма углов любого треугольника всегда больше 180° , отношение длины окружности к диаметру всегда меньше π . Конечно, ни о каком обобщении геометрий Лобачевского и Римана по отношению к геометрии Евклида говорить не приходится, так как они просто противоречат последней.

Правда, оказалось, что противоречия между ними можно избежать, если дополнительно ввести такой параметр, как кривизна непрерывной двухмерной поверхности. Тогда их удастся «развести» по разным предметам. Утверждения геометрии Евклида оказываются верными для поверхностей с коэффициентом кривизны 0 (старые добрые плоскости). Положения геометрии Лобачевского выполняются на поверхностях с постоянной отрицательной кривизной (коэффициент кривизны имеет одно из фиксированных значений в континууме $\{0 \dots -1\}$, исключая крайние значения. Утверждения частной римановой геометрии, напротив, выполняются на поверхностях с постоянной положительной кривизной (коэффициент кривизны имеет одно из фиксированных значений в континуальном интервале $\{0 \dots +1\}$, исключая крайние значения. Таким образом, возможна только одна евклидова геометрия и бесконечное множество геометрий Лобачевского и Римана. Впоследствии Риман обобщил все эти случаи в построенной им общей римановой геометрии, где кривизна пространства является не постоянной, а переменной величиной. Однако это чисто формальное обобщение, никак содержательно не влияющее на решение вопроса о соотношении евклидовой и неевклидовых геометрий.

Итак, геометрия Евклида не является частным случаем ни геометрии Лобачевского, ни геометрии Римана, так как последние «не имеют права» принимать значение коэффициента 0. Но, может быть, евклидова геометрия может быть истолкована как «предельный случай» неевклидовых геометрий? Оказывается, тоже нет. Ибо, во-первых, понятие «предельного случая» является качественным и нестрогим. Во-вторых, конечно, можно сказать, что плоскость Евклида является пределом внутренней или внешней поверхности шара, но с таким же правом можно утверждать, что евклидова прямая есть «предельный случай» треугольника Лобачевского, а евклидова окружность «предельный случай» треугольника Римана. Ясно, что такие утверждения являются столь же бессодержательными, сколь и нестрогими. Одним словом, понятие «предельного случая» призвано скрыть качественное различие между различными явлениями, ибо при желании все может быть названо «предельным случаем» другого. Метафоричность и нестрогость данного понятия всегда позволяют это сделать.

Таким образом, принцип соответствия с его опорой на «предельный случай» не может рассматриваться в качестве адекватного механизма рациональной реконструкции эволюции научного знания. Основанный на нем теоретический кумулятивизм фактически представляет собой редуccionистскую версию эволюции науки, отрицающую качественные скачки в смене фундаментальных научных теорий.

Признание наличия качественных скачков в эволюции научного знания означает, что эта эволюция имеет характер развития, когда новые научные теории ставят под вопрос истинность старых теорий, поскольку они не могут быть совместимы друг с другом по целому ряду утверждений о свойствах и отношениях одной и той же предметной области.

Когда пытаются «развести» старую и пришедшую ей на смену новую теорию по различным предметным сферам, считая каждую из них истинной в своей области, то, как правило, явно лукавят, выдавая желаемое за действительное. Например, когда говорят, что классическая механика истинна для описания движения физических тел с большими массами и малыми скоростями, тогда как релятивистская истинна для описания движения

малых масс с большими скоростями. Во-первых, это нестрогое высказывание, ибо здесь точно не определяют границу, с которой начинаются большие массы и большие скорости, а, во-вторых, релятивистские эффекты либо имеют место при любых скоростях (кроме 0), либо не имеют. А здесь классическая и релятивистская механика несовместимы в своих ответах. Другое дело, что при малых скоростях релятивистский эффект значительно меньше, чем при больших, и с практической точки зрения (для простоты расчетов и моделей) им можно пренебречь. Но пренебречь чем-то — не значит отказать ему в существовании.

Необходимо также подчеркнуть, что несовместимость старой и новой теорий является не полной, а лишь частичной. Это означает, во-первых, что многие их утверждения не только не противоречат друг другу, а полностью совпадают (например, что последующее состояние физической системы зависит только от ее предыдущего состояния, и ни от чего более, утверждается и в классической, и в релятивистской физике). Во-вторых, это означает, что старая и новая теории частично соизмеримы, так как вводят часть понятий (и соответствующих им предметов) абсолютно одинаково (например, масса и в классической, и в релятивистской физике понимается как мера инерции; прямая линия и в евклидовой и в неевклидовой — как кратчайшее расстояние между двумя точками и т. д. и т. п.). Новые теории отрицают старые не полностью, а лишь частично, предлагая в целом существенно новый взгляд на ту же самую предметную область.

Проблема выбора наиболее предпочтительной из конкурирующих теорий, как отмечали многие классики науки (А. Эйнштейн, М. Планк, А. Пуанкаре, Н. Бор и др.), — очень сложный, многофакторный и длительный процесс, отнюдь не сводимый не только к степени соответствия каждой из них имеющимся фактам, но и вообще к логико-методологической реконструкции. Как хорошо показали в своих работах Т. Кун [16], П. Фейерабенд [17], М. Малкей [18] процесс смены фундаментальных научных теорий существенно опирается на социальный, психологический и философский контексты, включающие не только знания, но и традицию, веру, авторитет, систему ценностей, философское мировоззрение, самоидентификацию исследовательских поколений

и коллективов и т. п. Согласно Т. Куну, переход от одной господствующей фундаментальной научной теории (парадигмы) к другой, составляя когнитивное содержание научных революций (своеобразных точек бифуркации, моментов разрыва общей динамики научного знания), означает «обращение» дисциплинарного научного сообщества в новую научную веру, после которого наступает период кумулятивного, непрерывного, рационально и эмпирически регулируемого процесса научного поиска.

Итак, развитие научного знания представляет собой непрерывно-прерывный процесс, характеризующийся качественными скачками в видении одной и той же предметной области. Поэтому в целом развитие науки является некумулятивным. Несмотря на то, что по мере развития науки постоянно растет объем эмпирической и теоретической информации, было бы весьма опрометчиво делать отсюда выводы о том, что имеет место прогресс в истинном содержании науки. Твердо можно сказать лишь то, что старые и сменяющие их фундаментальные теории видят мир не просто существенно по-разному, но зачастую и противоположным образом. Прогрессистский же взгляд на развитие теоретического знания возможен только при принятии философских доктрин преформизма и телеологизма применительно к эволюции науки.

Столь же неоднозначно решается в современной философии науки и вопрос о ее движущих силах. По этому вопросу существуют две альтернативные, взаимоисключающие друг друга позиции — интернализм и экстернализм. Согласно интерналистам, главную движущую силу развития науки составляют имманентно присущие ей внутренние цели, средства и закономерности; научное знание должно рассматриваться как саморазвивающаяся система, содержание которой не зависит от социокультурных условий ее бытия, от степени развитости социума и характера различных его подсистем (экономики, техники, политики, философии, религии, искусства и т. д.). Как сознательно отрефлексированная позиция интернализм оформился в 30-е годы XX века в качестве оппозиции экстернализму, подчеркивавшему фундаментальную роль социальных факторов как на этапе генезиса науки, так и на всех последующих этапах развития научного знания.

Наиболее видные представители интернализма — А. Койре, Р. Холл, П. Росси, Г. Герлак, а также такие известные постпозитивистские философы науки, как Лакатос и особенно Поппер.

Последнему принадлежит наиболее значительная попытка обоснования правомерности интерналистской программы развития научного знания. Согласно онтологической доктрине Поппера, существуют три самостоятельных, причинно не связанных друг с другом типа реальности: физический мир, психический мир и мир знания. Мир знания создан человеком, но с некоторого момента он стал независимой объективной реальностью, все изменения в которой полностью предопределены ее внутренними возможностями и предшествующим состоянием. Как и другие интерналисты, Поппер не отрицает влияния на динамику науки наличных социальных условий (меры востребованности обществом научного знания как средства решения различных проблем, влияния на науку вненаучных форм знания и т. д.), однако считает его чисто внешним, никак не затрагивающим само содержание научного знания.

Необходимо различать две основные версии интернализма: эмпиристскую и рационалистскую. Согласно первой, источником роста содержания научного знания является нахождение (установление, открытие) новых фактов. Теория суть вторичное образование, представляющее собой систематизацию и обобщение фактов (классическим представителем эмпиристского варианта интернализма в историографии науки был, например, Дж. Гершель). Представители рационалистской версии (Декарт, Гегель, Поппер и некоторые другие) считают, что основу динамики научного знания составляют теоретические изменения, которые по своей сути всегда есть либо результат когнитивного творческого процесса, либо перекомбинации уже имеющихся идей (несущественные идеи становятся существенными, и наоборот: независимые — зависимыми, объясняемые — объясняющими и т. д.). Любой вариант рационалистского интернализма имеет своим основанием интеллектуальный преформизм, согласно которому все возможное содержание знания уже предзадано определенным множеством априорных общих базисных идей. Научные наблюдения трактуются при этом лишь как один из внешних фак-

торов, запускающих механизм творчества и перекомбинации мира идей ради достижения большей степени его адаптации к наличным воздействиям внешней среды, имеющим в общем-то случайный характер. Оценивая эвристический потенциал интерналистской парадигмы, необходимо отметить такие ее положительные черты, как подчеркивание (хотя и чрезмерное) качественной специфики научного знания по сравнению с внеучеными видами познавательной деятельности, преемственности в динамике научного знания, направленности научного познания на объективную истину. К отрицательным чертам интернализма относятся: имманентизм, явная недооценка его представителями социальной, исторической и субъективной природы научного познания, игнорирование культурной и экзистенциальной мотивации научного познания, непонимание его представителями предпосылочного — идеализирующего и идеологического — характера собственных построений.

В противоположность интерналистам, экстерналисты исходят из убеждения, что основным источником инноваций в науке, определяющим не только направление, темпы ее развития, но и содержание научного знания, являются социальные потребности и культурные ресурсы общества, его материальный и духовный потенциал, а не сами по себе новые эмпирические данные или имманентная логика развития научного знания. С точки зрения экстерналистов, в научном познании познавательный интерес не имеет самодовлеющего значения (познание ради умножения и совершенствования знания в соответствии с неким универсальным методом). Он в конечном счете всегда «замкнут» на определенный практический интерес, на необходимость решения в формах наличной социальности, множества инженерных, технических, технологических, экономических и социально-гуманитарных проблем. Наиболее мощная попытка реализации экстерналистской программы в историографии науки была предпринята в 30-е годы XX века (например, Б. Гессен [19], Дж. Бернал [20], Э. Цильзель, Д. Нидам), а в 70-х годах — в рамках философии и социологии науки (Т. Кун, П. Фейерабенд, М. Малкей, М. Полани, Л. Косарева [21], Г. Гачев [22] и некоторые другие). Идеиные истоки экстернализма уходят в Новое время, когда произошло сбли-

жение теоретизирования с экспериментом, когда научное познание стало сознательно ставиться в непосредственную связь с ростом материального могущества человека в его взаимодействии с природой, с совершенствованием главных средств этого могущества — техники и орудий труда. «Знание — сила» — так сформулировал Ф. Бэкон основной взгляд на назначение науки. Впоследствии обоснование практической природы науки, ее зависимости от наличных социальных форм практической деятельности, составило одну из характерных черт марксистской традиции (К. Маркс, В. И. Ленин, В. М. Шулятиков, А. А. Богданов, Д. Лукач, Т. Котарбинский и др.).

Будучи едины в признании существенного влияния общества и его потребностей на развитие науки, экстерналисты расходятся в оценке значимости различных социальных факторов. Одни считают главными факторами, влияющими на развитие науки, экономические, технические и технологические потребности общества (Дж. Бернал, Б. Гессен и др.), другие — тип социальной организации (А. Богданов), третьи — господствующую культурную доминанту общества (О. Шпенглер), четвертые — наличный духовный потенциал общества (религия, философия, искусство, нравственность, архетипы национального самосознания), пятые — конкретный тип взаимодействия всех указанных выше факторов, образующий наличный социокультурный фон науки, ее инфраструктуру (В. Купцов), шестые — локальный социальный и социально-психологический контекст деятельности научных коллективов и отдельных ученых (Т. Кун, П. Фейерабенд, М. Малкей).

Другим существенным пунктом расхождений среди экстерналистов является вопрос о том, влияют ли социальные факторы только на направление и темпы развития науки (как реакция на определенный «социальный заказ» со стороны общества) или также и на метод науки и ее когнитивные результаты (характер предлагаемых учеными решений проблем). Вплоть до 70-х годов большинство экстерналистов положительно отвечало только на первую часть дилеммы, считая, что содержание науки полностью определяется содержанием объекта; она располагает истинным методом, который инвариантен по отношению к различным со-

циальным условиям и применяющим его субъектам (доктрина социальной и ценностной нейтральности естествознания). Исключение делалось для социальных и гуманитарных наук, где признавалось существенное влияние на теоретические построения социальных интересов и принимаемой учеными системы ценностей (Э. Дюркгейм, М. Вебер, К. Мангейм, Ю. Хабермас и др.). Однако развитие методологии, социологии и истории науки во второй половине XX века привело к крушению представления об инвариантности, всеобщности и объективности научного метода и научного этоса. В работах Т. Куна, П. Фейерабенда, М. Малкея, Л. Лаудана, а также представителей современной школы когнитивной социологии науки (например, С. Уолгар, Б. Барнс, К. Кнорр-Цетина и др.) показаны парадигмальность, партикулярность, ценностная обусловленность, историчность, конструктивность как самого процесса научного познания, так и всех его результатов. Они считают, что только с таких позиций можно адекватно объяснить качественные скачки в развитии научного знания, поведение ученых во время научных революций, частичную несоизмеримость научных эпох и сменяющих друг друга фундаментальных теорий, конкуренцию научных гипотез и программ, борьбу за приоритеты в науке и т. п. К слабым сторонам экстернализма относится постоянная опасность недооценки его представителями относительной самостоятельности и независимости науки по отношению к социальной инфраструктуре, скатывание на позиции абсолютного релятивизма и субъективизма (П. Фейерабенд и др.).

При решении вопроса о выборе между интерналистской и экстерналистской моделями движущих сил развития научного знания необходимо иметь в виду следующие моменты. Прежде всего, необходимо различать их «жесткие» и «мягкие» варианты. Конечно, жесткие версии того и другого неприемлемы в одинаковой мере. Жесткий («грубый») экстернализм — это аналог эволюционного ламаркизма («лысенковщины»), согласно которому среда (в случае науки — социокультура) детерминирует генетические изменения (в случае науки — ее когнитивные инновации). С другой стороны, жесткий (последовательный до конца) интернализм — это аналог биологического преформизма.

Конечно, ни один из факторов социальной среды (потребности экономики, техники, идеологические ценности, мировоззренческие ориентиры), ни даже социокультурная среда в целом (социокультурный фон) не может детерминировать появление новой идеи, ибо последняя может «родиться» только от идеи же. Роль социокультурной среды состоит в том, что она способна «провоцировать» (или «не провоцировать») рождение конкретной идеи. Между наукой и ее социальным окружением существует скорее отношение кооперации, резонанса, когда их «созвучие» способствует рождению новой идеи, показывая ее востребованность. Наука по своей социально-биологической (адаптационной) природе всегда готова, так сказать, «генетически» откликнуться на требования среды, но, при этом она сама должна быть *уже* подготовлена к ответу на конкретный вызов ее социального окружения. Если продолжить биологическую аналогию: для того, чтобы «родить» какую-то идею, наука должна по крайней мере быть «беременной» ею. Поскольку идея может «родиться» только от идеи же, постольку свое влияние на науку социальное окружение может оказывать не непосредственно, а только через «когнитивных посредников» (не обязательно из данной области науки или вообще из науки). Поэтому не просто социальный фон, а именно его когнитивная часть выступает посредствующим звеном, передаточным механизмом вызова науке со стороны социокультуры. Если проводить синергетические аналогии, то социокультура выступает по отношению к науке в качестве своеобразного контрольного параметра, оказывающего существенное влияние на эволюцию науки как открытой диссипативной структуры.

Безусловно, ни грубый экстернализм, ни жесткий интернализм одинаково неприемлемы. Однако среди оставшихся вариантов — «мягкий экстернализм» и «мягкий интернализм» — выбрать еще труднее: они почти тождественны.

Литература

1. *Степин В. С.* Теоретическое знание. — М., 2000.
2. *Вигнер Е.* Этюды о симметрии. — М., 1966.

3. *Носовский Г. В., Фоменко А. Т.* Империя. — М., 1988.
4. *Лебедев С. А.* Индукция как метод научного познания. — М., 1980.
5. *Поппер К.* Логика и рост научного знания. — М., 1988.
6. *Merton R.K.* The Sociology of Science. — Chicago., 1973.
7. *Смирнов В. А.* Уровни знания и этапы процесса познания / / Проблемы логики научного познания. — М., 1964.
8. *Эйнштейн А.* Собр. научных трудов в 4 т. Т.4. — М., 1967. — С. 151.
9. *Маркс К. Энгельс Ф.* Соч., Т. 20. — С. 555.
10. *Швырев В. С.* Теоретическое и эмпирическое в научном познании. — М., 1978.
11. *Грязнов Б. С., Дышиц Б. С., Никитин Е. Н.* Теория и ее объект. — М., 1973.
12. *Неванлинна Р.* Пространство, время, относительность. — М., 1966.
13. *Карпан Р.* Философские основания физики. — М., 1971.
14. Идеалы и нормы научного исследования (под ред. *Степина В. С.*). — Минск., 1982.
15. *Чудинов Э. М.* Природа научной истины. — М., 1976.
16. *Кун Т.* Структура научных революций. — М., 1985.
17. *Фейерабенд П.* Против методологического принуждения. — М., 1978.
18. *Малкей М.* Наука и социология знания. — М., 1983.
19. *Гессен Б.* Социально-экономические корни механики Ньютона. — М., — Л., 1933.
20. *Бернал Дж.* Наука в истории общества. — М., 1956.
21. *Косарева Л. Н.* Социокультурный генезис науки: философский аспект проблемы. — М., 1989.
22. *Гачев Г. Д.* Национальные образы мира. Психо-космо-логос. — М., 1995.
23. *Купцов В. М., Лебедев С. А., Котина С. В.* Социальный характер научного познания // Философия и наука. — М., 1973. — С. 118—137.

ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ**Глава 1. ЧЕЛОВЕК В ОНТОЛОГИЧЕСКОМ
ИЗМЕРЕНИИ**

Скажите мне, что значит человек?
Откуда он, куда идет,
И кто живет под звездным сводом?

В изящных тютчевских вопросах — проблема, достойная усилий умов пронидательных. И пока надлежащая положительная трактовка ее не выработана, умозрительный элемент в рассуждениях по обсуждаемому предмету неизбежен. Для продвижения в теме, опираясь на вышеизложенное, оттолкнемся от очевидного.

«Человек» — понятие многоуровневое, многогранное. Природа его тройственна. Человек — существо биосоциокультурное. Биологическая компонента поставляет натуралистические (анатомия, физиология), социальная — деятельностные (интеракция, коммуникация), культурная компонента — ценностно-информационные (внебиологическое символическое кодирование, трансляция продуцируемой в обмене деятельностью идеально-смысловой формации) предпосылки возникновения, упрочения *Homo sapiens*.

Для характеристики человека как индивидуального общественного феномена дифференцируем понятия «человек», «индивид», «личность».

«Человек» сопоставительно с выделенными однопорядковыми понятиями — концепт наиболее объемный, передающий универсальную причастность представителя *Homo sapiens* к родовой биосоциокультурной организации.

«Индивид» — единичный, конкретный, уникальный субъект, наряду с родовыми чертами «человека» обладающий специфици-

ческими качествами (особость природных свойств, психических способностей, деятельностного, мыслительного, жизненного потенциала).

Личность — индивид, принадлежащий более обширному целому, осознающий и реализующий свою индивидуальность общественно. Человеческий индивид становится личностью в совместной деятельности с себе подобными, в ходе встраивания в систему социальных взаимодействий. Такого рода встраивание, влекущее социальное опосредование натуралистических проявлений, именуется социализацией. Цель социализации — подключение индивида к социальному опыту; средство социализации — кооперация; результат социализации — воспроизводство человеческой жизни, в каком-то отношении оказывающейся жизнью одного вечно существующего человека. Поскольку исходное и завершающее несомненно, присмотримся к опосредующему. Интересующий нас предмет таков: как в межиндивидуальной кооперации посредством целенаправленных и стихийных взаимовлияний появляется специфический субъект реальных отношений с социальной средой — личность.

Становление личности в социализации подчиняется некоему порядку законов. Взять онтогенетику: в сообществе людей плод с 16 недель реагирует на звуки родной речи. Контакт с миром начинается со слова, которое первично (при соблюдении биологической нормы) в формировании субъекта-носителя общественных отношений. Последним всецело подчинено и видовое развитие, противопоставляющее филогению человека филогении животных.

Человек — не Афина, возникающая из головы Зевса в совершенно готовом своем виде. Коррелятивное аксиоме суждение, которое отстаиваем, от которого отправляемся мы, заключается в констатации: органическое развитие человека изначально опосредовано, причем не только генетически закрепленным набором признаков, но и социальными связями. На ранних ступенях онтогенетики — это речь. На последующих стадиях — это межиндивидуальное взаимодействие, обмен деятельностью, формирующий чувственность, весь комплекс психических процессов и реакций.

В фокусе наших мыслей, минуя детали, — положение, что кристаллизация психического субстрата соответствует надорганической эволюционной форме, детерминируется социальным контекстом общения — подключением индивида к общечеловеческому богатству деятельности и знания. Существо данного положения весьма условно и схематично, однако достаточно адекватно описывается языком фракталов. Напомним, фрактал — не мгновенная, а динамическая, растянутая во времени бифуркация, выражающая идею переходных состояний. Взятая из большой дали биологическая организация, внедренная в межсубъектный обмен деятельностью, претерпевает многократные качественные изменения (бифуркации), через ряд опосредований (овладение наработанными в коллективном опыте коммуникативными фигурами, программами речи, мысли, действия) культивирует в организме личность. Биологическое «человек разумный» оказывается коррелятивным социальное «человек общественный, политический». Избегая многословия, апеллируем к мысли Дюркгейма, которая в соответственной редакции дает необходимое резюме: истинно человеческое не есть нечто первоначально данное. Оно — продукт коллективной истории, представляющей «идеальный предел, к которому мы все более и более приближаемся, но которого мы, вероятно, никогда не достигнем» [1].

Не верь учению, сводящему противоположности к единству, — пронизательно замечал Платон. Противоположности «животного» и «человеческого» остаются не сводимыми к единству; слиянию их препятствует социализация. Главное заключается в том, что адаптирующие телесные действия становятся социализируемыми — получают непрременную и естественную языковую обработку, производящую:

- ◆ сигнификацию — знаковое кодирование реальности;
- ◆ номинацию — приведение в соответствие объектов мира словесным комплексам;
- ◆ экспликацию — введение «чистых» смыслов, значений предметов, состояний, безотносительно к вещной практике;

- ◆ генерализацию — абстрагирование и экстрагирование существенных необходимых признаков, связей, имеющих самоценный, отчужденный от предметности статус;
- ◆ категоризацию — понятийное членение, таксонирование действительности на базе информационных структур, идеальных универсалий.

Словесное выделение предметов как упорядочивающая мера, рычаг социализации, активизируя все познавательные способности (ощущение, восприятие, память, мышление, воображение), обуславливает каскад бифуркаций от чувственного к рациональному; от предметно-вещного к информационно-идеальному, модельно-аналоговому; от осязательного к смысловому; от частного к общему; от индивидуального к групповому; от непосредственного к опосредованному; от инстинктивного к целеобразовательному.

В пределах оконтуренной таким способом социализации как овладения символическо-самийотическим, коммуникативным опытом, являющимся предпосылкой освоения общечеловеческого опыта, получает уточнение проведенное выше различие понятий «человек», «индивид», «личность».

«Человек» — носитель генотипически и фенотипически детерминированных характеристик — соматическая конституция, тип нервной системы, темперамент, динамические силы биологических потребностей, аспекты, задатки, склонности, знания, умения, навыки.

«Индивид» передает идею неповторимости, неделимости, целостности данной человеческой особи, отличающей ее от иных представителей вида [2].

«Личность» — системное «сверхчувственное» качество, возникающее вследствие вовлечения индивида в контекст общественных связей. Личность — индивид общественный, общающийся. Быть личностью — значит вступать в диалог, общаться диалогически. Когда диалог кончается, кончается общественное, кончается личность [3]. Стихия личностного — бытие коллективно значимое, выразительное, побудительное, сообщающееся. Благо-

даря приобщенности к данной стихии и должно судить о природе человеческого индивида как личности.

Не существует личности вне и помимо ее роли в системе конкретных социальных общностей, начиная от стада и кончая национальным государством. Личность, поэтому, есть общественный статус, обусловленный местом, функцией, ролью индивида в групповом целом. Место человека «вообще» — «всегда открыто». Место же конкретного человеческого лица — «всегда занято». В том смысле, что, реализуя себя в пространстве пересечений социальных последовательностей, оно оказывается опосредованным столь мощными коллективными началами, как мышление, экзистенция, труд, язык [4].

Социальная опосредованность — центральное ядро социализации, за границами которого обсуждение проблем «личностного» не получает продолжения, обесмысливается. Доктринация тока социализации предполагает осмысление ее двойственности: социализация есть формирование предпосылок включения лица в круг межсубъектных отношений и одновременно условий выключения лицом себя из этого круга (собственная стратегия участия, вмняемость, неподопечность). В первом случае имеет место аккультурация, во втором — индивидуация.

Аккультурация. Объемный процесс овладения достижениями человечества, культивирование в индивиде исторически сформированных гуманитарных качеств. Рычаги аккультурации — воспитание, обучение, стихийное жизненное влияние, погружающие индивида в иерархию диспозиций, осуществляющих регуляцию его самопроявлений в зависимости от приобщенности к социокультурному опыту.

За исключением наиболее элементарного подражания, материализующегося на ранних фазах личностного развития (младенчество, дошкольный возраст), формы аккультурации, соответствуя рефлексивному уровню, поставляют истины, которые не видятся, не демонстрируются, не показываются. Они вытекают из способа жизни, принятого людьми мироотношения. Как тонко отмечал Шестов, это истины такого же порядка, что истины о бессмертии души, Боге. Нельзя утверждать, будто о них нельзя говорить, — можно, но именно тогда, когда о них не спрашивают, не пыта-

ются делать очевидными. По своей природе они не могут и не хотят быть очевидными [5]. Подобные истины идут от практического разума, экзистенциальной убежденности; законность их в жизненной глубине, откровении (проповеди, исповеди), а не доказательстве.

Индивидуация. Индивидуальная личность — не внеисторический абстракт, а субъект социальности. Между тем она и не аморфный репрезентант отчужденной общественной организации, живущий на публику, для публики, за счет публики. Будучи общественно универсальным, человеческий индивид личностен. Будучи персонально уникальной, человеческая личность индивидуальна. Индивидуальность выражает качество социально удостоверяемых отличий (анатомо-физиологических, перцептивных, ментальных и других) человека от других людей. Индивидуальность сказывается в своеобразии соматических, психических, интеллектуальных потребностей и способностей социализированных лиц в их неравнодостоинности как единиц самоценных, автономных. Отстаивание индивидуальности, на поверхности осознаваемой как свойство иметь собственное лицо, является мощным стимулом противостояния порочным технологиям унификации людей в общество, превращению «Я» в «мы», тиражированию безлико-безвольных рабелепных «штифтиков».

Инстинкт не дает человеку «что нужно»; традиция не дает человеку «что должно». И то и другое составляет ему личностная трактовка Я, содержащая мобильное знание того, каково Я есть, каким оно может, хочет, должно стать, как его воспринимают люди, а оно их, в чем состоит смысл, назначение, призвание его существования, каковы принципы работы над собой, пути совершенствования. Данные познавательные, эмоциональные, поведенческие комплексы, увязанные в систему персональных ценностей, оценок, целей и образуют концепцию Я, выступающую его самосознанием. Самосознание есть персональная представленность Я (Я—образ) в себе самом как волящей субстанции, имеющей статус регулятивного принципа частной жизни, самоконтролирующей силы духа. Как ответственная частность, самосознание — стержень поддержания единства личности, внутренней устойчивости, самосогласованности проявлений Я. Регу-

лирование комфортности, достоинства, равновесия, чистоты, просветленности пребывания лица в сообществе лиц через призму Я-концепции производится в результате самооценки, выполняющей функцию защитного механизма личности.

Самооценка. Единый контролирующий механизм, отвечающий за реальную способность критического квалифицирования личностью собственных потребностно-мотивационных состояний, уровней притязаний с целью сличать, корректировать, обдуманно действовать, достигать планируемых результатов. Функции самооценки — самопонимание, самоуправление, самоисправление, самосохранение за счет динамизации личностно-мотивационной сферы, преобразования потенциальных возможностей самополагания, трансформации принятых ценностей, осуществленных реализаций. Стимулирующие формирование позитивных качеств, предупреждающие расстройства сознания и поведения, препятствующие саморазрушению, самоутрате личности средства самооценки варианты. В ситуации эмоциональной неустойчивости, остроты поддерживать приемлемый потолок самоуважения, реорганизовывать Я-концепцию, демпфировать конфликты, повышать адаптацию индивидуальности к собственному внутреннему миру [6] позволяют:

- ◆ дискредитация — ослабление критичности в самооценках;
- ◆ идеализация — преодоление некритичности в самооценках;
- ◆ проекция — самооправдывающий перенос на иные лица собственных качеств;
- ◆ идентификация — самооправдывающий перенос на себя субъективных качеств иных лиц;
- ◆ переоценка — прерыв неопределенностной в персональном плане деятельности с уточнением диспозиций, выработкой тактики преодоления неопределенностей;
- ◆ стимуляция — самовозвышение, самонацеливание на достижение труднодостижимого;
- ◆ регрессия — самопонижение, самонастраивание на переход к более элементарным типам деятельности;

- ◆ отрицание — пренебрежение негативно значимой информацией, подрывающей высоту самооценок;
- ◆ вытеснение — нарочитое устранение из фокусов сознания неблагоприятных побудительных причин, травмирующих поводов с подменой их благоприятными;
- ◆ рационализация — маскировка истинных мотивов поведения, ретроспективный самоанализ с приписыванием самопроявлениям прошлого respectable толкования;
- ◆ замещение — разрядка внутреннего напряжения через перевод деятельности из нереальной (недоступной) сферы в реальную (доступную);
- ◆ изоляция — локализация, блокирование в сознании негативных (тревожащих, разбалансирующих) стимулов.

Задача указанных (питающих самооправдание, способствующих поддержанию самоуважения) компенсаторных механизмов, реализующихся через такую форму внутреннего опыта, как «вяжущая способность души к самопостижению» (экзистенциальная рефлексия), — восстановление деформирующейся Я-концепции, преодоление внутренних провалов, кризисов, стимуляция самосовершенствования. Когда, по закону Паркинсона, нельзя выиграть, нельзя проиграть, нельзя остаться при своих, — возможно преодолевать себя, что и конституирует индивидуальность как свойство личности не совпадать с собой до конца, «существовать в зазоре» между разными «я» внутри целостного Я и быть поэтому до последнего вздоха способным перерешить себя и свою судьбу [7]. При позитивном исходе достигается полнота интеграции Я с обществом, повышается адаптация, прогрессирует вовлечение, участие. При негативном исходе пышным пустоцветом расцветает отчуждение.

Отчуждение. Под отчуждением в самом широком смысле понимается объективный социальный процесс превращения как деятельности человека, так и ее продуктов в самостоятельную, довлеющую над ним, враждебную ему силу.

Согласно распространенной интерпретации, отчуждение — универсальное негативное (критическое) понятие, аккумулирую-

щее несовершенное в истеблишменте, — оскопляет, сковывает самодеятельность индивида, оказывает на него нежелательное воздействие. Преодоление отчуждения в этом случае усматривается в достижении такой фазы общественного развития, где человек становится высшим существом для общества и человека, иначе говоря, где в полной мере воплощаются основные принципы гуманистической философии. Социально-политическая спецификация этих взглядов привела, в частности, к модели коммунизма, опирающейся на образ исторического скачка из царства необходимости (вещности, частности) в царство свободы (креативной универсальности), которое de facto обеспечивает простор самореализации и в силу этого упраздняет объективные основания отчуждения.

Подобная интерпретация основательна в части фиксации негативного в совокупности условий человеческого существования, однако утрачивает солидность в части раскрытия механизма и средств достижения программного положительного идеала.

Гораздо более глубока иная интерпретация, трактующая отчуждение через призму реальных диспозиций индивида и предпосылок их материализации в зависимости от обстоятельств. Такой подход изначально связывает отчуждение не с понятием некоей «порочности общества», обуславливающей самоутрату личности, а с понятием потенциальности личности и социального антуража обеспечения, поддержания ее самоотдачи. Лейтмотивом здесь оказывается не универсальное освобождение человека, а созидание человечности.

Предпочтительность данной позиции в большей определенности. Дело в том, что адепты традиционной линии встречаются с трудностью *regressus ad infinitum*. Им вновь и вновь приходится решать, от чего в очередной раз требуется освободить человечество по ходу обретения им состояния полной свободы.

Проблема отчуждения есть не проблема описания предела несовершенной предыстории человечества, за которой — сфера всесовершенной истории. Это, следовательно, не проблема дескрипции общества без классов, государства, централизованной координации, профессиональной политики, аппарата принуждения и других факторов, что в принципе генерирует нежелатель-

ные моменты нашей жизни. Проблема отчуждения — это проблема оптимальных возможностей человеческого существования, проблема институциализации таких публичных структур, которые оказывают этому максимальное содействие.

Отчуждение — многомерное явление, отличающееся амбивалентностью. С одной стороны, оно выступает исторически закономерным процессом развертывания человеческой деятельности и связано с объективными механизмами ее целеполагания в общественном разделении труда, с опредмечиванием, получением конечных результатов социального производства, необходимых для бытия людей. Корни отчуждения, поэтому, в самой социально организованной деятельности, предусматривающей обособление на основе разделения труда, освоения и присвоения его продуктов в ходе отправления индивидами жизненно важных функций; при определенных обстоятельствах это обособление может приобретать самостоятельное, самодовлеющее значение с характерным выводом результатов деятельности из-под контроля человека и с характерным же порабощением и закабалением его.

С другой стороны, отчуждение как дериват соответствующего типа социальных взаимодействий на основе господства овеществленного труда над живым трудом, — где отношения между людьми подменены отношениями между вещами, имея в виду деперсонализацию человека, неизбежную фетишизацию предметного мира и другие факторы, — становится субъективным феноменом, сопровождаясь возникновением совершенно специфических личностных эффектов и ощущений, — таких, как апатия, одиночество, равнодушие, подозрительность, растерянность, отчаяние и т. п.

Таким образом, нарушение целостности сущностных сил человека вследствие возникновения и разрастания многочисленных паразитирующих надличностных образований (хозяйственные, социальные, правовые, идеологические институты и конструкции) ведет к разбалансировке жизненного процесса, возникновению чувств неудовлетворенности, страдания, что является мощным ферментом торможения собственного волеизъявления и совершенствования. В этом отношении отчуждение воплощает беспрестанное установление пределов индивидуального развития, вызывает деградацию личности.

Социальная ориентация личности. Набор преимущественных интенций, типов поведения, общения, взаимодействия людей, выражающих их местоположение, причастность к определенным корпоративным связям. Многообразие самоактуализаций индивидуальных общественных существ вполне соответственно описывается оппозирующей трилеммой: конформизм (Я встраивается в ценности, отстаиваемые «иными»; Я хочет того, что и другие) — тоталитаризм (Я подчиняется враждебным себе ценностям; Я делает то, что другие требуют от него [8]) — гуманизм (Я — носитель самозаконных ценностей; Я реализует себя как свободное существо, методически трудящееся над возможным приближением к систематическому единству автономных высоких целей [9]).

Конформизм. Несамодостаточная смысложизненная линия с характерной податливостью, предрасположенностью к приятию, исповеданию внешних установок, навязываемых извне образов, правил, действий. Конформная индивидуальность прямо противоположна личной неповторимости. Индивид, который держится обособленно, не «со всеми», не «в компании», не желает «играть по правилам», встречает к себе настороженное отношение. Поиск собственной значимости, по этой причине, ограничивается здесь узким промежутком между порядком и сумасшествием. Роль первого играет лишенное структурного понимания слепое подстраивание под групповые шаблоны, штампы; тогда как роль второго — инициатива независимого целеполагания, автономия экзистенциального воления. Конформист живет не ради жизни, а ради ее благ. Перефразируя Ортегу, можно сказать так: вечно заемная, несамостоятельная единообразная материя, увлеченная вихрями, несущимися по избитым траекториям коллектива, — тема истории существования конформиста.

Различают внешний и внутренний тип конформности. Внешний тип — принудительная корпорация, осуществляемая за счет деперсонализирующих санкций, авторитарного давления. Внутренний тип — автоматическая солидарность Я с «мы» на базе повышенной внушаемости, подчиняемости. Утрачивая способность быть «господами самих себя», индукторами независимого целеполагания, оба типа подчинены силе обстоятельств, мечутся «туда — сюда, как туча комаров» (Кант).

Онтология жизни «от подопечного лица» весьма скудна, бедна, практически полностью покрывается ситуацией трех досужих волей в чистом поле: «хоть туда, хоть сюда, хоть инаково» (Даль).

Первая воля — тело: зов природной цельности, гимн ареалу естественного обитания, черед метаболических циклов. Если нет ничего иного, ограничься поверхностью, — рекомендовал Гегель. Как возложенная на себя обязанность, поглощенность телом сама по себе курьезна, давая юмор характеров (Диккенс) или обстоятельств (Джером К. Джером). Угождайте «телу лишь настолько, — назидает Сенека, — насколько нужно для поддержания его крепости, и такой образ жизни считайте единственно здоровым... Слишком многое поработает раба собственного тела — того, кто слишком за него боится и все мерит его меркой... Чрезмерная любовь к нему тревожит нас страхами, обременяет заботами, обрекает на позор... к тому же груз плоти, вырастая, уплетает дух и лишает его подвижности... тело, хоть без него и не обойтись, для нас более необходимо, чем важно...» [10].

Вторая воля — дух: человек как «создатель создателя» руководствуется заветом древних «Воздыми дух свой! И ни на чем его не утверждай». «Если в человеке естественность побеждает культуру, — подчеркивает Конфуций, — он становится дикарем, если же культура побеждает естественность, он становится... книжником. Только тогда, когда культура и естественность в человеке уравновесят друг друга, он становится благородным мужем».

Третья воля — дело: нескончаемые поиски собственной значимости в масках *Homo faber*, *Homo lucrans*, *Homo ludens*. Утверждение не по принципам, а по прецедентам, однако, чревато хорошо известным изъяном не жизни дела, но жизнью делом. Последнее инспирирует конфликт самооценки. С одной стороны, Я как творец в своем величии уподоблен богу. С другой стороны, ввиду недостижения органичного «чувства свободы», так как судит Я не как бог, а «как человек, которого поглотила пучина», Я ровно ничего не значу: «мало что изменилось бы в мире, если бы я никогда не существовал» [11].

Тоталитаризм. Анатомия экзистенциального измерения тоталитаризма предельно проста: тиски беспощадного государственного давления и принуждения гражданского общества и личности

усиливают процессы атомизации, овеществления человеческого существования. Административно-командная регуляция всех форм участия народных масс в творении общественной жизни, отлучение трудящихся от полноты информации, культуры означают дегикацию индивида, невозможность его свободного саморазвития на основе персонального выбора, призвания, стиля жизни.

Гуманизм. Обеспечение всесторонних предпосылок для свободного саморазвития человека, когда воздействие внешнего мира стимулирует у индивида положительное проявление его задатков, наклонностей. Во всем этом — фактическое соблюдение практического человеколюбия, конституирующего:

- ◆ признание личности наивысшей ценностью;
- ◆ признание высшей целью социальной деятельности неуклонное повышение качества жизни, движение ко все более полному удовлетворению многообразия потребностей, создание оптимальных условий для гармоничной самореализации индивида;
- ◆ признание каждого не средством, а целью общественной практики, полномочным субъектом коллективных действий;
- ◆ внутреннее единство основных интенций членов общества — от равноправия народов до международного сотрудничества на базе взаимотерпимости, невмешательства во внутренние дела;
- ◆ уважение к достоинству граждан, их правам;
- ◆ гарантии экзистенциальной свободы, социального участия;
- ◆ инициацию самовозвышения.

Вводя мощный духоподъемный идеал, корректируя вершение истории в соответствии с требованиями достойной жизни, гуманизм акцентирует «автономное воление», «независимое целеполагание», «продуктивное усилие». Нет нужды сгущать краски, квалифицируя данную экзистенциальную стратегию как нереалистичную. Инициативное родовое движение во времени, переход от худшего к лучшему, которое задним числом для человечества является прогрессом, «не имеет того же значения для индивидуума» [12]. Верно.

Но представляя амбивалентность прогресса, гуманизм не строит идиллий раскрепощенно-свободных состояний человечности. То, что он делает, можно понять как заинтересованное беспокойство о человеке ранее, нежели появляются для того поводы.

«Ничто не строится на камне, все на песке. Но долг человеческий строить, как если бы камнем был песок», — говорит Борхес. Полагая онтологию жизни «от первого лица», усматривая в человеке не «звериную морду», а «чудо свободы», где происходит встреча лица с Богом, гуманизм видит смысл мироздания в исполнении сапиенсом назначения быть Человеком.

С всковой дистанции очевидно: интенции на человеческую свободу, индивидуальную самобытность, личностную самостоятельность обуславливают единственно глубокое жизнеутвердительное кредо. В сообществе людей нет места отношению к «другому» как вещи. «Быть для себя во имя всех» — составляет непреходящий канон респектабельного существования. Тем более в ситуации нашего кризисного века, когда всегда имевший дело с сущим человек неожиданно оказался один на один с самим собой.

Литература

1. Хрестоматия по истории психологии. — М., 1980. — С. 233.
2. *Леонтьев А. Н.* Избранные психологические произведения. — М., 1983. — Т.1. — С. 76—96; Т.2. — С. 186—229.
3. *Бахтин М. М.* Проблемы поэтики Достоевского. — М., 1972. — С. 434.
4. *Шкуратов В. А.* Историческая психология. — М., 1997. — С. 357.
5. *Шестов Л.* Власть ключей. — Берлин, 1923. — С. 81.
6. *Граиовская Р. М.* Элементы практической психологии. — Л., 1985.
7. Одиссей. Человек в истории. — М., 1990. — С. 63.
8. *Франкл В.* Человек в поисках смысла. — М., 1990. — С. 25.
9. *Наторп П.* Социальная педагогика. — СПб., 1911. — С. 186.
10. *Сенека.* Нравственные письма к Луцилию. — М., 1977. — С. 14, 25, 28, 43.
11. *Мюм С.* Избр. произв. в 2 т. — М., 1973. — Т.1. — С. 383.
12. *Каит И.* Трактаты и письма. — М., 1980. — С. 50.

Глава 2. ДУХОВНАЯ СУЩНОСТЬ ЧЕЛОВЕКА

Человека можно анализировать под разными углами зрения: человек связан системой социальных отношений, он — деятельное материально-предметное существо, носитель определённой культуры и т. д. Каждая из этих граней бытия может быть взята за точку отсчёта при анализе человека. Учитывая эту многогранность, попытаемся выделить какое-то основное его качество, то, что в первую очередь делает его человеком, в котором сплетаются и его всеобщие родовые и неповторимо-индивидуальные черты. На наш взгляд, таким фундаментально-основополагающим качеством человека является духовность. Она есть основа человека, объясняющая и природу человеческого бытия, и его роль по отношению к социуму; именно в духовности — методологический ключ к пониманию человека как единства общего и индивидуально-интимного.

Грани человеческой духовности.

Что же такое духовность человека, каковы её важнейшие черты? Мы бы выделили *четыре аспекта духовности*.

Всеобъемлющий характер духовности. Духовная жизнь человека многогранна. Она включает в себя рациональные и эмоционально-аффективные стороны, когнитивные и ценностно-мотивационные моменты, эксплицированно-осознанные и смутно ощущаемые грани, ориентированные на внешний и внутренний мир установки, а также многие другие аспекты, уровни, состояния. Что касается содержания духовных процессов — научных концепций, нравственных ценностей, религиозных верований, эстетических категорий, обыденно-практических знаний и других факторов, формирующих личность, — то все это также объемлется духовностью человека. При этом все эти грани и содержание духовной жизни фиксируются в духовности не в мозаичном многообразии, а в единстве, взаимосвязи, целостности.

Духовность человека существует как идеальность. «Для понимания души и еще более духа, — отмечал Гегель, — самым важным является определение идеальности, которое состоит в том, что идеальность есть отрицание реального, но притом такое, что последнее в то же время сохраняется, виртуально содержится в

этой идеальности, хотя и не существует больше» [1]. Огромную роль в становлении и функционировании идеальности играет язык, категориально-понятийный строй человеческого сознания. Человеческая духовность и есть идеальный мир, в котором человек живет, оперируя идеальными формами.

Духовность представляет собой внутренний мир человека. Она существует как интимная жизнь человека, она дана во внутреннем созерцании человека, разворачивается в его идеальном имманентном пространстве и времени. Духовность человека представляет собой собственное Я человека, выступает как бытие, особенность этого Я.

Духовность как мера развития человека. Иногда под духовностью понимают меру развития в человеке нравственных качеств, принципов, меру усвоения достижений культуры человечества. Соответственно более высокий уровень духовности признается за тем индивидом, чьи духовные ориентиры более глубоки и более органично детерминируют всю его жизнедеятельность.

Теперь рассмотрим смысл, значение, роль духовности, имея в виду прежде всего взаимосвязь человека и общества. Здесь можно выделить *несколько уровней анализа.*

Духовность как экзистенциальный пласт человека

Смысл этого аспекта духовности заключается в том, что человек через свою духовность и в ее формах осознает, воспринимает, ощущает самого себя как такового.

Перефразируя Декарта, можно сказать: я мыслю, радуюсь, негодную, восхищаюсь, страдаю, следовательно, я существую.

Итак, можно выделить духовность как экзистенцию всего человеческого бытия. Человек живет, действует, преобразует мир, опираясь на духовность как форму самоидентификации [2]. Думается, экзистенциалисты были правы, когда корни человеческого существования искали в пограничных состояниях человеческого бытия, в «бытии между». Именно в этих состояниях они схватывали, фиксировали некоторые глубины духовного мира человека, выясняли фундаментальное значение этих глубин для самого бытия человека.

Если духовность как фактор самоидентификации оценивать в плоскости взаимосвязей человека и социума, то можно констатировать, что человек прежде всего выступает как субъект духовного бытия, а уже затем — как рабочий или ученый, представитель этноса или класса, страны, поколения, культуры и т. п. Его отношения с социумом произрастают именно из его духовности, преломляясь, опосредуясь во множестве конкретных социальных ролей.

Духовность как индивидуально-уникальные особенности человека

Каждый человек неповторимо индивидуален. Неодинаковость, неравенство людей, их неповторимость проявляется уже в природной конституции каждого индивида. Например, в наследственном аппарате, узоре линий на пальцах, внешнем облике, в телесной организации человека, его мимике, жестикуляции, выражении лица и т. п. В отношении этих телесно-соматических, биологических характеристик двух одинаковых людей в принципе нет и не будет. Эта неповторимость может быть охарактеризована как природная: сама природа как бы сотворила людей как своеобразный штучный продукт, совершенно не дублируемый и не тиражируемый [3].

Вместе с тем человеческая неповторимость проявляется не только в природно-биологических параметрах. Она неизмеримо шире и богаче них. Если бы можно было измерить, так сказать, «градусы индивидуальности», поставить вопрос о том, в каких параметрах человеческой жизнедеятельности человеческая индивидуальность и неповторимость проявляются в наиболее концентрированной форме, то мы бы ответили так: в духовности человека. Именно духовность составляет, если можно так выразиться, саму квинтэссенцию человеческой индивидуальности. Именно в духовности проявляется та совершенно неповторимая для каждого человека переливчатость игры его душевных сил, влечений, настроений, та совершенно особая для каждого содержательность мыслительных процессов, когда в причудливые сочетания складываются казалось бы совершенно разные наглядные обра-

зы, фрагменты идей, ценностные устремления. Именно в субъективном духовном мире человека выстраивается совершенно особая логика размышлений, если её вообще можно назвать логикой — эту процедуру движения мысли, включающую и связные нити мышления, и провалы в аргументации, и подмену логических аргументов какими-то аффективными импульсами. Более того, может быть, духовность человека и есть его подлинная индивидуальность и неповторимость как таковая [4].

Неповторимость, уникальность, индивидуальность человеческой духовности фундаментально значима для всей человеческой жизни, во всей ее судьбе. Ведь именно из неповторимых глубин духовности всплывают у каждого человека многие желания, устремления, которые в значительной степени являются стимулами, мотивами его жизни. Ведь именно из игры духовных сил, велений, предпочтений, ценностных приоритетов, принятых для себя эталонов, архетипических устремлений, ментальных предпочтений и ряда других факторов складывается тот сплав внутренних императивов, который, без преувеличения, определяет жизненный выбор, жизненную биографию человека [5]. Так что неповторимость, индивидуальность человеческой духовности — это не внешний гарант человеческой жизни, а ее, если можно так выразиться, мощнейший внутренний источник.

Если духовность выступает как суть самоидентификации, индивидуализации человека, то тем самым она предстает и как констатация некоей качественной определенности человека. Духовность выступает как прочерчивание некоей границы, отделяющей данного человека от всего прочего, «другого», данного Я от всего, что суть не-Я. Иначе говоря, духовность — это пространство данного Я и вместе с тем барьер, который отделяет Я от всего, находящегося по ту сторону данного барьера. Поскольку человек посредством своей духовности выделяется из всего мира, конституируется как некоторая отличенность, он тем самым выступает как субъект отношения к этому «другому». Именно потому, что при помощи своей духовности он суть нечто иное, чем этот мир, что он есть некоторая особая точка в этом мире, не растворяющаяся в нем и существующая как нечто отдельное и зафиксированное, человек может быть субъектом.

В принципе палитра отношений человека с миром безбрежна. Это может быть отношение к космосу, природе, Богу, своей семье и т. п. Остановимся на двух самых общих классах человеческих отношений.

а) *Духовность как основа отношения человека к социуму в целом.* Смысл этого отношения заключается в том, что если человек самоидентифицирует себя как субъекта, качеством и границей которого является его духовность, то весь вне его лежащий мир может быть каким угодно — миром технических систем, информации, национально-этнических конфликтов, ареной войны или гражданского мира и других явлений, — но в любом случае выступает для него как мир не субъективный, не духовный.

Разумеется, в данном случае не утверждается, что общественный мир — множество людей, их связей, отношений, действий — объективно не духовен, не субъективен. Если смотреть на него отстраненно, не становясь ни на чью позицию, то характеристики духовности в одинаковой степени присущи любому человеку. Но мы ведем речь о том, как выступает общество — как контрагент отношения — с точки зрения человека, идентифицирующего себя в качестве духовного субъекта. Мы имеем здесь дело со своего рода принципиальной координацией, центральным членом которой выступает человек как духовный субъект. С этих позиций весь мир выступает как находящийся по ту сторону духовности, субъективности человека, а отношение «человек—социум» выступает как отношение духовно-субъективного и недуховно-объективного [6].

Разумеется, отношение человека к социуму не связано только с духовностью, субъективностью. Человек — существо деятельное, он вторгается, вклинивается в общественную жизнь своими предметно-практическими деяниями. В этой плоскости есть своя диалектика взаимосвязи человека и социума, есть своя степень тесноты этих связей, отличающаяся от той разграниченности, которая выявляется при рассмотрении человека как субъекта духовности. Но думается, что преувеличивать эти отличия нет нужды. Ибо тот глубинный момент противостояния человека и социума, который связан с духовностью человека, лишь «смягчается», но отнюдь не снимается вообще, когда речь идет о практической деятельности человека.

б) *Духовность как основа саморефлексии, отношения человека к самому себе.* Самоидентификация человека раскрывает его не только как субъекта «внешнего» отношения. Если человек осознает себя как некоторое Я, то это Я, будучи осознанным, становится для него предметом рефлексии [7]. Иначе говоря, осознавая себя, духовно самоидентифицируясь, человек как бы раздваивается. С одной стороны, он превращает себя в субъекта определенного отношения, Я-субъект, с другой — себя же, свое Я, он превращает в объект определенного отношения, Я-объект. Я как объект отношения имеет, разумеется, иную природу, чем социум (в качестве такового же объекта). Это Я-объект не вне человека, его субъективного духовного мира. Его можно обозначить как духовно-идеальный объект, имеющий ту же природу, что и Я-субъект. И тем не менее это Я-объект отличен от Я-субъекта. Превращая себя в объект рефлексии, человек тем самым включает в механизм собственного развития анализ самого себя, самооценку — как положительную, так и отрицательную, и часто весьма жесткую, — разрабатывая программы собственной перестройки. И это превращение себя в объект собственного отношения, своеобразное раздвоение, дистанцирование от самого себя и сознательное преобразование самого себя является одним из важнейших факторов прогресса человека [8].

Итак, духовность человека, способствуя его самоидентификации, превращает его и в субъект и в объект отношения. Это отношение развертывается в целом в двух основных направлениях: вовнутрь — к самому себе и вовне — к социуму. Эти две грани отношения человека не разобщены, они переплетаются, взаимовлияют, так что развитие отношения человека к самому себе неизбежно проявляется в изменении его отношения к социуму, а развитие этого последнего преломляется и в переменах отношения человека к самому себе.

Духовность и открытость человека

Мы отмечали, что духовность является своеобразной квинтэссенцией человеческой индивидуальности, именно в ней выражена сама суть индивидуальной неповторимости человека.

Вместе с тем уникальная особенность человеческой духовности заключается в том, что в ней проявляется и, казалось бы, совершенно противоположное качество — своеобразная беспредельность, универсальная открытость. В духовности человека, таким образом, одновременно воплощены полярно противоположные характеристики — индивидуальная человеческая неповторимость и вместе с тем столь же абсолютная всеобщность, безбрежность, и в этом смысле надындивидуальность. Остановимся на этом моменте несколько подробнее.

В данном случае речь идет уже не о воплощении моего Я в моей духовности, а о воплощении в ней моментов всеобщего, иного, воплощении не-Я. Как же духовность человека оказывается носителем этого не-Я, этого «другого»? При ответе на этот вопрос на первый план выходит такое качество духовности человека как его идеальность. Суть дела мы видим в том, что в человеческом сознании, в человеческом духовном мире идеально может воспроизводиться все. Идеальное в этом смысле абсолютно — бесконечно «пластичная» субстанция, которая может вместить в себя все без исключения. Идеальность суть не просто отражение, образ, копия внешне-предметной реальности. Одновременно идеальное это такая субстанция, в пространстве которой воспроизводится любой мыслимый, любой виртуальный мир.

Благодаря уникальному свойству идеальности, его открытости, в человеческую духовность как бы врывается самым широким потоком весь мир. Человеческая духовность в этом отношении представляет собой своего рода широко открытые ворота миру, беспредельную восприимчивость как мира, так и любой виртуальной реальности. Духовность, благодаря идеальности, — это и то, что есть, и то, чего нет, но что может быть, и то, что вообще быть не может. Человеческая духовность — бесконечна и безлика, она постоянно приспособлена к тому, чтобы быть всем. Таким образом, духовность одновременно и бесконечно индивидуальна, и бесконечно обезличенно-всеобща.

Н. А. Бердяев писал: «Каждый человек по своей внутренней природе есть некий великий мир, микрокосм, в котором отражается и пребывает весь реальный мир и все великие исторические эпохи; он не представляет собой какой-то отрывок вселенной, в

котором заключен этот маленький кусочек, он являет собой некоторый великий мир, который может быть по состоянию сознания данного человека еще закрытым, но по мере расширения и просветления его сознания внутренне раскрывается. В этом процессе углубления сознания раскрываются все великие исторические эпохи, вся история мира» [9].

Духовность как квинтэссенция человеческого бытия

Духовность — это не какая-то черта человека, не какое-то его свойство, не какой-то «довесок» к человеку. Иначе говоря, духовность — это не нечто «другое» человека, как бы отличное от него и допускающее как бы раздельное существование человека, с одной стороны, и его духовности — с другой. Нет, духовность человека есть то, что делает человека человеком, то, что выделяет его из мирового универсума. Как же оценить духовность человека в плане воплощения, раскрытия человеческой сущности?

Человек обладает многими и весьма различными качествами. Во-первых, ему свойственно все то, что свойственно любому природному (тварному) существу: потребность в пище, воспроизводство себе подобных, инстинкты, область определенных чувств и т. д. и т. п. Человек живет в мире общественных связей и отношений. Он агент, субъект этих отношений, и, естественно, эта включенность в общественные отношения преломляется в человеке, обуславливая какие-то его качества, позволяющие ему быть в системе зависимостей, интериоризировать эти зависимости и связи в своем внутреннем мире. Человек, наконец, предметно-деятельное существо, он реально переделывает себя, социум, мир, и эта переделка преломляется, выражается в определенных качествах человека, — например, в его активности, интенциях его физического и духовного мира.

Духовность человека не отгорожена, естественно, от других его качеств, она с ними органично взаимосвязана и испытывает с их стороны огромное воздействие. Так, фрейдизм показал, какое огромное воздействие на всю духовную жизнь человека ока-

зывает либидонозная энергия, как она, сублимируясь, выступает в виде многих духовных качеств, устремлений человека, как нарушение законов этой сублимации приводит к серьезнейшим дефектам всей духовной сферы человека — неврозам, психозам и т. д. Анализ общественных связей человека раскрывает многие пружины, побуждающие человека усваивать духовно достижения культуры, постоянно поддерживать высокий тонус этой ассимиляции. Обращение к деятельности человека раскрывает процессы формирования целеполагания, многие аспекты становления и развития категориально-понятийного фонда.

На наш взгляд, духовность составляет сущность человека потому, что оценка любых других сторон человеческого бытия в качестве сущностных не дает достаточно надежных методологических оснований для понимания всей масштабности роли человека, неизбежно — в явной или скрытой форме — содержит посылку о вторичности, зависимости человека.

Тезис о духовности человека как его сущности содержит в себе отрицание признания в качестве таковой за другими частями, сторонами. Прежде всего выскажемся относительно того, почему, на наш взгляд, нельзя считать сущностью человека деятельность (по крайней мере в той же степени, как и его духовность).

Идея о деятельной сущности человека была весьма популярна в марксистской философии, да и не только в ней [10].

Собственно, против признания значимости человеческой деятельности, предметно-практической и духовной, с точки зрения становления человека, его существования, развития возразить нечего. Не будь человек действующим, реально преобразующим мир, социум, себя, не было бы ни человека, ни социума. Доказывать эти истины — значит ломиться в открытую дверь. Но у нас в данном случае речь идет не о том, важна или не важна деятельность человека, а о том, является ли деятельностная характеристика человека сущностной, основополагающей. При этом добавим, что речь идет не о человеческом роде вообще, а о человеке как конкретном индивиду. Если деятельность человека рассматривать в таком ракурсе и масштабе, то нельзя не отметить, что деятельность человека неизбежно носит локальный характер. Она

ограничена бесконечной массой внешних материально-пространственных и иных обстоятельств, с которой она неизбежно должна согласовываться. Иначе говоря, реальная деятельность человека как бы зажата в реальных обстоятельствах. Духовность же человека качественно более открыта, внутренне раскована в своем протекании. Отсюда ее большая масштабность, нежели деятельность человека. Поэтому если духовность воплощает в себе весь социальный мир, является концентрированным выражением всего этого мира, то деятельность человека — это отражение лишь очень небольшого его фрагмента: как часть социума — это просто часть общей деятельности.

Деятельность человека как таковая в значительной степени носит черты типажности, одинаковости, унификации. Человечески индивидуальное начало здесь как бы вуалируется, смазывается, а в некоторых условиях вообще оказывается второстепенным. Но можно ли сущностное в человеке усматривать в том, в чем неповторимая человеческая индивидуальность как раз менее всего выражается и воплощается? Духовность же, еще раз напомним, это неповторимое своеобразие человека не только не отбрасывает, а из него произрастает.

С нашей точки зрения, деятельность как таковая выступает скорее как некое проявление человека вовне, опредмечивание, реализация его сил и импульсов. И поскольку деятельность человека суть проявление импульсов, потенциалов человека, и в этом смысле она вторична и производна, постольку в деятельности как таковой не найти объяснения самим первичным импульсам человеческой жизнедеятельности. Они раскрываются и выявляются в рамках духовности человека, деятельность же лишь выявляет, реализует, воплощает эти импульсы. Осмысливая фундаментальную роль духовности, напомним суждения двух выдающихся философов.

«Человеческая личность, — писал В. С. Соловьев, — и, следовательно, каждый единичный человек есть возможность для осуществления неограниченной действительности или особая форма бесконечного содержания. В уме человека заключается бесконечная возможность все более и более истинного познания и смысла всего, а его воля содержит в себе такую же бесконечную возмож-

ность все более и более совершенного осуществления этого смысла в данной жизненной среде» [11].

А вот что писал Макс Шелер: «Человек как существо витальное... является тупиком природы, ее венцом и одновременно наивысшей концентрацией, однако, как возможное «духовное существо», он есть нечто иное, чем просто тупик: он есть в то же время светлый и великолепный выход из этого тупика, существо, в котором первосущее начинает познавать само себя и постигать, понимать и спасать» [12]. Человеческая духовность есть *выход* из природного тупика, начало, основа и сущность истинно человеческого само- и мирозидания.

Полярности человеческого существования

Раскрытие субстанциального значения духовности в человеческой жизни, выделение основных черт духовности позволяет выявить своеобразный дуализм человеческого бытия, наметив своеобразные полярности человеческого существования. Выделим пять граней имманентного дуализма человеческого бытия.

Первая грань — дуализм духовности и телесности. В человеке всегда наличествуют начала телесного и духовного. Имманентная жизнь человека, жизнь человека вообще всегда проходит под знаком соотношения, взаимодействия, взаимопроникновения этих двух полюсов. Выделяя имманентные соотношения человека, мы прежде всего выделяем дуализм телесности и духовности.

Вторая грань — дуализм ничто и беспредельности. Мы уже отмечали такое качество духовности человека как идеальность. Гегель подчеркивал, что идеальность есть «отрицание реально-го» и по отношению к нему духовное — суть ничто.

Но идеально-духовное, как ничто, не представляет собой бездонной, безжизненной пустоты. Напротив, оно обладает безграничным потенциалом. Благодаря этому потенциалу духовно-идеальное ничто может стать всем. Нет таких явлений, которые не могли бы стать идеальными и через это воспроизведение быть составной частью человеческой духовности, а значит и жизни. В этом смысле идеально-духовный мир человека беспределен.

Между идеальным как ничто и идеальным как беспредельностью существует глубокая закономерная связь. Именно потому, что духовно-идеальное суть ничто, оно может стать всем, быть беспредельным. «Уход» идеального от ничто, обретение им в качестве реального некоторых черт, сразу же ликвидирует потенциал беспредельности духовно-идеального.

Третья грань — дуализм единичности и всеобщности. Исходя из «природы» человеческой духовности, можно утверждать, что человек, с одной стороны, неискоренимо индивидуален, неповторимо единичен, с другой — несет в себе момент всеобщности. Человек несет в себе момент всеобщности не потому только, что он включен в некоторые всеобщие связи, но и потому, что момент всеобщности имманентен самому человеку, является его собственным внутренним свойством. В этом отношении человек принципиально отличен от любого животного. Животное всегда единично, оно всеобще только в родовом отношении, всеобще своими родовыми признаками, своей функцией в родовом разделении функций. Так сказать, свое всеобщее животное не несет в себе, ибо ничего в себе не имеет. Что касается человека, то как его единичность, так и его всеобщий момент, всеобщее содержание есть именно его имманентные качества, неотъемлемые черты его собственной духовности. Гегель отмечал: «Человек как индивид относится к самому себе. У него две стороны: единичность и всеобщая сущность. В связи с этим его долг перед собой заключается частью в физическом сохранении себя, частью же в том, чтобы поднять свое отдельное существо до своей всеобщей природы — образовать себя» [13].

Единичность, индивидуальность, с одной стороны, и всеобщность — с другой не рядоположены, а диалектически взаимосвязаны друг с другом. Нельзя сказать, что человек индивидуален и плюс к этому всеобщ или всеобщ и плюс к этому индивидуален. Человек всеобщ в своей индивидуальности и индивидуален в своей всеобщности. Его индивидуальность и всеобщность взаимопронизывают, взаимопропитывают друг друга, взаимопереходят друг в друга.

Четвертая грань — дуализм локальной свершенности и беспредельной потенциальности. Человек всегда выступает как некий актуальный субъект, живущий и действующий именно сейчас, воплощающий свои силы, качества именно в данной актуальной форме. Он живет именно здесь, именно в данной ситуации. Он таков, каков он именно сейчас, как он реализуется, раскрывается в своей актуальной жизнедеятельности. В этом отношении человек всегда существует и раскрывается в своей свершенности, в своей реальной предметно-духовной реализуемости. Понятно, что эти рамки его свершенности, актуальной реализуемости конкретно-обозримы, локально-фиксируемы. Свершенность человека всегда в определенной степени адекватна актуальному состоянию человека в данный момент и в данной ситуации.

В то же время человек всегда — помимо и сверх своего актуального бытия, актуальной свершенности, — несет в себе огромный потенциал, который связан с миром его духовности. Этот потенциал человека мы бы охарактеризовали как потенциал культуры социума, ассимилированный человеком и живущий в человеке, потенциал его глубинных возможностей. Этот потенциал в том или ином человеке может реализоваться или не реализоваться в полной мере, но он всегда есть у каждого человека, и он огромен. Может быть, именно наличие этого потенциала, вытекающие из этого потенциала возможности и составляют одну из существеннейших черт человека, так что человека вполне можно характеризовать как субъекта с неограниченным потенциалом.

Здесь необходимо подчеркнуть, что актуальная свершенность и беспредельная потенциальность как грани бытия человека неразрывно взаимосвязаны. Свершенность опирается на определенный человеческий потенциал, последний же всегда воплощается в моментах актуальности, обогащается ею.

Пятая грань — дуализм бытия человека в его самости и в его сплетенности с миром. Каждый человек существует в себе (в себе и для себя бытие) и каждый же человек существует в мире (бытие в мире и для мира). И каждая из этих сторон бытия — в себе и в мире — отражается в определенных характеристиках человека.

В каждом человеке есть и свое внутреннее соотношение, соотношение человека в себе, в определенной самоизоляции, самозамкнутости, и свое отношение с миром, своя устремленность и взаимосвязанность с миром, «вмонтированность» в мир, в котором он живет.

Понятно, что эти грани — самость человека и его взаимосвязанность с миром — хотя и различаются, но взаимосвязаны, взаимобусловлены. Человек входит в мир, соотносится с миром на основе своей самости, он и живет в этом мире как самофиксируемый, самождественный субъект. Но и мир в целом от человека не отгорожен. Бесконечными каналами человек связан с ним. Он выстраивает свою жизненную стратегию, ориентируясь на этот мир, стремясь наладить с ним оптимальные отношения. Так человек и живет, устремляясь и в себя-бытие, и в миро-бытие.

Итак, человеческая жизнедеятельность разворачивается в рамках дуализма телесности и духовности, ничто и беспредельности, единичности и всеобщности, свершенности и потенциальности, в себе-бытии и в миро-бытии. Отметим, что каждое из этих соотношений — это своеобразное имманентное противоречие человека. То есть речь идет по существу о пяти типах имманентных противоречий человека. Возможно, эти противоречия являются самыми глубинными, самыми фундаментальными противоречиями человеческой жизни вообще. Вероятно, каждую человеческую жизнь можно оценить и проанализировать с точки зрения того, как в ней развивается, проявляется каждое из указанных фундаментальных противоречий.

Возьмем, к примеру, противоречие телесности и духовности. По существу вся человеческая жизнь проходит под знаком своеобразного противоборства и гармонии телесных и духовных импульсов человека, в горизонте того, как телесные импульсы определяют духовные, а последние влияют на телесные. К этой проблеме приковано внимание и религиозного сознания: легенда о Христе, его смерти и воскрешении — это ведь тоже не что иное, как своеобразная версия связи телесного и духовного.

Чрезвычайно интересно противоречие актуальной свершенности и потенциала человеческого бытия. Актуальная человеческая жизнедеятельность всегда опирается на некий духовный по-

тенциал, без которого она вообще невозможна. Однако разные этапы жизни человека характеризуются тем, что по-разному соотносят, так сказать, градусы свершенности и потенциальности. Вероятно, в целом детство, юность, молодость человека — это время преимущественного формирования его потенциала при определенной слабости, неразвитости моментов свершенности. Затем идет как бы жизненная полоса использования потенциала, как бы вычерпывания внутренних резервов при относительной неинтенсивности пополнения потенциала. На определенном этапе человеческий потенциал может как бы гармонизировать со свершенностью, на другом — отставать от актуальности или опережать ее.

На каком-то этапе человеческий потенциал может быть полезным для актуальной жизнедеятельности, на каком-то — стать бесполезным балластом.

Любопытно было бы сопоставить фиксированность, квантированность актуальной свершенности человека и момент своеобразной неопределенности, «расплывчатости» его потенциала. Короче говоря, проблема соотношения свершенности и потенциальности имеет множество теоретических импликаций.

Представляет интерес и проблема соотношения человека в его самости, человека в себе и человека в мире. Она также может проявляться в самых разных модификациях. Возьмем, к примеру, проблему человеческого одиночества, замкнутости в себе, своем внутреннем мире. Какой смысл имеет самоуглубленность человека в себя, в свой внутренний мир? Когда и до каких пределов эта самоуглубленность плодотворна и когда она превращается в патологию? И, напротив, может быть такое положение, когда жизнь в социуме, своеобразная распахнутость человека перед обществом не только плодотворны для человека, но и как бы подавляют жизнь человека в себе, своей самоуглубленности. Человек во имя общества, социума, во имя определенным образом понятой приоритетности социума может придавить, заблокировать свое Я, собственное бытие. В человеческой истории сколько угодно подобных примеров.

Рассмотренные характеристики человеческого бытия позволяют высказать определенные суждения о самом феномене чело-

века. И самое основное заключается в признании его многокачественности, многоуровневости, многогранности, многополярности. Человек по природе своей индивидуален и всеобщ, неповторим и типажен, реализуем и потенциален, заземлен и высотен, низок и велик, духовен и телесен. И все эти грани, все эти полярности, уровни живут в одном и том же человеке, живут одновременно, сопрягаясь друг с другом и образуя сложный сплав, именуемый *человеком*.

Это значит, что описать человека в каком-то одном изображении, в какой-то одной тональности в принципе нельзя. Даже выделение какой-то одной «самой сущностной» черты человека, будучи правильным по существу, может стать основанием серьезной методологической ошибки, если попытаться человека «втиснуть» в рамки одной этой сущности. Поэтому характеристики человека могут и должны быть самыми разными. Абсолютизация любой из них чревата серьезными искажениями в понимании человека. Так, если во главу угла кладется локально-единичная бытийность человека, то человек предстает в одном масштабе, если во главу угла берется всеобщность человека, его потенциал, то человек резко вырастает в своих масштабах. Но, с другой стороны, все эти подходы, все эти разномасштабные «портреты» человека одинаково плодотворны.

Литература

1. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук, Т. 3. — М., 1977. — С. 102.
2. «Человек — существо, которое не только есть, но и знает, что оно есть... Он существо, которое не может быть полностью познано просто как бытие, но еще свободно решает, что оно есть: человек — это дух, ситуация подлинного человека — его духовная ситуация». — Ясперс К. Смысл и назначение истории. — М., 1991. — С. 289—290.
3. Выдающийся генетик В. Эфроимсон писал, что для понимания индивидуальности «существенна гетерогенность типов конституции, мышления, тонуса, восприимчивости, темпов созревания, быстроты или глубина понимания и вытекающая из этого основополагающая закономерность — безгра-

- ническое разнообразие индивидуальностей, слагающихся в задатках даже не к моменту рождения, а в момент зачатия. В силу этого даже при предельном единообразии условий развития и воспитания каждый индивид выберет для себя свои решающие импрессинги». — *Эфроимсон В.* Предпосылки гениальности (биосоциальные факторы повышения умственной активности) // *Человек.* — 1997. — №3. С. 18.
4. «Индивидуализация, раскрытие личности совершается ... в недрах духовной жизни». — *Бердяев Н. А.* Философия свободного духа. — М., 1994. — С. 43.
 5. «Человек — это единственное животное, для которого собственное существование является проблемой: он ее должен решить и от нее никуда нельзя уйти». — *Эфроимсон В.* Предпосылки гениальности (биосоциальные факторы повышения умственной активности) // *Человек.* — 1997. — №3. — С. 18.
 6. «Мое ответственное «Я» составляет центр моего мира, и только исходя из него я вижу все остальное и реализую себя в практической деятельности». — *Вальверде Карлос.* Философская антропология. — М., 2000. — С. 156.
 7. «Человека можно определить как животное, которое способно сказать «Я», которое способно осознать себя, как определенное целое. Животное, существующее в природе и не преступающее ее пределов, не осознает себя, не нуждается в чувстве идентичности. Человек, оторванный от природы, одаренный разумом и воображением, нуждается в формировании представления о себе, в том, чтобы сказать и ощутить «Я — это Я». — *Фромм Э.* Человеческая ситуация. — М., — 1995. — С. 61.
 8. «То обстоятельство, что человек может обладать представлением о своем Я, бесконечно возвышает его над всеми другими существами, живущими на Земле. Благодаря этому он личность, и в силу единства сознания при всех изменениях, которые он может претерпевать, он одна и та же личность, то есть существо, по своему положению и достоинству совершенно отличное от вещей, каковы неразумные животные, с которыми можно обращаться и распоряжаться как угодно». — *Кант И.* Антропология с прагматической точки зрения., Кант И. Соч. В 6 т., — М., 1963. — Т. 6. — С. 357.
 9. *Бердяев Н.* Смысл истории. — М., — 1990. — С. 19.
 10. Проблема человека в современной философии. — М., 1969.

11. Соловьев В. С. Соч. в 2 т. — М., 1990. — Т. 6. — С. 282
12. Шелер М. Формы знания и образования // Человек. — 1992. — № 5. — С. 93.
13. Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет. Т. 2. — М., 1971. — С. 61.

Глава 3. ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЙ ЧЕЛОВЕК

Философствование является одним из публичных способов реализации одиночества. Впервые этот способ публичности применили греки, отделив экзотерическое от эзотерического. С угасанием практикующего одиночества угасает и философия. Она угасла уже у неоплатоников.

Вообще-то философ, как и всякий человек, нуждается в другом. Обязан другому. Ибо другой кормит его, одевает, услаждает и хоронит.

Но все, что другой считает истинным, все, что он предлагает мне как обоснованное знание, мне не нужно. Конечно, все это он может мне навязать. И навязывает. Но философия — это отказ от истины, предложенной другим. Я могу уважать представления другого о красоте, я обязан считаться с тем, что он считает добрым, но я не могу его представления сделать своими. В момент, когда я принимаю их, я перестаю быть философом. Ибо во мне появляется то, что существует не по законам моего целого, а по законам какого-то другого целого. И я оказываюсь в чужом положении. Все, что во мне, я должен обосновать из собственного совершенного усмотрения.

Вывод. Кто хочет стать философом, тот должен обнаружить в себе другого и уйти от него. Уйти, чтобы вернуться к себе. К своему Я. А уже затем попробовать вступить в коммуникацию с другим.

Я есть то последнее, дальше которого нет пути. Никто не вправе спрашивать: а что там за ним, за этим Я. К этому выводу пришла новоевропейская философия.

Греки тоже искали последнее бытие, первое основание. Но они его усматривали в чем угодно, только не в Я.

Тот, кто видит последнее, обладает абсолютным усмотрением. Само же это последнее (или первое) обладает свойством усматриваемости, видимости. Оно должно быть очевидным. Тем, что обеспечивает прямое усмотрение подлинного. Если мы начнем перебирать предметы мира, то увидим, что их бесконечное множество. И тогда мы должны либо отказаться от поисков первых оснований, впадая в релятивизм, либо должны ввести представление о первопредметах. Но в этих предметах нет необходимой очевидности и аподиктичности.

Перебирая суждения, претендующие на истину, ты видишь, что ни одно из них не является окончательным. Поэтому-то Декарт и объявил первой самоочевидной подлинностью Я. Но вот вопрос: а *где оно*, это самоусмотрение, расположено? На линии объекта? Или же в горизонте субъекта? Оно что, это Я, принадлежит миру? Или не принадлежит? Декарт склоняется к первому утверждению. Гуссерль ко второму.

Гуссерль — это удивительный пример философского «фокусничества», называемого трансцендентальной феноменологией.

Если Я не принадлежит миру, то есть не содержательно, то его нельзя отнести ни к объекту, ни к субъекту. А это значит, что двигаясь в пределах пустого Я, философ как бы топчется, совершает бег на месте, не решаясь пойти по одному из двух возможных путей. Ведь куда бы он ни пошел, он совершит содержательный акт, обнаружив принадлежность к миру. Поэтому современная философия предпочитает непрерывно воспроизводить развилку путей, называя это занятие подлинной философией.

Философия есть личное дело философствующего. Если бы она была культурным жестом или социальной манифестацией, то была бы средоточием всяких предрассудков. Чем-то опосредованным.

Как «личное дело» она предполагает опыт получения непосредственного знания. Того, что добыл ты сам. Что никем не опосредовано. Утрата непосредственного знания, расширение поля непосредственных знаний обесмысливает философию. Делает ее ненужной.

Очевидности абсолютного усмотрения и непосредственное знание взаимно связаны. Ни одно Я не указывает на серию, на еще одно Я, которое стоит за ним. За другим всегда скрывается еще один другой. Другой относится к серийному типу. Я — однокземлярно.

Хотя всякая философия есть личное дело философствующего, философию Декарта не стоит рассматривать только как его личное дело. Почему? Ответ на этот вопрос можно найти у Гуссерля в «Картезианских размышлениях» [1].

Во-первых, не Платон, а Декарт стал культурным образцом современного философского мышления. Платон старомоден. Наивен. У него человек перегружен всякого рода знаниями, к добыванию которых он не имеет никакого отношения. Декарт во всем сомневается. Поэтому он хорош для начинающих философов, для тех, кто не перегружен знаниями. Начинаящий философ стал масштабом существования европейской философии, ее картографией.

Во-вторых, быть философом — значит всегда начинать и никогда не заканчивать. Быть в режиме начинания, непрерывного возобновления начала. Начинаящий отличается нищетой познания. Нищета познания начинающего делает его картезианцем.

Все начинающие радикальны. Поэтому философом может быть тот, кто радикален. А радикальны всегда молодые. Философия — дело молодых. Философ не может быть старым и мудрым. Это египтяне были старыми и мудрыми. Но они не были философами. А греки были молодыми и немудрыми. И потому стали философами.

Методический радикализм первых философов состоял в поисках первых оснований и последних целей. Этот радикализм сменился новым. Сомнением. Что подпадает под сомнение? То, что может как быть, так и не быть. Нельзя полагаться на сомнительное, на случайное. Но в мире все случайно, сомнительно. Значит, все это нужно мыслить несуществующим. Вообще мыслить — значит полагать несуществующим, признавать презумпцию ничто. Это высказывание — ключ к европейской философии XX века.

Все можно помыслить несуществующим. Только свое Я нельзя помыслить несуществующим. Оно одно несомненно и абсолютно. А поскольку в Я может быть только то, что — от Я, а не от чего-то другого, постольку солипсизм является естественным состоянием начинающего философа, а тавтология — адекватной формой выражения его мысли.

Декарт недостаточно радикален. У него Я все еще содержательно в том смысле, что оно содержит идею Бога. Гуссерль настаивает на абсолютной нищете познания. Никакая содержательность не обеспечивает существование подлинного. Реального. Отказ от идеи Бога — это тот поворот философии, который Гуссерль считает абсолютно необходимым. Ведь если оставить Бога, то какая-то часть дел и знаний переходит к Нему, лишая человека автономности. Где Бог, там сохраняется предзаданность мира.

Философ не нуждается в идее Бога. Он должен взвалить всю ношу на себя, то есть потерять мир, а потом найти его. В себе. А если он этого не делает, философия хиреет. Приходит в упадок. Она начинает демонстрировать разные содержания, лишаясь единой цели, одного метода, одной проблемы. Образуется хаос. Современные философы — анархисты: кто во что горазд, тот то и говорит.

Если Бога нет, а вера людей выродилась, то все упование образованных людей обращается к науке. К философии. Наука должна заменить религию. Философия — осветить путь и повести за собой людей. И вот вместо этого света Гуссерль видит упадок, бессвязный поток философской литературы. Что делать?

Гуссерль решает изменить ситуацию, навести в философии порядок. Для этого он возобновляет радикальное сознание начинающего философа. Каждый философ должен стать хунвейбином, то есть трансцендентальным феноменологом, чтобы избавиться от предрассудков.

Даже Декарт полон предрассудков, не говоря уже обо всех остальных философах. Смешна вера в образцовость математического естествознания. Вера в Бога. Предрассудки не рассеивают постепенно. День за днем. Столетиями. От них избавляются сразу же. Абсолютная нищета познания является платой феноменолога за отказ от предрассудков. Либо ты ничего не знаешь, либо кто-то тебя уже водит за нос.

Но когда пришли действительно радикально настроенные философы, то есть постмодернисты, они оказались радикалами наоборот. Во-первых, они отказались строить философию как науку. Во-вторых, идея науки была лишена предварительной презумпции. Никто не стал искать одно — единое. В-третьих, к предрассудку была отнесена уверенность Гуссерля в существовании связи между подлинностью и системностью. Система — не подлинное, а подлинное — не системно. Хаос плюральности стал нормой и для тех, кто пошел от трансцендентализма к наивности. «Я» и «мысль» больше не связаны. Все дозволено и все возможно. И теперь уже не важно: есть у науки основания или нет. Когда-то она победила религию. А победителей не судят. Поэтому гуссерлевские обоснования науки нелепы.

Радикальный философ может выбраться из абсолютной нищеты познания только при помощи интуиции очевидного. Прямого усмотрения истины. Очевидность хороша тем, что в ней вещи даны сами по себе. Как они есть. Усмотрение очевидного составляет первое знание. В мире нелепого и неочевидного никакая радикальная философия невозможна.

Сами по себе очевидности бывают разные. Как и понятия красоты. У крестьян они одни. У интеллигенции другие. Гуссерль выделяет два типа очевидностей. Один он находит у обывателей. Другой — у ученых. Обыватель увидел очевидное и успокоился, занимаясь повседневными делами. Ученый же выражает ее в словах. В суждении истины выражения встраиваются в горизонт абсолютной истины. Кто судит, тот и владеет истиной. То есть обыватель видит истину, но он ею не владеет. А интеллигенция и видит ее и владеет ею.

У обывателей допредикативное усмотрение. Интеллигенция практикует предикативное усмотрение очевидности. Вот, например, дом. Обыватель говорит, что это дом. У него непосредственное суждение, совпадающее с положением дел. Но ведь непосредственно мы видим не дом, а только какую-то часть дома. Мы можем быть от него вблизи или вдалеке. Можем смотреть сверху или снизу, утром или вечером. Естественные очевидности ясны. Односторонни. Они с ненаполненными полаганиями. Их нужно согласовывать. К тому же естественный язык плох, ибо многозначен.

В пустоте абсолютной нищеты есть только удостоверяющее себя Я. И все, что теперь появится в этой пустоте, будет принадлежать Я, которое обо всем может сказать «мое». Пустота не в терминах бытия, а в терминах значения. То, что значит, не обязательно есть, но обязательно значит для «я». Больше или меньше.

Так в пустоте абсолютной нищеты появляется то, что Гуссерль называет феноменом. Полагая несуществующим весь мир, мы даем возможность проявиться Я и его феноменам. В составе этих феноменов нет ни Бога, ни другого. Я одно, но мыслей у него много. И это множество есть время. Если бы была одна мысль, то тогда время перестало бы быть субъективным.

Ни Я, ни феномен не являются частью мира. Они вне мира, хотя и во времени. Декарту нужен был Бог. Гуссерлю достаточно потока времени. Феномен существует во времени как нечто временное. Как продукция чистых фантазий. Опыта как бы. Как бы восприятия. Как бы воспоминания. Гуссерль выкидывает напрочь представления о других и заменяет их феноменами.

Бытие и мышление у Гуссерля не связаны. «Я мыслю» феноменально, то есть оно не нуждается в онтологии «я есть».

Открытие феноменального плана «я» позволяет Гуссерлю объяснять возможность бесконечного истолкования себя, а также выявить интенциональное строение сознания, которое всегда на что-то нацеливается. Вот, например, я вижу дом. А затем я обращаю свое внимание не на дом, а на восприятие. Дома уже нет, а восприятие осталось. И это восприятие дома. Оно нацелено на него.

Дома бывают разные. У одних четыре стены. У других — пять. Одни с плоскими крышами. Другие, как в готике, с остроконечными. У некоторых один этаж, у некоторых — два. Бывают овальные, круглые, прямоугольные. И все это узнается как дом. В конце концов дом может быть дан в воспоминании, в ожидании, в восприятии, в суждении, и во всех этих способах осознания он остается домом.

Хитрость Гуссерля состоит здесь в том, что он не позволяет отличать чистую психологию сознания от трансцендентальной феноменологии сознания. Но если мы одно не можем отличить от другого, то тогда мы имеем дело с одним предметом, а не с двумя.

И этот тождественный предмет заключен в самом сознании как сигнал, как то, что определено работой самого сознания. Основная форма синтеза сознания — это время. Ведь дом существует в одном времени, а восприятие дома — в другом. Во внутреннем времени. Ты видишь, что это дом. А потом видишь цвет, форму и т. д. Интенциональный горизонт позволяет отсылать от актуальности к потенциальному. Отсылая от собственно воспринятых сторон к полагаемым наряду с ними сторонам, еще не воспринятым, но уже включенным как потенция в восприятие. Горизонт спрашивают. Истолковывают. Когда истолковывают, получают смысл.

Сознание есть полагание того, что полагается в нем, однако это полагаемое всегда полагается в большем объеме и всякий раз больше того, чем в тот или иной момент дано как полагаемое экзистенциально. Интенциональный анализ делает невидимое видимым.

Если интенциональный анализ делает невидимое видимым, то было бы интересно проследить, как Гуссерль проанализировал бы феномен обмана. Или самообмана. Например, феномен потемкинских деревень.

По восприятию части полагается существование целого. И это существование встраивается не в эйдетический горизонт, как думал Гуссерль, а в симулятивный. В случае потемкинских деревень мы имеем дело с игрой сознания, когда одно сознание вовлекает в свое поле другое сознание и играет им.

Трансцендентальное «я» неотделимо от времени. В «я» есть река, течение. Но «я» — не река, не течение. «Я» есть «я», как мое «я». Всякое «я» переживает себя, то как видящее, то как вспоминающее, то как слышащее. А это значит, что есть текущее «я». И еще есть тождественное. Трансцендентальное, которое, переживая то или иное текущее «я», остается одним и тем же. У реки, оказывается, есть берега.

В картезианском «я» нет времени и, следовательно, в нем не возникает новое. А в трансцендентальном возникает. То есть «я» есть всегда «я». Но в рамках этого тождества возникает что-то новое, хабитуальное, когда «я» принимает решение. «Я» принимаю некое решение; при этом актуальное переживание долж-

но иссякнуть, но решение остается... Я есть тот, кто принял решение. Я отвечаю за свой поступок» (с. 148)*. Это хабитуальное «я», его выбранная точка зрения. «Я» конституирует себя как личное «я».

«Я существую для самого себя, и в очевидности опыта постоянно дан себе как я сам» (с.150).

Это пример самоконституции эгологического сознания. В соборном сознании «я» не существует для себя, ибо существует «мы». И поэтому проблематично существование «я». В эгологии «я» дано себе с очевидностью. В соборном сознании оно неочевидно. Никто не уверен в своем зыбком «я». Здесь очевидна лишь совесть и стыд. В эгологическом сознании неочевиден другой — «мы».

Чтобы получить эйдос восприятия, нужно произвольно воображать цвет, форму, сохраняя тождественным лишь воспринимаемое явление. Факт — это пример чистой возможности. Эйдетическое усмотрение делает доступным созерцанию всеобщее, не обусловленное никаким фактом.

Эйдетическая феноменология исследует не этот предмет, а то, без чего он не мыслится. Гуссерль жил с надеждой, что эйдетическая феноменология превратит философию в науку. Ведь при переходе от моего эго к эго вообще не предполагается другой. Не нужно обобщать существование многих. Достаточно одного. «Когда я представляю себя другим, я воображаю только себя, но не других» (с.157). Всякая сущность включает в себе бесконечное число форм, типов возможностей. Это как бы пройденная бесконечность.

* Все ссылки на литературу в главе 3 даны по кн.: Эдмунд Гуссерль. Картезианские размышления. / Пер. с нем. — СПб., 1998.

Однако в возможном единстве Я совместимы не все отдельные возможные типы, не в любом порядке и не в любой точке его возможности.

Все известное предполагает некое первоначальное знакомство. А все неизвестное имеет форму предмета — пространственной вещи, культурного объекта.

Все, что я устанавливаю, имеет место в пределах моего сознания. Но каким образом вся эта игра, происходящая в имманентной жизни сознания, может получить объективный смысл? Как очевидность может быть чем-то большим, чем одной из характеристик моего сознания? Гуссерль считает эту проблему бессмысленной. «Жертвой этой бессмыслицы не мог не стать сам Декарт» (с.173). Декарт не уловил подлинного смысла своего трансцендентального эпохе и редукции к чистому его.

Сущее понимается Гуссерлем как продукт трансцендентальной субъективности. Ну, продукт так продукт. Однако же нет. Это понимание объявляется высшей формой рациональности. Трансцендентальный идеализм, как диалектический материализм, ничего не признает выше себя. Хотя если Гуссерль полагал, что он может в себе конституировать другое, объективное не-Я, то конституировать общую для всех философию ему сам бог велел. Это дело плевое. Впрочем, как и дело построения общего для всех мира.

И тот факт, что Гуссерлю не удалось построить единую для всех философию, как раз и говорит о том, что философия есть личное дело каждого.

Разберем номинативно-онтический способ данности другого его. Этот способ Гуссерль называет путеводной нитью конститутивной теории опыта «другого».

«Другой» в кавычках должен сбить с толку читателя. Запутать следы перехода от имманентности к трансцендентности. Кавычки указывают на то, что «другой» понимается как феномен моего сознания. И то, что Гуссерль старательно расставляет эти кавычки, должно указывать на реализацию феноменологического метода. Но Гуссерль использует кавычки во всех, в том числе и естественных, нефеноменологических, смыслах другого. Затем нужно обратить внимание на местоимение «мой». Если Гуссерль отождествляет трансцендентальное сознание и себя, то тогда возможно выражение «моя трансцендентальная нить». Но тогда Гуссерль должен изобразить некоего нулевого Гуссерля, без рук и ног, без мамы и папы, без университетского образования. Гуссерль позволяет себе такое отождествление. Что и составляет технический смысл его философского творчества.

Вот вопрос: как мне дан другой? Другой без кавычек, не как смысл, который я придаю «другому», обозначая его кавычками, а в натуре. Живьем. Я вижу его как тело. Как отвечает на этот вопрос Гуссерль? Он пишет: «В опыте я познаю «других» как действительно сущих...как объекты мира» (с.185). То есть он говорит то же, что и обычный человек. Но с маленькой уловкой: у него «другой» взят в кавычки. Зачем? Да затем, чтобы схитрить, склеить взаимоисключающие стороны и показать их как нечто целое и тождественное. Склеить «другого» как смысл сознания и как нечто действительно сущее. Вот эта склеенность и лежит в основе конституции, то есть полагания трансцендентальным Я — действительно сущего «другого».

Греки такой прием использовали при создании образа кентавра. Чтобы появилось что-то несообразное и двусоставное, нужно было соединить бытие и тень бытия, его образ. И еще. Гуссерль постоянно занимает третью позицию, полагая, что он видит и смысл «другого» и «другого» как он дан самому себе.

Вывод. Нозмато-онтический способ данности «другого» описывает работу сознания в естественной установке, а не в трансцендентальной. И Гуссерль выдает желаемое за действительное. О чем свидетельствует способ письма Гуссерля. Вот пример. Гуссерль рассказал о том, как он воспринимает другого и делает

заключение: «Таким образом, в себе, в рамках трансцендентально редуцированной чистой жизни моего сознания я познаю в опыте мир вместе с сущими в нем «другими»... не в качестве, так сказать, своего собственного синтетического продукта, но как чужой по отношению ко мне, интерсубъективный мир, существующий для каждого и доступный для каждого в своих объектах. И все же каждый обладает своим опытом, своими явлениями и их единством, своим феноменом мира, в то время как познанный в опыте мир существует сам по себе, в противоположность всем познающим субъектам с их феноменами мира» (с. 186).

Любителям феноменологии и интерсубъективности стоит обратить внимание на то, что все тексты Гуссерля написаны в стиле приведенного отрывка.

Во-первых, «таким образом» никак не следует из того, что говорилось ранее. Во-вторых, ранее Гуссерль говорил: «Я познаю». И понимаешь, что это он о себе в естественной установке говорит, ибо никакого трансцендентального Гуссерля нет. А вывод у него строится так, будто он нанизывает бисер на нитку. Сначала идет «в себе», затем пояснение «в рамках трансцендентально редуцированной чистой жизни моего сознания я познаю». Но никакого трансцендентально редуцированного сознания не было. Гуссерль только уверяет, что когда он смотрел на стол, он смотрел на него «в себе», в рамках чистой жизни его сознания, а не на стол как объект мира. Ведь стол как стоял там, у окна, так и стоит. И больше никаких столов нет. Гуссерль же хочет, чтобы у него в сознании появился еще один стол. А он бы играл этими столами, как краплеными картами, выдергивая ту из них, которая ему нужна. Гуссерль придумал даже название для этого мошенничества, называя его «удвоение как ассоциативно конституирующий компонент опыта “другого”». Смысл этой ассоциации — в нацеливании «столом в себе» на «стол у окна». Вот когда они накладываются, происходит опытное познание. Цель достигнута. Возникает вопрос: а сколько же существует Гуссерлей? Один, два или много?

Итак, у каждого есть свой феномен мира, и одновременно еще есть мир, существующий сам по себе. И он противоположен

всем этим феноменам. А Гуссерль видит оба мира. Имеет ли один из них какое-либо отношение к другому? И если да, то какой мир является базисным, первичным? Вот я говорю: «я есть я». Здесь два «я». А мое «я» — одно. Какое из них мое? Если я уже рождаюсь со своим феноменом мира, то тогда — как я живу в действительно существующем мире? Как я его обживаю? Или же они заранее согласованы? Тогда где эта согласующая субстанция? Гуссерлю сложнее, чем Декарту, ответить на этот вопрос. Ведь он не признает врожденных идей, редуцируя их к абсолютной нищете трансцендентального «я». Поэтому ему нужно показать, как сначала из пустоты образуется мой феномен, а затем нужно на его основе сконструировать объективный мир. Зачем ему такие тяжести поднимать — не совсем понятно.

Представление нозмато-онтического способа данности другого заканчивается сценой стенаний, жалоб и упреков, начинаемой словами «Как нам объяснить все это?..» Действительно, как? Ну ясно, что смыслы по улицам не бегают? Они всегда чьи-то. Вопрос — чьи? Кому принадлежат? Соседу, семье, корпорации работников умственного труда, профсоюзу. Но Гуссерль не может так ответить. Он даже не может сказать, что это смыслы абсолютно нищего трансцендентального «я», ибо тогда оно перестало бы быть нищим. И поэтому он говорит, что они принадлежат ему. Внутри его интенциональной жизни. Конечно, жить с такими смыслами нельзя. Ибо ты будешь все время находиться в комнате без окон и дверей. А это значит, что нужно абстрагироваться от того, что в мире ссылаются на «говорят», на слухи. А они ни на что не нацеливают. Поэтому Гуссерль сразу же указывает на щели, на так называемые «системы согласованного подтверждения». Неожиданно выясняется, что и у тебя и у соседа те же смыслы. Но устанавливается это, как полагает Гуссерль, не выходя из комнаты. Ты как бы затаскиваешь в нее «действительно сущее», убивая сразу двух зайцев, — ты и у себя дома, и весь мир «чужого» здесь. Получается монада, как у Лейбница.

Проблема, с которой сталкивается Гуссерль, усугубляется еще и тем, что смыслы иерархизированы. Есть мои смыслы, есть его смыслы, есть наши смыслы, есть их смыслы. Так вот, какие из

них положить в основание? Гуссерль говорит, что «мои». Из них конституируются его, наши, их смыслы. Но русский язык сопротивляется солипсизму Гуссерля, усматривая в смысле некую общую мысль, согласие в мысли. Мой смысл в своем чистом виде предстает как нарушение согласия, со-присутствия в мысли. Даже если в нарушении истина и правда. И дом, на который часто смотрит Гуссерль в своих «Размышлениях», это дом, сделанный одним для другого. И поэтому «смысл дома» предстает как внеположный смысл для трансцендентального сознания. Как то, что еще нужно обжить и присвоить, сделать своим.

Другой еще должен быть узнан как человек. А вдруг ты думал, что это *другой человек*. А он оказался *другим*, но не *человеком*. Без всякой трансцендентальной феноменологии ты знаешь, что перед тобой — другой человек. Но что он думает, кто он, что у него на уме — мы не знаем, как бы мы его ни поворачивали. Чужая душа потемки. Если бы я знал, что у него в душе, то это был бы не другой, а я сам. Конечно, другой дан мне как тело. Но это не мое второе тело. Если бы оно было моим вторым телом, то я бы его чувствовал. Но я его не чувствую, оно для меня не болит.

Редукция природы и культуры обнажает трансцендентальное «я». Трансцендентальный — значит бессодержательный, пустой. За все, что теперь появится в пустоте, отвечает только «я». Оно учреждает, конституирует и объявляет своим.

Но откуда у него божественная сила? Кто дал ему энергию? На этот вопрос у Гуссерля нет ответа. У него творит логика. Как и у Гегеля. Разница между ними в отношении к «я». У Гуссерля оно статично. У Гегеля оно претерпевает метаморфозы, описываемые в «Феноменологии».

Никто не имеет права спрашивать, откуда у меня тот или иной смысл. Это мой смысл. Я его учредил в виде синтеза сознания. Создал из ничего. Смыслы такого рода Гуссерль называет трансцендентальными в силу их бессодержательности. А когда

они получают содержание, то становятся феноменами, но не явлениями. Ибо о них я могу сказать, что они мои.

Сдерживает ли что-то произвол трансцендентального «я»? Нет, ничто не сдерживает. Вот эта несдержанность придает его смыслам универсальный характер. Но универсальность предполагает решение проблемы множественного существования. А вот этого-то решения у Гуссерля нет. Почему его «я» конституирует то, что мы *уже* знаем? Почему эйдетическое усмотрение сущности ни разу не показало нам неизвестной сущности? Почему эйдетическое усмотрение сущности человека оказалось набором бледных штампов массового сознания о человеке? Гуссерль — как фокусник. Взмах платочком — и мира нет. Еще один взмах — и вот уже у нас смысл других. Правда, этим другим «пока еще не может быть приписан смысл объективно существующих» (с. 188). А почему? Ведь нет ничего, что мешало бы этому приписыванию. Гуссерль как бы затягивает представление. Длит удовольствие, ибо знает, что неудачи быть не может. Он ничем не рискует.

Гуссерль, в соответствии с духовными запросами образованных людей XX столетия, идет не прямым путем. Окольным. Потому что если идти прямым путем, то не нужно будет пяти размышлений. Достаточно будет и одного. Поэтому методически, для зрителей, в трансцендентальной сфере наводится порядок. Все равно из «ничего» можно сделать какие угодно смыслы. Но для занимательности, для потехи публики, Гуссерль сначала отвлекается от «другого». И занимается собой. В конце концов «другой» — это ведь мой смысл другого. Удивительно, но Гуссерль так и не объяснил позитивного происхождения «моего». Ведь если я творю мир, как Бог, из абсолютно бессодержательной тавтологии «я есть я», то внутри этой тавтологии не спрятано появление «моего». У Бога нет никакого «моего», потому что у него нет и «чужого». Поэтому редукция трансцендентального опыта к собственной сфере не имеет оснований, ибо нет оснований для заранее полагаемого «моего».

Гуссерль часто повторяет истины, полученные не трансцендентальным эпохе, а взятые из сознания повседневности. И все же стоит указать на излюбленный способ мышления Гуссерля.

Когда по существу сказать нечего, он говорит об особых интенциональностях и новых бытийных смыслах. Пример. Направленность на «другого» он объявляет особой интенцией. Почему? Потому что в ней конструируется смысл, выходящий за пределы монадического эго (с. 190). Все интенции как интенции. Их смысл не выходит за пределы «я». А этот выходит. Но если он выходит за пределы монадического я, то его можно встретить на улицах города. Хотя феноменологи договорились, что смыслы всегда чьи-то. И если он выходит за мои пределы — значит, он не мой. Итак, была направленность на «другого». И смысл благодаря этой направленности убежал к другому. При этом происходит конструирование «другого». Вот как пишет сам Гуссерль: «При этом конструируется некое эго не как «я сам», но как эго, отражающееся в моем собственном Я, в моей монаде. Однако это второе эго не просто наличествует... Оно конституировано как alter ego, причем упомянутым в этом выражении эго являюсь я сам в своей собственной сфере» (там же).

Набор характеристик второго «я» впечатляет. Оно и существует. Оно же и учреждено. И одновременно как мое отражение, оно указывает на меня, а не на себя. И в то же время оно не есть мое отражение, не указывает на меня, а значит — есть само. «Это — мой собственный аналог, и, опять-таки, аналог не в обычном смысле слова» (там же). И все это называется редукцией к собственной сфере. А поскольку нельзя ее признать удачной, постольку Гуссерль предпринимает еще одну попытку. Как же все-таки конституировать «другое» внутри себя, чтобы оно еще и стирало следы конституции? То есть я его конституирую в моей сфере как «другого», а он стирает во мне следы конституции, и я уже воспринимаю его не как свою тень, свое отражение, а как мой аналог. Так же при помощи стирания следов конституируется Гуссерлем и объективный мир.

Когда-то Рассел потешался над гегелевской логикой, которая берет «дядю» и лексическим путем из него извлекает брата, племянника и так дальше. Подобно Гегелю, Гуссерль устанавливает границы «моего собственного». При этом говорит, что пребывает в трансцендентальной установке и устанавливает границы в горизонте трансцендентального опыта. За-

тем выясняется, что «мое — это «не-другое». И чтобы его получить, нужно сберечь следы другого. И хитрость в том, что эти следы — в моей сфере. Чтобы избавиться от другого, нужно уйти от своего. Гуссерль вновь делает не феноменологический ход, а герменевтический. Ибо всякое «мое» предполагает в себе уже «чужое».

Стирая следы чужого, Гуссерль получает один слой феномена мира. Это — собственно мое. Затем он получает еще один слой феномена мира. Это — собственно чужое. Гуссерль полагает, что «мое» может быть без «чужого». А «чужое» без «моего» не может быть. Неосновательность этого хода мысли уже показывалась. Всегда есть два слоя. И они не находятся в конститутивном отношении. Ход мысли Гуссерля прост. Если есть два неравных слоя феномена, то один слой можно назвать моей природой или «природой в моей собственной сфере». А второй слой — просто природой. Он служит для естествоиспытателей. Моя же природа — это мое живое тело. Гуссерль эту простую истину повседневного сознания выражает вычурно, с претензией на открытие. Вот как он пишет: «Выявление моего редуцированного к собственной сфере живого тела уже отчасти знаменует собой выявление собственной сущности объективного феномена “Я как этот человек”» (с. 195). И еще. «Благодаря этой своеобразной абстракции, в результате которой был устранен смысл другого, мы сохранили некий мир, некую редуцированную к собственной сфере природу, которая при посредстве телесного организма вмещает в себя психологическое «я», обладающее телом, душой, и личностное я как абсолютно уникальными образованиями в этом редуцированном мире» (с. 196). Благодаря неравенству моего и чужого Гуссерль теряет не весь мир. Кое-что он сохраняет, высокопарно заявляя, что он сохранил мир, дал его тело, душу и личностное «я». То, что человек имеет тело, знает каждый. Но есть тело еще символическое, органическое и неорганическое. И каждое из этих тел может быть своим. Но Гуссерль вообще не знает этой проблемы, ибо он начинает с пустого «я», а не заканчивает им свой анализ.

Гуссерль знает себе цену. Он пишет: «Я, размышляющий, осуществляя размышления как трансцендентальное эго» (с.198). Когда произошло превращение трансцендентального эго в Гуссерля — не ясно. Так же, как и неясно, когда Гуссерль стал трансцендентальным эго. В тексте Гуссерля фигурирует много разных «я». «Я» естественное, «я» трансцендентальное, «я» редуцированное к собственной сфере, человеческое «я». Нетрудно запутаться во всех этих «я». Чтобы этого не случилось, Гуссерль ставит вопрос: как же соотносится трансцендентальное «я» и редуцированное к своей сфере «я»? Трансцендентальное «я» реализует пустоту тождества «я есть я». В нем ничего нет, и оно может только конституировать. А что делает «я» обычное, с телом и с душой? Оно воспринимает самого себя внутри конституированного трансцендентальным «я» мира. Это — «погружающая в мир апперцепция». Собственная сфера эго, погруженная в мир, становится душой. Из сопоставления трансцендентального «я» и «я» с собственной сферой следует «собственное», и оно очерчивается возможностями типа «Я могу». Все, что я не могу, относится к не-собственной сфере. Например, вот красная лампа. И я вижу ее красной. И следовательно, что же здесь мое собственное? Ответ Гуссерля: то, что ты конституировал как твои собственные данные. Но если я конституировал как мои собственные данные то, что «видится», то, что «говорится», то ведь эти данности не будут имманентными временностями в рамках моего эго, ибо они не интенциональны.

Представление Гуссерля об имманентных временностях закрывают вход в мир согласованного опыта, в мир сплетен и болтовни. Для того, чтобы его открыть, Гуссерль объявляет собственную сферу Я-монадой.

Полная монадическая конкретность собственной сферы включает в себя интенциональный предмет. Но Гуссерль, чтобы получить монаду, должен включить в сферу собственного сам предмет. Для этого он прилагает к предмету слово «интенциональный». Любой предмет представляет из себя некое единство. Но непонятен источник этой целостности. Вот эта лампа является лампой по онтологическим принципам или же она лампа потому, что я вижу ее лампой? В ней мы находим конституированное

единство или онтологическое? Гуссерль полагает, что конституированное. «Там и в той степени, в какой конституированное единство неотделимо от самой изначальной конституции в модусе непосредственного конкретного единства, там конкретной собственной сфере моей самости принадлежит как конституирующее восприятие, так и воспринятое сущее» (с. 205). А это значит, что восприятие является модусом сущего.

Гуссерль спрашивает: «Как следует понимать то обстоятельство, что эго имеет в себе и может всегда заново формировать такие новые интенциональности, обладающие бытийным смыслом, благодаря которому оно полностью трансцендирует свое собственное бытие?» (с. 208). Это значит, каким образом согласуется опыт многих других? Почему этот стакан и для другого стакан и для того, кто еще не родился, тоже стакан? И стакан — это не ложно. Гуссерль полагает, что в опыте моего самосознания содержатся и другие опыты. Опыты другого. Но если это так, то зачем устранили следы другого, добивались абсолютной нищеты, если в ней Я не может трансцендировать свое бытие.

Нельзя полагать существования, если оно уже не существует.

Интенциональное истолкование опыта «другого» у Гуссерля напоминает русскую матрешку.

Я — эго первого порядка. У меня есть собственное конкретное бытие. Тело и душа. И Я учреждаю «другое эго». Гуссерль поясняет, что это эго исключено из меня, из первого порядка. Но если исключено из меня, то зачем Гуссерль ставит «другое эго» в кавычки? Чтобы это другое было не мной, но во мне. Как матрешка.

Вопрос: каков смысл «объективного мира»? Ответ: все дело в интенциональном истолковании опыта «другого». Не было бы «другого» — не было бы и никакого объективного смысла. А так, истолковывая «другого», приходится говорить об объективном мире.

Но с другим у Гуссерля проблема. Бог сделал Адама. Авраам конституировал Исаака. Исаак — Иакова. Мотивация тако-

ва. Сначала был Я, и только Я. Ничего больше не было. Все было моим. Затем мне надоело быть одному, и я конституировал первое «другое», первое не-Я. «Другое Я» не будь дураком конституирует другие Я. За другим всегда скрывается еще один другой. И всем этим другим Я нужно как-то согласовывать свои опыты. Для согласования возникает объективная природа и объективный мир. Но в начале-то было мое Я.

Поэтому «в моей собственной сфере конституируется некое, включающее меня самого сообщество Я как сообщество сущих друг подле друга и друг для друга Я конституирует, в конечном смысле, некое сообщество монад, и именно как такое сообщество, которое (посредством своей сообща конституирующей интенциональности) конституирует один и тот же мир» (с. 211).

Вот это «в моей сфере» и «друг подле друга» очень важно для Гуссерля. Хотя сообщество монад может плюнуть на эту мою сферу, на Я, и создать мир, в котором мне нужно будет выживать. Ведь сообщество монад есть конституирующая интенциональность. Гуссерль не разъясняет — она что, эта интенциональность, складывается из интенции отдельных монад? Или она сама по себе является интенцией другого порядка? Например, интенциональности. Но тогда эту интерсубъективность нельзя будет назвать трансцендентальной. У нее нет живого тела. Она будет соборной. Нужно тогда признать, что не Я конституирует «Мы», а «Мы» конституирует Я. И иногда, как Тарас Бульба, лишает жизни. А это значит, не обыкновенный мир является моей имманентной трансцендентностью, а Я являюсь его субъективностью. А он моим духом.

Любое «мы» может подвергнуть остракизму, изгнать, исключить из своего состава какого-либо человека. Тогда появляется «он». И этот «он» перестает восприниматься как «ты». Он становится «другим». В не-мы «другого» конституируются «они». Возникает не трансцендентальное отношение между «они» и «мы». Другой ведет не к объективному миру. Не к интерсубъективности, а к субъективности. К Я. Ибо Я конституируется как отпадение от «мы».

Проанализируем апперцепцию по аналогии, как ее понимает Гуссерль. Во-первых, для него другой — это первый шаг к объективности. И поэтому его нужно трансцендентально прояснить. Если бы это был шаг к субъективности, то его нужно было бы прояснить в терминах соборного сознания.

Направленность на другого должна быть опосредована. Опосредует мой мир. Мир первого порядка. Он становится базисом представления о со-присутствии того, что отсутствует. Приведение в виртуальное присутствие отсутствующего Гуссерль называет аппрезентацией.

Изначально я воспринимаю свое тело. И вот в этом восприятии появляется еще одно тело. Я переношу смысл своего тела на новое тело. По аналогии.

Теория аппрезентации, со-присутствия в настоящий момент, казалось бы, помогает понять, почему я приклеиваю другому телу душу и личное Я. Мое Я конституирует другое посредством аппрезентивной апперцепции. Которая, помимо прочего, должна еще зафиксировать некое поведение.

Но аппрезентивная апперцепция может иметь и другое толкование. Достаточно допустить, что первопорядковым миром будет не мое Я, а интерсубъективное «мы». И тогда субъективность Я может быть понята как и приведение тела в со-присутствие «мы». При этом происходит как бы одомашнивание, приручение тела.

«Удвоение, то есть конфигурирование в виде пары и, в дальнейшем в виде группы, множества, есть универсальный феномен трансцендентальной сферы...» (с. 219). В явлении эта пара может восприниматься в виде двух отдельных предметов, а феноменологически они конституированы как пара. Например, муж и жена. Дым и огонь.

Благодаря паре я понимаю другого. Любое восприятие может что-либо апперцептировать, если оно что-то презентует. Аппрезентация понимается Гуссерлем по такой схеме. Вот Я. У меня есть тело и душа. Если я там вижу подобное тело, то и у

этого тела, видимо, есть душа. То есть никто не видит другое Я, другой души, но видит тело. И на основе увиденного приводят в присутствие другое Я, неувиденное.

Но тело другого получает две взаимоисключающие характеристики. Для меня оно «там». Для него оно «здесь». Почему мы говорим об одном и том же теле, а не о разных телах? О со-восприятии одного и того же, а не о двух восприятиях двух разных тел? Анализируя это обстоятельство, Гуссерль не принимает в расчет, что Я никогда не вижу своего лица, то есть Я вижу другое тело за исключением себя. А другой видит меня, за исключением себя. А это значит, никакого со-восприятия тела в феноменологической установке не происходит. И со-механизм аппрезентации не срабатывает. В случае с другим телом он не совсем применим даже к восприятию дома, аппрезентирующего его тыльную сторону. Ведь то, что кажется загадкой для монадического Я, совершенно просто для соборного Я, воспринимающего дом в со-восприятии, в одновременном разглядывании из разных положений. Со-восприятие «Мы» конституирует восприятие Я, а не наоборот. Аппрезентация делает возможной презентацию.

Феноменологический анализ Гуссерля — это игра в шахматы, когда играешь сам с собой. За двоих. Или в теннис. Ибо феноменология заставляет Гуссерля играть на двух площадках. И за себя. И за другого. И подавать. И принимать подачу. Пятое размышление Гуссерля невыносимо грустное. Гуссерля пожалеть хочется. Потому, что нечеловеческое это дело конституировать объекты мира.

Презентативно-апперцептирующее восприятие является трансцендирующим, ибо оно полагает в модусе самоприсутствия нечто большее, чем то, что когда-либо становится в нем действительно присутствующим (с. 236).

Я не могу аппрезентировать присутствие своего тела, как и своего Я. Ибо в этом случае оно будет принадлежать другому. Вопрос: мое Я аппрезентирует другое Я или «там тело» аппре-

зентирует свое Я в моей сфере? На этот вопрос Гуссерль отвечает путано. Он настаивает на том, что природа в этих случаях одна и та же. И там, и здесь. И тело одно и то же. Гуссерль не анализирует возможный обман и самообман в процессе презентативно-аппрезентивного восприятия. Между тем, эта возможность существует благодаря отождествлению тела и живого тела. Живого тела и души. Ведь если я вижу тело в модусе удвоения, то еще не следует, что я вижу не тело-автомат. Затем — разве я могу приписать другому телу ощущаемую мной теплоту? Нет. Она может быть воспринята *здесь* и ее нельзя приписать восприятию *там*. Из того факта, что мне тепло, не следует теплота по аналогии.

Гуссерль постулирует то, что нужно доказать. Мы видим другого, потому что есть аппрезентация. Но как можно увидеть другого, если нет другого. Если есть тело-автомат. Вот дверь. Я ее вижу не потому, что она есть, а потому, что у меня есть органы чувств, которые указывают на ее присутствие. На ее презентацию.

Благодаря аппрезентации мы можем говорить о восприятии ее тыльной стороны. Но душа другого потемки. Гуссерль же настаивает на том, что восприятие объективного мира возможно благодаря аппрезентации. Более того, Гуссерль настаивает на том, что другой смотрит на тот же самый мир, что и я, хотя восприятие лица осуществляется внутри сферы моих собственных характеристик.

«Мое эго, — говорит Гуссерль, — может конституировать в себе другое эго, и притом именно как сущее» (с. 239). Но как тогда это эго может видеть «там — другого»? Оно может видеть свой феномен другого. И только.

С феноменологией никак не связан и тезис Гуссерля о том, что другой человек есть в конститутивном отношении сам по себе первый человек (с. 240).

«Человек по отношению к зверю представляет собой нормальный случай, подобно тому как я сам в конститутивном отношении являюсь изначальной нормой для всех людей; звери по суще-

ству конституируются для меня как аномальные модификации моего человеческого состояния...» (с. 242).

Играя «живым телом», Гуссерль вдруг вспоминает о животных. О том, что и у них есть живое тело. И аппрезентация механически наделяет душой либо всякое живое тело (в том числе и тело животных). Либо же она как-то отбраковывает одни тела от других, заранее зная, *что* наделять субъективностью, а что не наделять. Если Я наделяю, то как я могу приписать разумный смысл сумасшедшему, а свой видимый мир слепому? Гуссерль отделяется от этого затруднения, полагая, что зверь суть модификация человека, дурак — умного, слепой — зрячего.

«Человек — это взаимное бытие друг для друга» (с. 248). В этой нефеноменологической фразе Гуссерля содержится объяснение детской жестокости, разрушающей представление о Я-норма. Стоит тебе иметь вывих тазобедренного сустава, чтобы понять, что ты норма. Ты не такой, как они. И за это нужно платить. Психическим заболеванием. Интересны описания Гуссерлем переживания боли. Боль, как музыка, отзвучала, а ты ее помнишь как нечто тождественное во времени. Через презентацию в воспоминании.

Трансцендентальность нельзя получить самоистолкованием. Гуссерль обходит эту возможность расширением смысла трансцендентного. Постулируя оксюморон «имманентную трансцендентность».

Если бы была возможна имманентная трансцендентность, то была бы возможна и конституция повседневности. То есть всякое Я самоистолкованиями себя конституировало бы мир повседневности. Разные миры повседневности могут быть предельно различны. А предельная различность бытовой повседневности указывает на сосуществование не соприкасающихся друг с другом миров, а это значит, что нет единого мира, одной природы, и нет того, кто мог бы их помыслить. Ибо помысливший будет раздваиваться. Гуссерль полагает, что интересубъективности «как мыслимые мной, вступают в необходимое сообщество со мной как кон-

ституирующей их пра-монадой...» (с. 265). Гуссерль как пра-монада конституции не имеет оснований для своего существования.

Повседневность наивна. Она всегда погружает нас в заранее данный мир. Поэтому Гуссерль дает ответ повседневности. Никто не начинает с нуля. Всегда уже есть традиция. Никакое я самоистолкованием не может конституировать традицию. Мышление в нулевой позиции — привилегия немногих.

РЕЗЮМЕ

Не солипсист ли я? С этого восклицания начинается Гуссерль пятое размышление. Ведь если он солипсист, то все, что он говорит, имеет отношение только к нему. И вовсе не обязательно для других. Не общезначимо. А Гуссерлю хочется, чтобы трансцендентальная феноменология была научной философией, чтобы теория интенционального строения сознания была не разделом психологии, а имела объективное значение. Иными словами, если Гуссерль солипсист, то он не сделал никаких открытий. Он просто мошенник, мошенничество которого признано культурным образцом.

Гуссерль особенно гордится изображением трансцендентальной редукции, феноменологического эпохе. Эта редукция выводит «я» за пределы содержаний мира. В результате получается трансцендентальное *его*. И это *его* пусто. Я должно быть нулевым, чтобы быть точкой отсчета. Но Гуссерль на это обстоятельство не обращает никакого внимания. Его Я оказывается содержательным, привязанным ко времени. Я учреждает свои единства во времени. Но это появление времени в Я не мотивировано Гуссерлем. Не ясно, за счет каких ресурсов Я конституирует единство феноменов, протекающих во времени. Нулевое Я полагает себя как Я вне времени. Оно не переживает.

Вводя время в состав нулевого Я, Гуссерль должен признать неотделимость от Я того, что оно учреждает. Феномен и означает, что он мой и больше ничей. При таком переходе и другое Я

будет просто моим переживанием, некоторым представлением, находящимся во мне. А если оно находится во мне, то оно должно быть мной конституировано.

Чтобы не быть солипсистом, Гуссерлю нужно найти путь от имманентности Я к трансцендентности другого, а также признать, что *за* миром и природой, конституированными в эго, находится мир сущий сам по себе. И существует он не в Я, а в пространстве. Но за это признание нужно заплатить отказом *от* феноменологии, в рамках которой изначально не признается существование других Я. К изначальному опыту доходит только трансцендентальное «я». Другие растворяются в нем. Гуссерль не желает отказываться от феноменологии и предлагает феноменологическое истолкование проблемы.

Суть этого истолкования состоит в том, чтобы представить «другое я» как смысл, который формируется мной во мне. В естественной установке «другой» дан мне как тело, управляемое при помощи психики. Из опыта также ясно, что другой познает мир и познает меня как познающего мир. Это все Гуссерль называет нозматическим истолкованием. В нем есть чужой для меня интересубъективный мир. Этот мир существует для каждого. Но каждый обладает своим опытом, своим миром. Откуда он берется? Как его объяснить? Феноменологически.

Всякий смысл есть внутри моей жизни и происходит из моих конститутивных актов. Но почему-то всегда находится некий эквивалент в параллельном трансцендентальном опыту мире.

Смысл этого стакана — это мой смысл. И существует он не потому, что есть стакан, а потому, что есть я. И я учредил этот смысл. Например, Захар Павлович из «Чевенгура» видит в стакане «орудие справедливого распределения». Чтобы проанализировать этот смысл, не нужен стакан, а нужен Захар Павлович. Но если я редуцирую других, редуцирую тело Захара Павловича, то я ничего не пойму в учрежденном им смысле, а также в том, почему он оказался приклеенным к стакану.

Более того, если следовать Гуссерлю и обращать внимание на восприятие, а не на стакан, то я должен буду отличить восприятие стакана от восприятия ложки. Ибо этих прямых восприятий великое множество. Но для того, чтобы их различать, их

нужно как бы заранее нацеливать на предметы. В одном восприятии должна быть некая «стаканность», в другом «ложечность». Это Гуссерль и назовет интенцией. То есть я различаю восприятия ноэматически, по материалу. А еще я могу различать ноэтически, по субъекту. Этот стакан я видел, когда был трезв. А потом увидел его, когда надо было похмелиться. А еще есть воспоминания, суждения и прочее. И все это нужно иерархизировать, связать в некоторые целостности. Вообще у Гуссерля нет ни одного приличного феноменологического анализа восприятия.

В пятом размышлении от Гуссерля можно было ожидать феноменологический анализ смысла «другое я». В ходе анализа зрители должны были увидеть чистоту конструирования этого феномена для Гуссерля и одновременно обязательный для всех образец такого анализа. Между тем ничего этого увидеть нельзя.

Гуссерль признает, что есть проблема существования «других» для меня и что нужно создать трансцендентальную теорию опыта «другого». Если продлить эту мысль Гуссерля, то окажется, что он либо не сумел совершить феноменологический анализ, либо не хочет этого делать. А хочет создавать теорию. Но в этом случае Гуссерль вступает на путь дурной бесконечности. Если нужна теория вчувствования в другого, то почему не нужна теория опыта восприятия стакана? Иными словами, Гуссерль, создавая теорию опыта «другого», хочет создать трансцендентальную теорию объективного мира. В этом его желании скрыты две посылки. Во-первых, не проводя никакого феноменологического анализа, не имея материала, он желает создавать теорию. Неизвестно чего. Во-вторых, устанавливая учреждение смысла «объективный мир», я не конституирую смысл вот этого стакана. Это как бы два разных смысла. А Гуссерль делает вид, что под объективным миром имеется в виду все, что относится к природе и культуре. То есть и «стакан» Захара Павловича и «нога лошади» из жизни Александра Дванова.

Никаких «бытийных смыслов» не существует. Есть только мои смыслы. Таковы правила феноменологии, придуманные Гуссерлем. И Гуссерль вынужден сам нарушать эти правила, создавая трансцендентальную теорию «другого», равно как и теорию объективного мира. Предлагает нам некий бытийный смысл,

хотя, повторю, смыслы могут быть только с притяжательными местоимениями.

Попросту говоря, Гуссерль играет краплеными картами. Он предлагает нам не феноменологическое, а именно естественное толкование объективного мира как мира для всех и для каждого. «К бытийному смыслу мира... принадлежит... существование для каждого...» (с. 187).

Гуссерль без всяких на то оснований подменяет слово «трансцендентальный» словом «универсальный». Получается так, что если мы найдем трансцендентальный смысл, то найдем и универсальный смысл, то есть один смысл на всех. Но предположение о существовании такого смысла разрушает всю конструкцию трансцендентальной феноменологии. Ибо трансцендентальный смысл — это пустой смысл. Нулевой. В крайнем случае это пустой поток сознания. Пустая временность. Это вот когда ты думаешь, думая ни о чем. Далее. Смысл всегда мой. Гуссерль же начинает использовать «смысл» не феноменологически, а по-человечески. Как коммунальную кухню. Как конкретно всеобщее. Редукция к «я сам» абстрагирует от всех этих универсальных смыслов. Но Гуссерль, вопреки всем правилам феноменологии, объявил, что у этой редукции есть еще какой-то необычный смысл. В чем же эта необычность?

Обычно, то есть в естественной установке, другие противопоставлены мне. Но я среди них. Нас много. И всем нам дан мир. А если я абстрагируюсь от них, то остаюсь один. И это одиночество ничего не меняет в естестве мира. Я в нем. И он мне дан, «даже если бы какая-нибудь вселенская чума оставила бы меня в полном одиночестве» (с. 189). В трансцендентальной же установке мое я «не есть всего лишь редуцированное к коррелятивному феномену обычное человеческое «Я» в рамках совокупного феномена мира» (с. 189). Здесь мое «я» является сущностной структурой универсальной конституции, в которой его живет как то, что конституирует некий обыкновенный мир. Здесь «Я» одиноко. Но здесь оно учреждает объективный мир. И далее Гуссерль делает следующий ход. Во мне, как в монаде, есть все интенциональности. В том числе и такая, как направленность на другое. Другого нет, ибо нет мира, в котором бы он был. А вот когда я

конституирую мир, то я учреждаю в нем и другого. И теперь он противостоит мне.

То есть другой существует дважды — один раз как интенция, а второй — как факт. И точно так же можно утверждать и обратное. Гуссерль знает об этой интенции только по факту существования другого. Но даже если принять тезис Гуссерля, то ему надо объяснить, как в *моем* смысле появляется не мое. Ибо даже «не мое» — это мое в силу *моей* монадности.

Так вот, особенность направленности к другому состоит в том, что она выходит за пределы монады и учреждает свой бытийный смысл. Все интенции как интенции. Они никуда не выйдут. А эта интенция выходит за мое самостное образование и образует другого, который уже отражается в моем Я. Тем самым Гуссерль делает совершенно непозволительные вещи. Он обманывает, говоря, что я, конечно, вас обманываю. И ему не верят.

В чем состоит обман. Во-первых, если интенция другого выходит за пределы, то почему интенция Бога не выходит? Выделение особенности интенциональной направленности на другого произвольно. И поэтому не может приниматься в расчет. Во-вторых, Гуссерль с легкостью подпирает теорию конституирования теорией отражения. Ведь если нечто вышло за пределы моей самости, то оно не конституировано. А если оно не конституировано, то оно не значит, оно не феноменально, а бытийственно. А бытийное отражается в моем Я.

Гуссерль петляет, как заяц. Уж лучше бы ему сразу отказаться от теории конституирования и принять ленинскую теорию отражения, а он вид делает. Мучительно размышляет. Вот пример этих мук. Итак, я создал то, что не является моим созданием. Подобно тому, как Бог создал камень, который сам поднять не может. Вообще Гуссерль описывает Я как некоего маленького бога. «Однако это второе его не просто наличествует, данное для нас, как оно само, — оно конституировано как *alter ego*, причем упомянутым в этом выражении *его* являюсь я сам в своей собственной сфере»(с. 190). То есть оно и наличествует, и конституировано. Конститутивно «другой» указывает на меня. Бытийно он есть мое отражение, и в то же время не есть мое отражение. Это мой аналог. Но необычный аналог.

Трансцендентальное фокусничанье Гуссерля состоит в том, что он сначала «конституирует», а потом устраняет следы конституции и говорит: смотрите — это бытие как оно есть. Это другой как он есть. Только это устранение следов он называет не феноменологическим эпохе, а новым эпохе.

Во-первых, Я устанавливает само себе границы. Границы моего. Замечу, что установление границ указывает на границы феноменологии. Итак, мое — это не другое. Но не-другое не обязательно является твоим. Оно может быть нашим или, как известно русскому человеку, ничьим. Так что герменевтические уловки Гуссерля не срабатывают. В конституирующем сознании может быть только мое. Если мы хотим получить трансцендентальное Я, то нам нужно стереть следы другого. А для этого нужно человека лишить специфического смысла. Предположить, что у него нет папы и мамы, нет книг. Он не пьет чай. Его не волнует двуличие Европы на Балканах.

После этого нам будет известен всего один слой мира. Мы только его будем созерцать. «Он является сущностно фундирующим слоем» (с.193). В естественной установке у нас есть и этот слой, и опыт другого. И смысл «объективного мира». В трансцендентальной установке у нас есть только этот слой. Это мой мир. Моя природа. Или природа — в моей сфере. То, что она значит для меня. И нет той природы, которая что-то значит для естествоиспытателя.

В моей природе или, как говорит Гуссерль, в просто природе не может быть никаких тел. Ни других, ни моих. Ибо тело пространственно. Оставляя его, мы нарушаем правила феноменологического эпохе и получаем не трансцендентальное «я», а некую часть содержаний мира. Что недопустимо. Допустив тело, мы допускаем и чувства, то есть внешний опыт, опыт познания внешнего мира, а не трансцендентальный опыт.

Описание игры не имеет никакого отношения к трансцендентальной феноменологии, а являет собой простой отрывок из учебников по психологии. Устранением следов от другого нельзя получить свое живое тело. Гуссерль все перепутал. Устраняя объективный мир, ты устраняешь и другое, и свое живое тело.

Гуссерль показывает, как трансцендентальное «я» учреждает свой мир и учреждает свое обыкновенное Я в этом мире. А затем свойства трансцендентального «я» объявляет психикой обыкновенного «я». Все это Гуссерль проделывает под названием «погружающая в мир апперцепция».

Гуссерль, как Дванов, все время удваивает. Например, есть Я и есть мир. Затем Я редуцируется и мир редуцируется. И Гуссерль спрашивает: а как они теперь соотносятся, после редукции? И как соотносятся Я и редуцированное Я? Ответ прост. Если у Я было свое собственное, не-другое, то оно есть и в трансцендентальном Я. И еще оно есть в редуцированном к сфере собственного феномена мира.

Гуссерль вводит представление о разделении поля трансцендентального эго на его собственную сферу и на сферу другого. Полагая, что всякий модус осознания «другого» относится к первой сфере.

Посредством собственного трансцендентального эго конституирует объективный мир. И прежде всего другое в модусе *alter ego*.

Глава 4. ПОВСЕДНЕВНЫЙ ЧЕЛОВЕК

Мир повседневности можно охарактеризовать как мир здравого смысла. «Под повседневным жизненным миром следует понимать ту область действительности, которую нормальный бодрствующий взрослый обнаруживает в установке здравого смысла как просто данную. Как “просто данное” мы обозначим все, что мы переживаем как беспорное, всякое положение дел, которое до поры до времени является для нас непроблематическим» [1].

Необходимо отметить, что здравый смысл отнюдь не всегда является безусловно истинным, безошибочным. Он также по-своему проблемен, в нем есть свои полюса истины и заблуждения, свои иллюзии, своя интуиция. Другими словами, мир здравого

смысла — это отнюдь не простой, не однозначный мир. То, что для одного человека суть воплощение здравого смысла, отнюдь не представляется таковым для другого, то, что в одной культуре — здравомыслие, в другой предстает как бессмыслица. Одним словом, здравый смысл многогранен, многоаспектен, по-своему противоречив. Но что, пожалуй, бесспорно — так это определенная прагматическая направленность здравого смысла, его практическая эффективность.

В непосредственных человеческих духовных взаимоотношениях всегда присутствуют как бы два слоя взаимовлияния. Один слой — это взаимосвязь рационально-логических аргументов, второй — взаимосвязь эмоций, чувств. И эти два слоя отнюдь не безразличны друг к другу. Эмоциональный контакт может усиливать воздействие логических аргументов, делать их в глазах контактирующих субъектов более убедительным. Но эмоции, особенно в аффектированной форме, могут и заглушать голос разума, смазывать логически-рациональную сторону аргументов, даже служить своеобразным подкреплением слабых логических аргументов, и не только слабых, но и вообще ложных. Так чувства, эмоции, вплетаясь в человеческие взаимоотношения, существенно их корректируют. Нередко человек с сильным эмоционально-чувственным потенциалом, но со слабой логически-рациональной базой берет верх над человеком, чей рациональный потенциал выше, а сила чувств ниже.

Важный компонент духовной жизни человека в микромире — *вера*. Конечно, когда люди взаимодействуют друг с другом, они опираются на рациональные компоненты, свой жизненный опыт и т. д. Здесь проблема истины как основы всей духовной ориентации приобретает очень важное значение, и вместе с тем огромное место принадлежит вере.

Вера — это принятие некоторых оценок, выводов без аргументации, без доказательств. Вернее — эти доказательства остаются как бы в предпосылках веры и растворяются там. Важно отметить, что в качестве аргумента, базиса веры могут выступать самые разные явления — апробированный жизненный опыт, традиция, доверие к науке, общественному мнению, харизма той или

иной личности-ориентира и т. д. Вера, далее, означает высоко развитую, эксплицированную форму личностно-заинтересованного отношения, и в этом смысле она — альтернатива личностно-нейтральному отношению. То, во что веришь, не безразлично, оно — личностно окрашено, включено в систему личностно-избирательного, личностно-активного отношения.

Что значит вера для человека? Духовное освоение многих явлений человеком нередко включает в себя некий момент рациональной недоказанности, некое белое пятно, неясность, личностную духовно-рациональную непроработанность тех или иных явлений. Корни этих белых пятен бесконечно разнообразны — это и момент непознанности как мира в целом, так и отдельных явлений, это и недостаток развития науки вообще, и вполне понятные изъяны и ограниченности в духовно-рациональном потенциале человека. Все эти неизбежные проблемы зачастую компенсируются, перекрываются верой. Вера в данном случае как бы замещает определенные белые пятна в духовном освоении мира, тем самым превращая духовно-рациональную неосвоенность — в освоенность, неясность — в ясность, отсутствие убеждения в истинности — в убежденность в правильности той или иной оценки, интерпретации и т. д. Вера, тем самым, как бы экономит духовные силы человека, освобождает духовную энергию для решения других подвластных человеку проблем.

Но вера — не только компенсация рациональной ограниченности. Вера как активно-заинтересованное, пронизанное позитивно-эмоциональным, личностным началом отношение человека к определенным духовным и иным явлениям, будучи сопряжена с достижениями научно-рационального знания, придает этим знаниям дополнительный импульс убедительности, помогает надежнее связать их с личностными потенциями человека, придать им глубокий личный смысл.

В повседневной жизни человека, в повседневных практиках вера играет огромную роль, и она с развитием цивилизации не снижается. Современный человек живет в обществе с разнообразным массивом культуры, в сети очень сложных, динамичных отношений и связей, на него обрушивается противоречивый поток воздействий. Рационально освоить весь этот мир невозможно. Эта

невозможность и создает пространство, где процветает вера. Начинается этот расцвет веры в человеческой повседневности.

Вероятней всего, веру нельзя сводить к альтернативе рациональности, точному знанию, хотя эта оппозиция имеет место. Важно не забывать, что вера экзистенциально нужна человеку. Она часть его духовной комфортности. Человек без веры в чем-то ущербен.

Важный момент духовности — *мотивация* поведения личности. Мотивация в целом — это система аргументов, импульсов, побудительных факторов, которая лежит в основе тех или иных действий человека. В мотивации всегда наличествует элемент рефлексии, определенное осознание человеком своих потребностей и интересов, понимание смысла своей деятельности, осознание своих ценностных установок и т. д. Но когда мы говорим о мотивации человека в системе его повседневных связей, то оказывается, что она представляет собой очень своеобразный сплав самых различных факторов, где мотивационная сила каждого из них весьма переменчива. Так, абстрактно классифицируя мотивы действий человека, мы можем ранжировать их на составляющие мотивации по степени фундаментальности, важности и т. д. Здесь на первом плане может стоять действительная потребность человека, рациональное осознание полезности какого-либо действия. Многие другие факторы, — скажем, мнение постороннего человека о данном поступке или мое настроение в момент его совершения, — могут представляться совершенно несущественными и отступать на второй план перед какой-то действительно насущной потребностью. Однако вся эта субординационная конструкция факторов мотивации мгновенно разрушается применительно к описанию мотивации реального человека в его повседневной среде [2], где на первый план может выйти любой фрагмент: настроение человека в данный момент времени и его упорство, желание сделать наперекор тому, что все советуют, чтобы утвердить свою самость и конформизм человека, побуждающий его делать все что угодно. «Человек всегда и везде, кто бы он ни был, любил действовать так, как хотел, а вовсе не так, как повелевали ему разум и выгода». (Достоевский Ф. М. Записки из подполья.) Разумеется, эту вариативность, подвижность повсед-

невной мотивации нельзя абсолютизировать, ибо, в конечном счете, в массе своей для людей важнейшими оказываются стратегически важные, а не ситуативные моменты. Но все это не отменяет индивидуального своеобразия мотиваций человека, наличия определенных механизмов их индивидуализации.

Одним словом, мотивация человека в повседневности его социомикромира — это особый сплав факторов, действующих по своим, зачастую неведомым, законам. Причем это своеобразная неповторимость мотивационной структуры проявляется наиболее рельефно именно на микросоциальном уровне, в сфере обычно-повседневных отношений и действий людей.

Когда человек действует как макросоциальный субъект, занят решением каких-то общественно значимых проблем, эта особенность мотивационной структуры может как-то затушевываться, отходить на второй план перед доминантой общественной необходимости, системно-функциональной связи. В интимно же локальных микроотношениях неповторимое своеобразие мотивационных механизмов очень рельефно.

Следующий аспект духовности в человеческих отношениях в социомикромире может характеризоваться как *несказанность*.

Проблема несказанности содержит в себе два момента. С одной стороны, это такие грани передачи информации, способы ее выражения, которые не носят вербально фиксированного характера и отражают какие-то имманентные установки в форме сигналов, допускающих многозначные толкования. С другой — это такие формы выражения духовной жизни, которые как бы приоткрывают некую глубинность, тайность, многозначность человеческой души и ее переживаний [3]. В несказанности часто содержится и вполне определенный призыв, — скажем, во взгляде влюбленного человека, — и таинство, бездонность жизни человеческого духа.

В отношениях людей всегда есть нечто рационально невыразимое, какой-то обмен жестами, воздействиями, влияниями, который не носит вербально выраженного характера. По мимике, деталям поведения, паузам и интонациям в разговоре, по экспрессии речи, равнодушию или воодушевленности, по скрытому волнению, внутреннему напряжению и по множеству подоб-

ных признаков человек почти безошибочно судит о том, как относится к нему его собеседник, какую линию поведения он программирует и провоцирует. В духовности человека всегда есть этот элемент недораскрытости, «тайны», своеобразный, не охватываемый другими горизонт. И здесь играет весомую роль человеческая интуиция, догадка, угадывание, проницательность и т. д.

Вот этот бесконечно разнообразный мир сигналов взаимообмена, мир неисчерпанности, своего рода загадки мы и характеризуем как мир несказанности.

Нас могут спросить, а при чем здесь духовность? Мы бы ответили, что вся эта область несказанности в отношениях людей, хотя и не воплощается в эксплицированные вербальные формы, но тем не менее существует как проявление интимно-имманентной жизни человека, даже если она смыкается с областью бессознательно-инстинктивного. В любом случае это духовная жизнь человека, флюиды духовности и здесь находят свое воплощение. Да и кто сказал, что человеческая духовность — это только слова, аффекты, поступки и прочие столь же квантированные, раскрывшиеся формы? Нет, она бесконечно богаче. И в своей обыденной жизни, в своих реальных каждодневных отношениях человек руководствуется не только вербальными и другими «легальными» каналами коммуникаций, но и всем тем, что можно охарактеризовать как сигналы несказанности, которые бывают как однозначно четкими, так и намскающими на скрытую глубинность, тайну.

Важный экзистенциальный пласт человеческой жизни в повседневности — это мера самореализации человека в социомикромире. В повседневности социомикромира человек самореализуется, воплощает себя наиболее полно, ибо именно здесь он осуществляет лично значимые акты: растит детей, работает, общается с друзьями, учится, приобщается к ценностям культуры, о чем-то мечтает и в какой-то мере мечту претворяет в жизнь, а в чем-то и разочаровывается. Именно в повседневности социомикромира человек переживает полноту бытия, испытывает радость и наслаждение от этого бытия, испытывает воодушевляющее напряжение духовных сил, связанных с этим бытием, восторги побед и свершений, горечь разочарований, наслаждение пре-

красным и т. д. Это все грани живого человеческого бытия, реальной пульсации человеческой жизни. Все эти и тысячи подобных деяний составляют ткань буднично-обыденной жизни человека. Другими словами, повседневное бытие человека — это его реальное преобразование себя и действительности, его реальная самореализация. Формы проявления человеческой самореализации в повседневности исключительно многообразны. Отметим некоторые из них.

Человеческая самореализация неотделима от чувства удовлетворенности своей жизнью. Прекрасно выразил значение этой удовлетворенности Гегель: «Та цель, для осуществления которой я должен быть деятельным, должна каким-либо образом являться и моей целью; я должен в то же время осуществлять при этом и свою цель, хотя та цель, для осуществления которой я действую, имеет еще многие другие стороны, до которых мне нет никакого дела. Бесконечное право субъекта заключается в том, что сам он находит удовлетворение в своей деятельности, в своем труде. Если люди должны интересоваться чем-либо, они должны сами участвовать в этом и находить в этом удовлетворение для чувства собственного достоинства. Поэтому ничто не происходит и ничто не производится без того, чтобы действующие индивидуумы не получали удовлетворение: это — частные лица, то есть у них имеются особые, свойственные им потребности, стремления, вообще интересы; в числе этих потребностей у них имеется потребность не только в том, чтобы обладать собственными потребностями и собственной волею, но и в том, чтобы у них имелись собственное разумение, убеждение или по крайней мере мнение, соответствующее их личным взглядам, если только пробудилась потребность иметь суждение, рассудок и разум. Затем люди, если они должны действовать для дела, хотят также и того, чтобы оно вообще нравилось им, чтобы они могли принимать в нем участие, руководствуясь своим мнением об его достоинствах, об его правоте, выгодах, полезности» [4].

Известно, что Гегель созидательный приоритет отдавал безоговорочно абсолютной идее. Казалось бы, на этом фоне для него безразлично, что испытывает человек и испытывает ли что-либо вообще. Однако глубокое чутье реальности заставляет его

своеобразным образом корректировать самого себя. И он пишет казалось бы нетипичные для него слова о том, что ничто не делается без субъекта. Более того, он говорит о «бесконечном праве» субъекта на удовлетворение своей деятельностью, о том, что без этого удовлетворения ничто не делается, что люди имеют право на то, чтобы их жизненные свершения им нравились. Мы хотим особо подчеркнуть, что речь идет именно о суверенном праве человека, которое никем не даруется, никем не может быть отнято — это право на удовлетворение своей жизнедеятельностью. По сути дела здесь речь идет об имманентном, неотъемлемом праве человека на оптимизм. Мы считаем, что воплощение этого права в жизнь, выстраивание своей жизнедеятельности так, чтобы она нравилась и приносила удовлетворение — одна из важных граней самореализации человека.

Другой важной формой самореализации человека в мире повседневности является его позитивно-ценностная самоидентификация. Если Гегель писал, что человек имеет право на то, чтобы его жизнедеятельность удовлетворяла его и нравилась ему, то мы можем сказать, что человек имеет право на то, чтобы он сам себе нравился, чтобы он сам о себе имел позитивно-ценностное суждение. Поскольку человек позитивно-ценностно самоидентифицируется, то на этой почве у него вырабатывается и определенное отношение к самому себе. Оно очень сложное, это отношение, оно включает и чувство собственного достоинства, признание ценности собственных качеств, гордость и даже любовь к самому себе.

Когда у человека в ходе самореализации вырабатывается позитивно-ценностная самоидентификация, то она по своему воздействию не ограничивается им самим. Это человеческое ядро — позитивно-ценностное Я — превращается в своеобразную базисную точку, опираясь на которую человек относится к другим людям, оценивает их. Вспомним библейское выражение: любите ближнего как самого себя. Смысл его очень прост: если человек любит себя, то так же он должен любить и «ближних», его любовь к себе превращается в своеобразный императив отношения к другим людям, в своеобразную основу гуманизации повседневных отношений. Правда, справедливости ради отметим, что эта

позитивная самоидентификация может стать и базой для развития конфликтных отношений.

Из этого состояния, когда человеку нравится он сам, его дела, мысли, отношения, чувства, и складывается оптимистическая духовно-психологическая партитура человеческой жизни, общий позитивный эмоционально-психологический ее фон. Точно так же из состояния недовольства собой, вечной неудовлетворенности, определенного разочарования в себе, в своих жизненных обстоятельствах складывается пессимистическая духовно-психологическая партитура жизни, ее отрицательный эмоционально-психологический фон.

В связи с постановкой вопроса о психоэмоциональной партитуре человеческой жизни, можно высказать предположение о том, что логически судьбы людей разделены как бы на две части. С одной стороны, можно говорить о людях самореализовавшихся, о судьбах сложившихся, о людях, которые живут с чувством глубокого удовлетворения собой, своей судьбой. С другой — можно говорить о людях нереализовавшихся, о несостоявшихся судьбах, о людях, живущих с чувством определенного разочарования, чувством недовольства собой, с чувством негативно окрашенной судьбы. В повседневности социомикромира и проявляются наиболее ярко эти полярные духовно-психологические траектории человеческой жизни — судеб полностью или частично сложившихся и судеб несложившихся. Хотелось бы отметить, что эта духовно-психологическая динамика судеб включает в себя очень сложные процессы, когда удачи в каком-то одном отношении, вероятно, как-то компенсируют, перекрывают неудачи в других отношениях, когда достижения в одном отношении как бы усиливают эффект от других удач, когда неудачи смазывают, затмевают частично сложившееся чувство удовлетворения.

Самореализация человека не исчерпывается позитивной ценностной самоидентификацией. Она в определенной мере выражена и во внешней воплощенности человеческого бытия, в тех новых предметностях, вещах, отношениях и т. д., которые человек продуцирует в соответствии со своим духом, разумом, своими ценностями и идеалами. Степень самореализации человека — это и

степень воплощенности его во внешнем мире, в социальном пространстве.

Самореализация человека начинается буквально с первых шагов его земного бытия. Уже ребенок, как только он появляется на свет, вступает в общение со своими родными, уже здесь он в определенной степени самореализуется, влияет на ткань семейных отношений, меняет ценностные приоритеты своей семьи, занимая зачастую в этой системе центральное место.

Понятно, что в ходе жизни маршруты самореализации разнообразятся и обогащаются. Самореализация человека проявляется в его продуктивно-предметной деятельности: в постройке своего дома, в обустройстве своего быта в соответствии со своими вкусами и привычками, в выборе картин, книг, цветов, которые человека окружают и т. п. Следует подчеркнуть, что поскольку все эти бесконечно разнообразные, мелкие и крупные воплощенности человека суть его самореализация, постольку она сопровождается целой гаммой эмоциональных переживаний, определенным психологическим аккомпанементом. Точнее говоря, эта масса самореализаций опирается на мир устремлений, чувств, переживаний человека, развивает их и закрепляется в них. Итогом самореализации, ее критерием является именно внешний социомикромир, в котором человек живет, мир его повседневности.

Процесс самореализации человека в обыденно-повседневной жизни имеет для него особое значение. Самореализация в большом социальном мире может состояться, а может и не состояться, неудача здесь для человека тяжела, но не трагична. Но самореализация в социомикромире повседневной жизни имеет в его глазах особую цену. Без какого-то самого минимального самоутверждения, без какой-то, пусть самой минимальной реализации в повседневности, человек нормально жить не может: он теряет свои жизненные опоры, свою укорененность и неизбежно деградирует. Если мы можем и должны сказать, что самореализация человека не исчерпывается его социомикромиром, его повседневностью, то с еще большей определенностью мы можем сказать, что без такой самореализации его жизнь невозможна.

В той предметной базе, которая непосредственно окружает человека, в возможностях, которые имеются в его жизни, в помо-

щи близких, в их надеждах и ожиданиях, в их вере в его способности индивид черпает силы и вдохновение для собственной самореализации. Из его укорененности и вырастает эта самореализация.

Таким образом, в социомикромире человек не просто самореализуется, но самореализуется с использованием — и в определенной степени под влиянием — всего богатства содержания этого мира.

Повседневность социомикромира может оказывать и оказывает не только позитивное, но и тормозящее, сдерживающее воздействие на развитие человека, самореализацию человеческой индивидуальности. Это тормозяще-сдерживающее воздействие связано с разными факторами и проявляется по-разному.

Социомикромир — это помимо всего прочего чрезвычайно консервативный мир, который складывается по существу на протяжении веков. Повседневность социомикромира имеет свою предысторию, свои глубинные тенденции, традиции, здесь складывается вполне определенное сочетание различных жизненных факторов, включая природный мир, условия быта, специфику межличностных отношений, ценностные предпочтения и т. п. И этот исторически сложившийся стабильно функционирующий по своим законам социомикромир может оказаться мощной силой сопротивления против поползновений человека изменить, перестроить его по-новому, стеной, которую бывает трудно перешагнуть, пробить. Более того, в этой своей устойчивости, имманентной сопротивляемости социомикромир оказывается не просто пассивно сопротивляющейся силой, а силой, активно воздействующей на человека, в определенной мере подчиняющей его себе.

Хотим мы этого или нет, но мир человеческих связей, человеческих взаимодействий функционирует на основе сложившихся традиционных схем, стандартов, которые зачастую трудней всего поддаются изменениям как в силу их традиционности, апробированности, общепринятости, так и в силу скрытости их собственной природы. Эти стандартные типификации в случае попытки их изменения человеком как бы восстают, не подчиняются модернизирующим попыткам человека и, как правило, сами подчиняют его себе. Их подчиняющее и сопротивляющееся возмож-

ным изменениям воздействие — это также грань сопротивления повседневности, будничности.

Любое межличностное общение — это всегда в определенном смысле соревнование — соревнование характеров, умов, воли, эмоций, индивидуальностей, в котором нет одного и только одного победителя, здесь в определенном смысле все стороны и побеждают, и терпят поражение.

А люди по своим индивидуальным характеристикам весьма различны. Есть люди с твердым характером, яркой индивидуальностью, с сильной волей. Есть более слабые, менее расположенные к жизненной инициативе и лидерству. Если первые склонны активно влиять на межличностную среду, менять ее, даже взламывать, подчиняя собственным установкам, то вторые — более податливы, склонны к конформизму, к поискам контактов. Но в любом случае, всегда и везде любой человек, будь он семи пядей во лбу, так или иначе, прямо или опосредованно подстраивается под характер, стиль сложившихся межличностных связей. Очень часто сопротивляющаяся, противостоящая человеческая среда оказывается мощнее, сильнее человека, она заставляет индивида в определенной мере подчиняться себе.

Если общая зависимость человека от близких людей естественна и нормальна, если в этой общей зависимости человек черпает свои жизненные силы, может реализоваться, то в ней же зачастую таятся и зерна подавления человека, зерна тирании над ним. Это случается тогда, когда, подчиняясь окружению, человек, может быть, даже незаметно для себя, подавляет свои собственные задатки, не реализует свой собственный потенциал. Если к этому добавить, что в социомикром мире человек контактирует с очень близкими и родными ему людьми — родителями, супругом, детьми, друзьями, с коллегами по работе, то станет понятно, сколь может быть велико, мощно сопротивление среды, сколь сильно ее воздействие, сколь глубинны могут быть истоки тиранического воздействия.

Здесь следует особо отметить силу «благожелательного» воздействия ближайшего окружения, связанную с непоколебимой уверенностью благодетелей, что влияние на человека осуществляется ради него самого, во имя любви к нему, что если человек

будет действовать так, как от него требуют и хотят, то ему от этого будет лучше. Это очень коварное воздействие, в нем часто действительно присутствует искренняя забота, совпадающая с тем, что действительно нужно и хорошо для «объекта» воздействия. Но кто возьмется определить ту грань, которая отделяет действительное желание помочь другому во имя его блага, от деспотического устремления во что бы то ни стало утвердить свои представления о благе другого человека, нимало не интересуясь при этом желаниями и устремлениями его самого. Это своеобразная тирания любви, в которой, несмотря на все клятвы о благе другого, на первом плане может стоять не его благо, а напротив — собственный эгоизм и глубинное неуважение к человеку, его индивидуальности, его собственным представлениям и желаниям. Сколько таких проявлений тираний любви есть в жизни — иногда искренних, иногда лицемерных, — но одинаково мощных, агрессивных. Не из этой ли весьма распространенной в повседневности тирании произрастают самые диктаторские режимы в обществе? Ведь как все похоже: любая политическая тирания клянется в любви к человеку, классу, народу, общине, уверяя, что именно она знает, что для них хорошо, какой путь для них самый лучший. А в итоге террор, подавление человека, класса, народа, общества. Л. Н. Толстой писал: «Нельзя делать добро человеку, которому мы завяжем рот, чтобы не слышать того, что он желает для своего блага. Только узнав желание и нужду всего народа или большинства его, можно управлять народом и сделать ему добро» [5].

Сама по себе повседневность — это некая временная последовательность определенных акций, которые зачастую повторяются многократно, примерно в одном и том же ритме и виде. Они как бы пристраиваются друг к другу, наслаиваются друг на друга, выстраиваются в определенный временной режим, обретают в какой-то мере черты автоматизма. Человек как бы втягивается в этот жизненный конвейер и ему чем дальше, тем сложнее вырваться из его воздействия и осуществить нечто такое, что выходит за пределы наличной среды. Следует отметить, что повторяемость, рутинность многих жизненных акций включены в широкий жизненный контекст, в широкую систему мо-

тиваций. За их стабильностью, повторяемостью стоит жизненная необходимость, скажем, для подростка — учиться, для отца семейства — содержать семью и т. п. И тем не менее повторяемость, рутинность жизни, подчиняя человека своему ритму, зачастую препятствует реализации многих его замыслов. Это тоже своеобразная тирания повседневности социомикромира, проявление консерватизма среды, подавляющей человека, поглощающей его. Под этим влиянием кардинально меняются человеческие устремления: теряют энергию прежние творческие порывы, тускнеют возвышенные планы, ослабевают импульсы переделки себя и мира. Когда говорят о том, что человека поглотила рутина, «заела» среда, быт, повседневность, то это не выдумка, а реальные проявления тиранического воздействия социомикромира.

Одним словом, повседневность зачастую выступает не только как пространство, в котором человек самореализует себя, но и как пространство, которое его тиранически приковывает, подчиняет себе и тем самым препятствует его самореализации, пространство, где человек зачастую хоронит свои лучшие, высокие замыслы, а значит, в определенной мере хоронит себя. В этом смысле жизнь человека в мире повседневности — это своеобразное сочетание, противоборство созидательных и тиранических импульсов повседневности. От того, какова «пропорция» этих импульсов в конкретной человеческой жизни, сможет ли человек опереться на одни импульсы и преодолеть другие, зависит конкретная человеческая судьба.

Таким образом, человек в мире обыденности, повседневности — это всегда человек в потоке разнообразных воздействий, либо поддающихся ему, либо ему сопротивляющихся. В определенном смысле человек в повседневности — это человек борющийся, подчиняющийся воздействию социомикромира и одновременно преодолевающий его. Без такого постоянного борения, соглашения и преодоления в принципе невозможна человеческая жизнь. Человеку для того, чтобы самореализоваться, необходимы определенная сила воли, мужество, жизненное упорство; они необходимы именно для преодоления тех возможных элементов тирании, о которых выше шла речь.

Вероятно, не случайно повседневная жизнь человека называется его жизненным миром, где любая акция человека неизбежно включена в определенное сопоставление, противоборство разных сил. Жизненный мир человека — это жизнь-победа и жизнь-поражение, жизнь-борьба и жизнь-застой, жизнь-прорыв и жизнь-отступление.

Микросоциальный мир — это мир активного действия человека, его активной самореализации, борения страстей, ценностей. Человек в микросоциальном мире — это многоплановый, активно живущий, мыслящий, чувствующий, преобразующий себя и мир субъект.

Понятно, что *в этом многообразном бытии особой гранью выступает свобода*. Реализуясь, преобразовывая себя и мир, человек не может не руководствоваться определенными импульсами свободы. Не обязательно представлять свободу как нечто исключительно высокое, как теоретико-рефлексивную деятельность, соотношенную с функциями общественно-легитимных сил. На свободу можно смотреть и более «приземленно». Свобода — это жизнедеятельность, осуществляемая человеком в соответствии со своими устремлениями, с собственным пониманием того, что должно, что нравственно мыслить и делать. Если человек осуществляет собственный нравственный и ответственный выбор, если внешние давления не понуждают его действовать вопреки своей воле, если он способен противостоять этим воздействиям — он свободен.

Повседневность социомикромира, как правило, предоставляет человеку большое пространство для свободы. Если в области общественных системных взаимосвязей человек вмонтирован в систему жестких системно-функциональных зависимостей, служебных нормативов, то в социомикромире он в значительной мере от такого рода зависимостей избавлен. Он может любить или не любить супруга так, как ему диктует его натура или конкретно складываются их отношения, он может воспитывать детей так, как ему представляется наиболее целесообразным, передавая свой жизненный опыт, свою нравственность, свою веру или атеистическое мировоззрение, он может устраивать свой быт, свой отдых так, как это ему нравится, он может выбирать себе интим-

ных друзей, близких по духу, и разрывать свою дружбу с теми, кто не соответствует его запросам. Конечно, нельзя изображать деятельность человека в социомикромире как совершенно свободную от всяких регулятивов, предписаний и табу, которым человек вынужден подчиняться. Но бесспорно и то, что в этом мире человек находится в таком пространстве жизни, которое он может в основном менять, переделывать по своему разумению и своей воле. А это и означает, что это пространство представляет собой определенное и благоприятное поле для проявления свободы человека.

Человек не может жить без свободы. Ему жизненно необходимо в ходе своей самореализации рефлексировать определенные моменты пространства свободы. Он может их четко не представлять, не понимать, что это именно моменты свободы, обозначая их для себя как-то иначе, проще, в иных выражениях, но они — эти моменты — жизненно важны для него. Без них, в сплошном пространстве запретов, внешних регулятивов, человек просто не может жить. Он и стремится постоянно к свободе, утверждая свою свободу даже в мелочах, в действиях, осуществленных, казалось бы, вопреки собственным интересам, вопреки здравому смыслу, под влиянием упрямства. Но ощущение свободы нередко оказывается даже выше и собственных интересов и здравого смысла. И это не случайно. Как справедливо заметил Гегель, человек по сути своей свободен.

Свобода в повседневности социомикромира проявляется в самых разнообразных формах.

Прежде всего, импульс свободы может проявляться как воодушевляющий человека мотив и стимул. Устремление к свободному действию, ощущение, что человек помыслил, сделал что-то именно так, как ему желательно, как это соответствует его внутренним устремлениям, без или вопреки всякому внешнему давлению — все эти факторы выступают как своеобразные вдохновители, катализаторы, оптимизаторы человеческой жизнедеятельности. Вероятно, высшая ценность жизнедеятельности человека в социомикромире и заключается в том, что эта деятельность укоренена в импульсе свободы, несет его в себе.

Далее следует подчеркнуть, что свобода в социомикромире предстает как определенное богатство возможностей выбора и способности человека осуществить именно тот выбор, который он считает для себя оптимальным. В микросоциальном мире человек находится в многосложной, переменчивой, многоплановой ситуации. Этот мир влияет на человека, и это влияние проявляется в предложении не одного возможного сценария действия и мышления, а, как правило, множества таких сценариев. Предпосылки свободы человека в этой области проявляются в том, насколько широк круг этих возможностей. Уже сама по себе эта широта есть свобода от безальтернативности, навязанности тех или иных моделей, практик, мышления и т. д. Чем шире круг реальных возможностей выбора, тем выше степень свободы человеческой жизнедеятельности.

Далее следует подчеркнуть, что свобода в повседневности социомикромира проявляется и в способности человека стать выше наличных возможностей. Нередко бывает так, что ни один из предлагаемых сценариев жизнедействия человека по тем или иным причинам не устраивает. В таких условиях подчинение одному из них означает не свободный выбор, а реальную несвободу. Свобода человека в данной ситуации проявляется в том, что человек находит в себе силы отказаться от выбора из наличных возможностей, преодолеть давление тех сил, которые побуждают его к этому выбору, и выстраивать стратегию своей жизни по собственному плану, соответствующему его глубинным представлениям и устремлениям.

Но если свобода — суть человека, то это отнюдь не свидетельствует, что человек везде, во всех гранях повседневного бытия свободу реализует и ощущает. В микросоциальном мире и свобода проявляется, как уже отмечалось, в очень сложном противоборстве с тиранией повседневности, будней, тиранией ближайшего человеческого окружения. Все это моменты несвободы человека, и свобода проявляется как их преодоление, в борьбе с ними.

В обществе, да и в самом человеке, его микромире, есть масса факторов, которые препятствуют развитию человеческой свободы, несут в себе бремя несвободы, закабаления. И тем не менее

импульс свободы, пространство свободы, воздух свободы, мироощущение свободы человеку нужны. В таких условиях элементы свободы, которые всегда наличествуют в человеческом социомикромире, его повседневности, играют чрезвычайно важную компенсаторную роль, они как бы в экзистенциальном плане в определенной мере нейтрализуют разрушающие импульсы несвободы, истоком которых являются те или иные области человеческого бытия, чаще всего области общественного бытия. И пусть эти моменты свободы в мире повседневности будут не столь уж и велики, социально незначимы, но для конкретного человека они чрезвычайно важны, ибо поднимают его жизненный тонус, укрепляют его силы, позволяют легче переносить тяготы несвободы в других областях

Говоря о свободе человека в социомикромире, следует отметить, что это своеобразная «вторая» ступень свободы. Первой ступенью является внутренняя свобода человека, свобода человеческой духовности. Свобода человека в обыденности, повседневности выступает как проявление вовне внутренней свободы, это, условно говоря, «вторая» свобода. Если продолжить отсчет, то, вероятно, можно сказать, что «третья» стадия свободы проявляется в более широких отношениях человека с обществом, его институтами. Но как бы то ни было, та степень свободы, которая реализуется в социомикромире, является фундаментальной. Эта свобода может иметь и своеобразное ретроспективное значение, как отношение к первой, внутренней свободе, как ее закрепление, корректировка; она может иметь и перспективное значение, как отношение к «третьей» стадии свободы, отношениям человека с обществом.

Как многопланова, многогранна человеческая жизнь, так же многопланова и многогранна человеческая свобода.

«Я верю в свободу, — писал Э. Фромм, — в право человека быть самим собой, отстаивать свои права и бороться против тех, кто пытается воспрепятствовать ему в этом. Но свобода — нечто большее, чем отсутствие насилия и угнетения; больше чем “свобода от...”. Это “свобода для...” — свобода стать самостоятельным, свобода скорее быть многим, чем иметь много или использовать вещи и людей» [6].

Литература

1. *Schutz Luchman Th.* Strukturen der Lebenswelt, 1979. — // Фурс В. Н. Философия незавершенного модерна Юргена Хабермаса. — Минск, 2000. — С. 97. См. также: *Бутеико И. А.* Социальное познание и мир повседневности. Горизонты и тупики феноменологической социологии. — М., 1987; *Смирнова Н. М.* От социальной метафизики к феноменологии естественной установки. — М., 1997; *Козлова Н. Н.* Социально-историческая антропология. — М., 1999.
2. «Идеал рациональности не является и не может быть отличительной чертой повседневного мышления, а следовательно, и методологическим принципом интерпретации человеческих поступков в повседневной жизни», — считает представитель феноменологической социологии *А. Шютц*. — Цит. по: *Смирнова Н. М.* От социальной метафизики к феноменологии естественной установки. — М., 1997. — С. 15.
3. «Что стремитесь вы отыскать в человеке зримом, когда видите его перед глазами? Человека незримого. Слова, доносящиеся до вас, манеры, выражение лица, одежда, поступки и всевозможные плоды его труда для вас не более, чем внешние проявления, в них выражается нечто иное — человеческая душа. Человек внешний скрывает в себе человека внутреннего, — в первом лишь проявляет себя второй... Именно там находится подлинный человек, то есть совокупность известных способностей и чувств, из которых берут начало все остальные черты... за всяким видимым поступком кроется нескончаемая череда мотивировок душевных движений, давних и недавних переживаний, способствовавших его проявлению... все они достигают в поступке высшей своей точки и вместе с ним поднимаются на поверхность». — *Кассирер Э.* Лекции по философии и культуре // Культурология. XX век. Антропология. — М., 1995. — С. 132, 133.
4. *Гегель Г. В. Ф.* Соч. Т. III. — С. 22-23.
5. *Толстой Л. Н.* Письмо графа царю 16 января 1902 г. // Независимая газета, 1995, 21 января.
6. *Фромм Э.* Из плена иллюзий. // Душа человека. — М., 1992. — С. 373.

Глава 5. ЧЕЛОВЕК КАК ОБЪЕКТ КОМПЛЕКСНОГО ИССЛЕДОВАНИЯ

Начиная с эпохи греко-римской античности и вплоть до середины XX века процесс формирования научных дисциплин о человеке осуществлялся главным образом экстенсивно, путем выделения каких-то важных в практическом отношении сторон человеческой деятельности и превращения их в специальный предмет исследования. Так, уже в древности из общей системы философских знаний выделились в качестве научных дисциплин медицина, логика, риторика, этика, право. В Новое время, эпоху социальной институционализации науки, человек не менее, чем природа (о чем нередко забывают), становится предметом активного научного интереса. Уже в XVII—XVIII веках складываются и бурно развиваются такие области человековедения, как анатомия и физиология человека, с одной стороны, и педагогика, филология, герменевтика и языкознание — с другой. Этот процесс продолжал набирать силу и в XIX веке, особенно после возникновения дарвинизма и доказательства естественного происхождения человека от своих животных предков в процессе исторического развития живой природы. Фактически под непосредственным влиянием дарвиновских идей во второй половине XIX века складываются такие важнейшие ныне науки о человеке, как антропология, этнография, археология и, наконец, психология. Как прямое следствие в начале XX века появляется генетика (общая и популяционная) человека. В связи с формированием молекулярной генетики (и молекулярной биологии в целом) в середине XX века возникают различные разделы молекулярной медицины, молекулярная антропология, геновая инженерия и геновая терапия. С развитием экологии, этологии и генетики популяций формируются экология, этология и социобиология человека. Этот процесс дифференциации научных исследований человека и формирования все новых и новых научных дисциплин осуществлялся и осуществляется сегодня по многим направлениям. Он захватывает уже крупные, сложившиеся области научного человековедения (такие, как педагогика, психология), а вместе с тем идет по пути выделения и специального научного

анализа все более дробных функциональных составляющих человеческой жизнедеятельности — его здоровья, работоспособности, сексуальной полноценности, долголетия и пр. Так, уже в самое последнее время возникли и бурно развиваются валеология (наука о здоровье человека), эргономика (наука об оптимизации условий взаимодействия человека с техникой), сексология, геронтология, акмеология и многие другие.

Однако по мере охвата научным методом различных сторон человека и его жизнедеятельности становилось все более ясным, что любая по-настоящему крупная проблема научного человековедения в существе своем является комплексной проблемой, для адекватной постановки и решения которой требуется разработка специальной методологии междисциплинарных исследований. Это тем более так, если рассматривать проблему человека в целом — как глобальную проблему современной науки. Ее междисциплинарный, комплексный характер столь очевиден, что не нуждается в специальном обосновании.

Неудивительно поэтому, что уже к концу 60-х годов XX века, когда проблема комплексного изучения человека была осознана как важнейшая проблема современной науки, специалисты насчитывали около 200 человековедческих научных дисциплин, включая: 1) науки о человеке как биологическом виде (приматология, археология, палеосоциология, палеолингвистика, генетика популяций, биохимия человека и ряд других), 2) науки о человечестве (социология, экономика, демография, этнография, политология, культурология), 3) науки о взаимодействии человека с природой, о ноосфере и освоении космоса (общая и социальная экология, биогеохимия, натурсоциология, космическая медицина, космическая психология, международное космическое право и другие), 4) науки о личности или персоналистика (социальная психология, педагогика, этика, эстетика, языкознание, психология отношений), 5) науки об онтогенетике человека (онтопсихофизиология, эмбриология человека, возрастная психология, педагогика, акмеология, геронтология), 6) науки о человеке как субъекте теоретической и практической деятельности (генетическая психология, эпистемология, эргономика, инженерная психология, семиотика, эвристика и многие другие) [1].

Все это уже в наше время позволило вернуться к идее создания единой науки о человеке. В целом такая наука, как подчеркивал один из инициаторов этой идеи, выдающийся американский психолог, философ и социолог XX века Э. Фромм, «выходит за рамки того, что называется “психологией”. Ее следовало бы назвать “наукой о человеке”, дисциплиной, имеющей дело с данными истории, социологии, психологии, теологии, мифологии, физиологии, экономики и искусства, поскольку они относятся к пониманию человека» [2]. Эта идея создания единой комплексной науки о человеке получила глубокую разработку в трудах акад. И. Т. Фролова, по инициативе которого в 1991 году в Российской академии наук был создан первый в мире Институт человека, одной из целей которого и является поиск возможностей и путей создания такой науки о человеке.

Хотя на сегодня известны интересные попытки предложить в качестве основного инструмента формирования соответствующей предметной области понятие человека как *биосоциально-го, космопланетарного* и даже *космобиопсихосоциального* существа, все эти попытки остаются пока на уровне слишком общих соображений или получают разработку опять-таки в весьма специфических, аспектных направлениях [3]. И тем не менее, как уже не раз подчеркивалось в литературе, существование феномена «целостного человека» есть несомненный факт. Широко распространена, впрочем, точка зрения, согласно которой целостная концепция человека или концепция человека как целостного существа — это вообще не дело науки, а компетенция исключительно философии.

По крайней мере со времен Мейстера Экхарта для всей религиозной и философской антропологии нерушимой аксиомой надолго стало положение о том, что хотя силы, с помощью которых человек познает предметы внешнего мира и самого себя как часть этого мира, исходят из «центра» человеческой души, сам этот центр для наших познавательных сил абсолютно недосягаем. С классической ясностью в форме, далекой от всякой мистики, эту мысль в свое время выразил Макс Шелер: «Только человек, — писал он в своей последней работе “Положение человека в Космосе”, — поскольку он личность, может возвы-

ситься над собой как живым существом и, исходя из одного центра как бы по ту сторону пространственно-временного мира, сделать предметом своего познания все, в том числе и себя самого.

Но этот *центр* человеческих актов опредмечивания мира, своего тела и своей Psyche не может быть сам «частью» именно этого мира, то есть не может иметь никакого определенного «где» или «когда», — он может находиться *только в высшем основании самого бытия»* [4].

Этой точке зрения противостоит весьма популярная концепция современного итальянского философа Э. Агацци, который исходит из того, что все в человеке, в том числе и его экзистенциальное начало, поддается рациональному познанию. Он решительно утверждает: «Современный философский подход к человеку выражается уверенностью в том, что этот аспект и связанные с ним проблемы, как и другие, подлежат рациональному исследованию, хотя и *выходят за рамки того, что может дать научное исследование»* (выделено нами — В. Б., Б. Ю.). Но и он ставит четкий предел возможностям собственно научного познания человека во всем спектре его существования как свободного, ответственного, интенционального и ценностно ориентированного существа. Объектному научному познанию человека, опирающемуся на опыт и логику рассуждения, Агацци противопоставляет особый путь познания — философскую рефлексию. «Такая рефлексия обычно совершается не над отдельными и ограниченными фрагментами эмпирического материала, но над глобальными и комплексными фактами и ситуациями, смысл которых, условия их возможности философия пытается понять и исследовать, добираясь при этом и до условий их достижимости. Эти факты и ситуации рассматриваются не через эмпирический материал как таковой, а через *феноменологическую очевидность*, которая своей точкой отсчета имеет не содержание некоторого интерсубъективного наблюдения, а содержание живого переживания. Свобода, ответственность, ценности, интенциональность не могут быть объектами «наблюдения», они не могут логически выводиться из наблюдаемых фактов. Они могут лишь приниматься как данное в контексте личного

опыта, либо концептуализироваться в рефлексии, пытающейся придать значение этой переживаемой очевидности и распознать условия, при которых это возможно» [5].

«С точки зрения наук, — замечает он далее, — такой способ мышления мог бы казаться «субъективным» и поэтому негодным. Однако мы знаем, что те, кто разрабатывает эти методы (например, трансцендентальный метод, феноменологический, аналитический — все эти методы суть частные случаи метода философской рефлексии), имеют целью достижение уровня объективности более глубокой и более радикальной, чем даже уровень интерсубъективности, достигаемый науками...» [там же].

Что обычно имеется в виду, когда говорится о существовании каких-то принципиальных границ для научного познания человека? За этим, как правило, стоит глубокое убеждение персоналистски и экзистенциалистски настроенных мыслителей в том, что наука, превращая человека в *объект* своего исследования, тем самым лишает себя возможности доступа к нему как *субъекту*. Но, как пишет тот же Э. Агацци, «именно то, что человек является субъектом, отличает его от прочих естественных объектов; поэтому любая программа, игнорирующая бытие человека в качестве субъекта, не может считаться программой его исследования как человека».

Итак, на первый взгляд мы сталкиваемся здесь с неразрешимой дилеммой: либо явно или неявно отрицается значимость (и даже сам факт существования) субъективного мира человека при научном его познании, либо отрицается всеобщность принципа объективности в качестве фундаментального принципа научного познания человека.

Как же быть? Возможно ли гармонично совместить в одной программе убеждение в существовании субъективного мира человека как главной его характеристики с принципом объективности — этой коренной чертой научного подхода к познанию реальностей любого вида? Примером такой попытки может служить исследовательская программа американского психолога Карла Роджерса, представителя так называемого гуманистического направления в психологии, ориентированного на личность как предмет главного интереса психологической науки.

Главными источниками формирования концепции К. Роджерса явились, с одной стороны, некоторые результаты постпозитивистских исследований в области методологии науки, научной деятельности, особенно концепция личностного знания М. Полаани, а с другой — огромный материал, собранный им в процессе работы в качестве практикующего психотерапевта.

Его личный опыт общения с пациентами показал полную беспочвенность широко (можно даже сказать, — повсеместно) распространенного убеждения в том, что интроспекция — единственный путь во внутренний, субъективный мир человека. Общаясь с пациентами, он не раз убеждался в том, сколь значимым для успеха лечения является исходное отношение врача и пациента, задаваемое психотерапевтом. Если врач относился к больному как к объекту, то он и становился объектом, немедленно замыкался в себе и сам для себя все более превращался в объект. Если же врач создавал между собой и пациентом атмосферу доброжелательности и сотрудничества, пациент рано или поздно раскрывался и становился доступным и себе, и психотерапевту как субъект со всеми неповторимыми особенностями своего внутреннего мира. Этот способ познания от субъекта к субъекту на основе межличностного общения К. Роджерс назвал эмпатией.

Но что самое главное — внутренний субъективный мир человека оказался доступным в конечном счете объективирующему научному познанию. Вот как охарактеризовал суть нового направления и открываемые им перспективы сам Карл Роджерс: «Это направление, я полагаю, ведет к натуралистическому, эмпатическому, тонкому наблюдению мира значений внутри индивида. Таким образом, вся сфера человеческих состояний в полном своем объеме открывается для исследования...»

Этот подход требует точных описаний наблюдаемых типов поведения, которые являются показателями субъективных переменных. Понятно, что эти переменные внутреннего опыта не могут быть измерены непосредственно, но это совершенно не значит, что внутренние переменные не поддаются научному изучению... Мы пытаемся раскрыть сам функциональный процесс образования связей, лежащий в основе существования мира личностных значений, и смоделировать его с достаточной точнос-

тью, чтобы потом его можно было бы подвергнуть эмпирической проверке. Это течение содержит в себе истоки новой науки, которая не боится заниматься проблемой личности — личности как наблюдателя, так и наблюдаемого, используя как субъективное, так и объективное познание.

Оно проводит в жизнь новый взгляд на человека как на субъективно свободного, выбирающего, создающего свое Я, ответственного за него» [6].

Сегодня весьма актуальным становится вопрос о конкретных путях и формах интеграции всего современного, чрезвычайно разветвленного и гетерогенного материала частных наук о человеке в рамках некоторой обобщенной концепции. При этом в литературе обсуждаются два возможных варианта интеграции научных знаний о человеке.

Прежде всего, это использование какого-либо общенаучного подхода, с самого начала ориентированного на комплексную проблематику и исследование сверхсложных и иерархически организованных систем и несущего в своем содержании далекоидущие методологические претензии. Довольно часто (особенно психологами) [7] на роль такого стратегического ориентира предлагается системный подход. Впрочем, идея использования системного подхода к исследованию проблематики целостного человека столь естественна, что уже сам творец и лидер системного движения середины XX века Людвиг фон Бергаланфи видел в разработке теории личности одно из самых перспективных и многообещающих приложений своей общей теории систем [8].

Второе направление размышлений в этой области связано с выдвиганием той или иной сложившейся научной дисциплины в качестве кандидата на роль стержневой как при интеграции данных всех других наук в единый теоретический «образ» человека, так и при организации комплексных междисциплинарных исследований проблемы человека. В качестве таковой чаще всего предлагается психология.

Но мы также знаем, какую решительную заявку сделала современная биология на то, чтобы стать теоретической основой всего комплекса наук о человеке, человеческом обществе и человеческой культуре. Сравнительно недавно в своей уже став-

шей классической «Социобиологии» Э. Уилсон предлагал сделать такой мысленный эксперимент: освободиться от условностей и посмотреть на человека глазами как бы зоолога-инопланетянина. «Разве не захватывающая перспектива открывается при этом? — спрашивал он. — Смотрите: гуманитарные и общественные науки превращаются в отрасли биологии; история стран, людей, художественная литература и пр. — все это становится документированными разделами этологии человека, а антропология и социология сливаются и образуют единую науку — социобиологию одного из видов отряда приматов» [9]. Прошло не так много времени, и из этого полушутливого предложения выросла гигантская программа исследования человека, а возникновение целого спектра новых научных направлений и областей — биополитики, биоэстетики, биолингвистики, эволюционной этики, эволюционной эпистемологии и других направлений научной деятельности — стало ярким и убедительным аргументом в пользу весомости и серьезности намерений этой программы.

С другой стороны, не менее убедительны и весомы претензии и некоторых гуманитарных наук («наук о духе») на роль такого объединительного стержня всего комплекса человековедения. Здесь прежде всего следует назвать антропологию, но прежде всего в том смысле этого слова, который придают ему в англоязычной литературе. Как писал Клод Леви-Стросс, «в англосаксонских странах антропология ставит перед собой цель познать человека вообще, охватывая этот вопрос во всей его исторической и географической полноте. Она стремится к познаниям, применимым ко всей совокупности эпох эволюции человека, скажем, от гоминид до современных рас. Она тяготеет к положительным или отрицательным обобщениям, справедливым для всех человеческих обществ — от большого современного города до самого маленького маланезийского племени» [10].

Обратим внимание также на чрезвычайно любопытное и до сих пор по достоинству не оцененное предложение Романа Якобсона рассматривать в качестве образца (парадигмы) единой науки о человеке лингвистику. «Недавно, — писал он в работе 1970 года, — Совет консультантов, созданный Отделом общественных

наук при ЮНЕСКО, провел междисциплинарное совещание представителей разных номотетических (то есть выявляющих общие закономерности) наук о человеке, которые обычно называют общественными или гуманитарными науками, и в ходе этого совещания произошел плодотворный обмен мнениями о перспективах междисциплинарного сотрудничества в области этих наук... Оказалось, что проблемы взаимосвязей наук о человеке сконцентрированы вокруг лингвистики. Этот факт объясняется прежде всего исключительно регулярной и замкнутой структурированностью языка и той важной ролью, которую он играет в культуре; с другой стороны, как антропологи, так и психологи признают, что лингвистика является наиболее продвинутой и точной наукой о человеке и, следовательно, является методологической моделью для остальных смежных наук» [11].

Полностью признавая правомочность отмеченных выше двух стратегических направлений интеграции наук о человеке в единую науку и необходимость дальнейшего методологического обсуждения выдвинутых в ходе их реализации конкретных предложений, мы вместе с тем свои надежды связываем с третьим возможным направлением такого рода размышлений. С нашей точки зрения, оно еще недостаточно отчетливо выделено в литературе и не привлекло к себе должного внимания. Мы имеем в виду направление, связанное не с заимствованиями представлений тех или иных конкретных наук о человеке, а о творческом переосмыслении этих дисциплин и выработке на этой основе некоторого общего подхода к человеку. Этой перспективной междисциплинарной концепцией человека представляется концепция человеческого потенциала.

В последние годы многие исследователи все чаще стали обращаться к идее о динамической, процессуальной природе человека, то есть к пониманию человека как непрерывно развивающейся, динамической целостности, стремящейся к реализации своих глубинных потенциалов.

Введение понятия «человеческий потенциал» произошло в 60—70-е годы в контексте обсуждения проблем «человеческого капитала» и «человеческих ресурсов» в ходе межстрановых сравнительных исследований. К этому времени стало совершенно

очевидным, что эффективность производства и экономический рост зависят не только от объема наличного финансового капитала и запаса природных ресурсов, но в неменьшей (а может быть, даже в большей) степени от «человеческого фактора» (уровень профессиональной подготовленности специалистов, их ответственности, открытости новому, готовности к переподготовке и даже перепрофилированию и других факторов). По новейшим данным ООН, основанным на исследовании 192 стран, экономический рост на нынешнем этапе определяется наличием капитала — на 16%, природными ресурсами — на 20%, а человеческим и социальным потенциалом — на 64%.

В русле поисков интегрального понятия человека и появилась концепция человеческого потенциала. Введением понятия «потенциал» предполагалось снять тот налет «потребительского» отношения к человеку, который все-таки несут в себе понятия «человеческого капитала» и «человеческих ресурсов». Да, человек — источник всех благ, произведенных им, и с этой точки зрения он и «капитал» и «ресурс». Но он и самоценен! Эта гуманистическая составляющая процессов общественного развития стала все более выдвигаться на первый план по мере стабилизации общественной жизни в 70—80-е годы, в частности, в связи с выдвиганием концепции устойчивого развития. В конечном счете любое общество должно оцениваться не столько по тому, сколь эффективно оно использует населяющих его людей в качестве «ресурсов», сколько по тому, какие возможности оно предоставляет своим гражданам для удовлетворения своих базовых потребностей и реализации своих подлинно человеческих потенций.

Один из вариантов этой концепции применительно к трактовке человеческой природы был достаточно полно реализован уже в 60—70-е годы в работах представителей гуманистической психологии и особенно в трудах выдающегося психолога XX века Абрахама Маслоу, который сегодня по праву считается крупнейшим авторитетом в области изучения человеческой потенциальности [12]. Его теория самоактуализации прочно вошла в золотой фонд психологической науки XX века. Согласно этой теории, «самоактуализация» означает тенденцию к реализации

внутреннего потенциала каждого человека, то есть его самореализацию. В самой природе человека заложено стремление стать всем, чем он способен стать, стремление реализовать полностью свои потенциальные возможности вплоть до слияния с трансценденцией, с трансцендентным началом. А «хорошим» обществом может считаться только такое, которое создает все необходимые условия для реализации этих потенций каждым гражданином.

Концепция человеческого потенциала позволяет вычлнить среди множества воздействий, которые испытывает человек, те, которые благоприятствуют сохранению и развитию человеческого потенциала, и те, которые несут ему угрозу, то есть являются факторами риска. На этом основании разрабатывается методология гуманитарной экспертизы, цель которой — взвешенная, многосторонняя оценка влияния на человеческий потенциал тех или иных социально-экономических, научно-технических, экологических и иных изменений. Применение методов гуманитарной экспертизы открывает возможности для интегральной оценки, так сказать, человеческой составляющей и одновременно человеческой цены того или иного политического курса.

Понятие потенциала, как известно, было основательно проработано в физике, в контексте изучения динамических систем. Если не вдаваться в тонкости, потенциал системы — это ее способность (возможность). Необходимо, однако, сказать об одном принципиальном отличии понятия потенциала, когда оно применяется к человеку, от тех случаев, когда оно применяется к физическим системам. В последнем случае осуществление системой некоторой работы, то есть реализация ее потенциала, всегда ведет к его уменьшению. Иначе обстоит дело с человеческим потенциалом, поскольку его продуктивная реализация во многих случаях (ближайший пример — использование человеком своих способностей для приобретения новых знаний) ведет не к уменьшению, а к развитию, обогащению.

Введем еще одно различие. Среди внешних обстоятельств можно выделить, с одной стороны, те, которые неподвластны нашему влиянию и которые нам приходится принимать как данность, и, с другой стороны, то, на что можно воздействовать, имея

в виду, помимо всего прочего, и улучшение условий для сохранения, развития и реализации человеческого потенциала. Следует обратить особое внимание на то, что в понятии человеческого потенциала обнаруживаются не только дескриптивные, но и нормативные составляющие.

Мы считаем важным подчеркнуть это, поскольку концепция человеческого потенциала — и в том виде, в каком она представлена в ежегодных докладах ООН, и в том ее варианте, который разрабатывается в Институте человека РАН, имеет не только теоретические и методологические, но и ценностные основания. Ведь сам отказ определять (а стало быть, ограничивать) сущность или природу человека есть определенная философская позиция. И с этой точки зрения три составляющие индекса развития человеческого потенциала (ожидаемая продолжительность жизни; уровень образованности населения; величина реального душевого валового внутреннего продукта) можно трактовать как то, что характеризует условия человеческого развития, человеческой (само)реализации. Чем выше значения этих составляющих, то есть значение суммарного индекса, тем благоприятнее условия для этой (само)реализации, тем больше возможности человека в этом отношении.

Литература

1. *Ананьев Б. Г.* Человек как предмет познания. — Л., 1968.
2. *Фромм Э.* Психоанализ и этика. — М., 1993. — С. 261.
3. *Казначеев В. П., Спирин Е. А.* Космопланетарный феномен человека. Проблемы комплексного изучения. — Новосибирск, 1991.
4. *Шелер М.* Положение человека в Космосе // Проблема человека в Западной философии. — М., 1988. — С. 60.
5. *Агацци Э.* Человек как предмет философии // Вопросы философии.— 1989. — № 2.
6. *Роджерс К.* К науке о личности // История зарубежной психологии. Тексты. — М., 1986. — С. 213.
7. *Ломов Б. Ф.* О системной детерминации психических явлений и поведения // Принцип системности в психологических исследованиях. — М., 1990. — С. 10—18.

8. *Л. фон Бергаланфи*. Общая теория систем: критический обзор// Исследования по общей теории систем. — М., 1969. — С. 60—65.
9. *Wilson E.O.* Sociobiology. The New Synthesis. — Cambridge, 1975, p. 547, 563.
10. *К. Леви-Строс*. Структурная антропология. — М., 1983. — С. 314—315.
11. *Роман Якобсон*. Избранные работы. — М., 1985. — С. 370.
12. *Маслоу А.* Психология бытия. —М., 1997.

СОЦИАЛЬНАЯ ОНТОЛОГИЯ

Глава 1. СОЦИАЛЬНОСТЬ:
СТРУКТУРА И ГЕНЕЗИС

Социальность — комплексное понятие, обозначающее корпус совокупной а) искусственной (вторичной) природы; б) реальной жизнеобеспечивающей деятельности. Социальное бытие многомерно, внутренне расслоено, распадается на три взаимосвязанных континуума рукотворной реальности — микро-, макро-, мега-ареалы человеческого существования.

Микроареал: действующие личности, группы, институты, организации. Включает персональный и групповой уровни.

Персональный уровень — а) человек как представитель *Homo sapiens* с адекватным пользованием и распоряжением врожденным и благоприобретенным; б) человек как обладатель гуманитарности с подконтрольным поведением, проявлением. Персональный уровень — потенция социальности; разговор о нем уместен в подчеркивании аутентичных аспектов судьбы, прав, свобод человеческой личности, являющейся стяжателем бесценного капитала: автономного строя существования, подчиненного реализации частных целей — поддержанию психофизической целостности, этой высшей ценности индивида; чувства собственности — базиса индивидуальной свободы; природной самодостаточности, инспирирующей самоутверждение. Персональный уровень — альфа и омега социальности, связанной с «делом масс», но утрачивающей приоритет при соприкосновении с «делом личности», лучше любого правительства знающей, что ей нужно.

Групповой уровень — по ряду признаков (ценностей) обособливаемая из общественного целого совокупность людей, характеризующаяся относительной устойчивостью бытия в пространстве и времени, способная к воспроизведению и трансформации

вследствие внешних и внутренних влияний, инициаций, выступающая элементарной единицей социального процесса. Общностям (популяциям) присущи поведенческие черты и формы, не проявляющиеся у индивидов: их становление происходит не в процессе индивидуальной жизни, а в коллективной взаимообработке, интеракции (умножение слияния персональных энергий, сочетательные рефлексy, подражание, суггестия).

Социальные группы типологизируются стандартными таксонами социологической систематики, выделяющей: по количеству — большие, малые, микрогруппы; по статусу — формальные (официальные) и неформальные (неофициальные); по силе связей — безусловные (контактные) и условные; по качеству — слабо развитые (ассоциации, корпорации, диффузные группы) и высоко развитые (коллективы); по значимости — референтные и членства.

С группового уровня проявляются основные черты социальных систем:

- ◆ интенсивный обмен информацией, энергией, коммуникацией;
- ◆ наследственность — идентичное самовоспроизведение, редупликация, трансляция;
- ◆ изменчивость — мутации, реверсии;
- ◆ раздражимость — активность, реактивность;
- ◆ дискретность — атомарность, суверенность;
- ◆ устойчивость — диапазоны стабильности, стационарности дискретных состояний, обеспечивающие самобытность.

На базе данных свойств вводится принцип существования социальных комплексов, заключающийся в устойчивом неравновесии: за счет своей энергии социальные целеориентированные системы осуществляют работу против равновесия, извлекая выгоду, упрочаясь в зависимости от контекста.

Макроареал: типы обществ, региональные формирования. Включает страновой и региональный уровни.

Страновой уровень — исторически обусловленная национально-государственная дифференцированность человечества, выражающая его политохорологическую неоднородность. Иерархия

ценностей на страновом уровне имеет вид модифицируемой последовательности:

- ◆ национальные интересы, безопасность, целостность;
- ◆ гражданский мир, когда, говоря классическом философском слогом, «природа вещей, воля всех и закона пребывают в согласии» (Фихте);
- ◆ «доля народа, счастье его».

По обстоятельствам центрируются разные звенья одной цепи. В стадиях экспансии, обнажающих интенции глобализма, выходят имперские идеи: идея «Единого Запада», патронируемого США, идея «единого человечества» (всеединство), напутствуемого Россией.

В стадиях державостроительства, обостряющих интерес к почве, пробуждается национальная идея: у североамериканцев — «США — самая сильная, справедливая, мировая держава»; у израильтян — «евреи живут на своей богатой, свободной земле»; у бриттов — «Альбион — центр Европы, колыбель традиций». У всякой великой страны — свои мощные объединительные национальные идеи. Для России, переживающей «смутное время», период между разрушенными и невыработанными началами, подобной идеей может стать идея единой, процветающей Евразии, завещанной нам предками.

В стадиях социального обихожения привлекает идея здорового, гарантированного, благополучного бытия безотносительно к цвету флага на башне, обеспечивающего ненасильственное, рациональное, элективное воспроизводство существования на основе прогрессивного потребления, материализации откристаллизованных в общественной динамике социальных констант, гуманитарных абсолютов, жизненных инвариантов, универсалий (полнота самореализации в социальном и экзистенциальном измерениях).

Для всех случаев справедлива необходимость симбиоза идеи и интереса: дабы не посрамлять себя, никакая идея не может отделяться от интереса. В противном случае — насилие, ритуальность, эфемерность социальных действий, обреченных на крах. Социальность всегда — баланс сил, уравнивающих преобразова-

тельную экспансию и народную волю. Народ при его неприятии политики поменять нельзя. По этой причине иллюзорен введенный большевиками закон революции, согласно которому она должна заходить дальше, чем возможно. Это неверно. Любая революция, реформа, политика должна заходить только туда, куда допускает народ.

Региональный уровень — ассоциации близлежащих национально-государственных формирований, однородных по экономико-географическим, национально-культурным, общественно-политическим параметрам. Регионы — полиэтнические, полидержавные ареалы, жизненные пространства существования консолидированных в национальные государства народов — представляют симбиоз хорологических (территории, акватории) и культурных черт. Они определяются как политопы — географически репродуктивные сферы, с размещенными на них транснациональными способами производства и воспроизводства жизни. С точки зрения пространственной — регионы обладают геоморфологическим, климатическим, гидрологическим единством. С точки зрения культурной — они характеризуются индустриальной, социальной, исторической, этнической, конфессиональной, ментальной общностью. Регионы, следовательно, — ландшафтные, а не трофические (такowymi для народов оказываются практически любые области мира) зоны.

Мегаареал: планетарная социальность — мировой уровень — геосообщество в целом. Объективный крах автаркии, активная межстрановая кооперация, интернационализация хозяйства, логика общей борьбы за выживание трансформировали статус исторической реальности. Главное в том, что «мир замкнулся. Возникло единство земного шара. Появились новые возможности и новые опасности. Все существующие проблемы стали мировыми проблемами, любая ситуация — мировой ситуацией» [1].

Идея общности человечества, разумеется, не нова. В глубине столетий она вызревала в рамках универсализации натурального тока вещей, вершения истории. Реальным фундаментом этих явлений оказывается человеческая деятельность, интерпретируемая как ориентированная на социальные константы самосозидающая субстанция, которая приобретает масштабы общемировых рангов.

Но не в одном этом дело. Важно и понимание некоей экзистенциальной общности людей, которые, как говорил Плутарх, естественно рассматривают друг друга как сограждан, ибо жизнь одна, подобно тому, как мироздание одно, и каждый должен найти и занять в нем свое место.

Ощутимый толчок нормированию целостности человеческой истории, кооперированию народов придало упрочение капитализма, вовлекшего (через рынок, буржуазный способ производства, индустриализм, утилитаризм, колониализм) в цивилизацию всех, даже варваров. Однако капиталистический вариант универсализации истории невозможно считать ни разумным, ни рациональным, ибо крепится он на узаконивающем абстрактно-всеобщем, практицистски манипуляторском типе деятельности и соответствующем ему безлично-вещном отношении к действительности. С этого момента лишь натиск и сила выступают факторами консолидации человечества. Мы имеем в виду следующее.

Капиталистическая фаза общественного развития опирается в основном на два рычага социальной интеграции: покорение народов и технику. Экспансивность, конфронтация, противостояние, активная геополитика согласно принципу подчинения, принуждения слабого сильным отличает капитализм империалистической стадии. Как утверждал Рузвельт, «двадцатый век предстает перед нами как век, в котором будут решаться судьбы многих наций. Если же мы будем стремиться лишь к пустому, праздному бытию и позорному миру, если мы будем уклоняться от борьбы, в которой люди должны рисковать своей жизнью и всем, что им дорого, тогда более сильные народы обгонят нас и завоюют мировое господство» [2]. Насилие, агрессия, захват, триумф победителей и страдание побежденных — именно тот контекст, в котором человечество ощутило свою целостность.

Наряду с отмеченным — распространение индустриализма. Благодаря технико-технологическим завоеваниям «кончается мировая эпоха отдельных культур и среди страшных кризисов начинается эпоха планетарного единства» [3]. Структура и перспективы этого единства вполне предсказуемы, очевидны. Это — тупики консьюмеризма на Севере и рост нищеты, неустроеннос-

ти на Юге; аморализм, оскудение среды обитания, общая деградация биосферы.

Выводом из сказанного, говоря словами Тоффлера, может быть только то, что «не имеет значения, какой приговор выносится настоящему. Важно признание — индустриальная игра окончена» [4]. Невозвратимы времена, когда цивилизованность отождествлялась с индустриализованностью. Потребление органического тела природы не безгранично: ресурсы ее исчерпаемы, невозстановимы. Откуда следует принятие иной стратегии жизнедеятельности. Уточненный взгляд на мир крепится на признании, что взаимодействие фрагментов цивилизации не может строиться на диспропорциях, неравномерности, перекосах, несбалансированности, дестабилизирующих условия жизни и порождающих многочисленные дисфункции. Важно при этом кроме всего прочего успеть, ибо негативные «изменения осуществляются в столь высоком темпе, что нет времени реагировать на них» [5].

В наши дни вопрос конституирования планетарной человеческой общности не решается безотносительно к показателю «качества жизни», вбирающему информацию о ее гуманитарной значимости, удовлетворенности как индивидами, так и народами. Изменение аксиологических контуров сознания в данном случае определяется сдвигом ориентаций с войны на мир, с противостояния на консенсус, с эгоизма на коммунитаризм, с фрагментации и элементаризации на холизм. Поскольку современный кризис приобретает черты мегакризиса, захватывая весь мир, человечеству нужны гарантии.

Гарантии продления рода, выживания. Их поставляет новый разумный подход к наметившимся реалиям, связанный с практическим следованием нетрадиционной философии с социальным, демографическим, экологическим императивами. «Мы должны научиться спрашивать себя не о том, — подчеркивается в Манифесте Рассела—Эйнштейна, — какие шаги надо принять для достижения... победы лагеря, к которому принадлежим, ибо таких шагов больше не существует; мы должны задать себе следующий вопрос: какие шаги можно предпринять для предупреждения... борьбы, исход которой должен быть катастрофическим для всех ее участников» [6].

Если ранее проблема выживаемости осознавалась в терминах органической адаптации, вставала в плоскости наращивания преимуществ для какого-либо народа, этноса, то теперь эта проблема может быть осмыслена лишь в ракурсе универсального типа человеческой солидарности: одна планета, одна судьба, одна история. Возникает, следовательно, не имевшая прообразов в прошлом новая социокультурная общность, репрезентирующая род Ното в целом. Чтобы делать историю, люди, как минимум, должны иметь возможность жить. Понимание этого и конституирует центростремительные надклассовые, надконфессиональные усилия человечества.

Акцент единства, универсальности, консолидированности стран и народов для решения стоящих перед ними глобальных проблем, противостояния варварству индустриализма реализуется в створе новых философских идей, исходящих из примата гуманитарных ценностей. Период несинхронизированного доядерного, доглобального бытия человеческих общностей завершен. Наступила эпоха ядерно-глобального синхронизма. А это значит, что «есть предел взаимной отчужденности, недоверия и ненависти, за которым первый случайный выстрел может вызвать катастрофу. Так... было в 1914 году, но сейчас — впервые в истории — гибель грозит нам всем. Стереотипы вчерашнего дня не могут нас спасти. Национальная безопасность, национальный суверенитет — прекрасные вещи, так же как любовь к Родине, к своему народу. Но сегодня нужно что-то еще. Нужно пойти на риск доверия к людям, говорящим и думающим не по-вашему. Нужен дух диалога, нужна культура несогласия, споры без ненависти. Иначе невозможен нравственный, а за ним и политический переход на глобальную точку зрения. Солидарность человечества выше всех частных принципов» [7].

СОЦИОГЕНЕЗ

«Общность» — контрапункт «роевой» общежительности, откуда все «человеческое» проистекает, куда все возвращается. Поэтому утверждая, что человеческий мир — мир сознательных групповых взаимодействий, складывающихся посредством функцио-

нальных дифференцировок в стихии коллективного деятельностного обмена, в контексте общения, естественно-воспроизводственных связей, мы переходим к разговору о человеческих общностях, конституируемых в своих дробных ветвлениях порядком обмена деятельностью, регламентом взаимообработки людьми друг друга.

Человеческие общности. «Человеческая общность» — предельная таксономическая категория, выражающая идею коллективности жизнеобеспечения на основе рационально оптимизирующего, адаптирующего солидарного разделения и распределения кооперативных ролей в условиях группового взаимодействия. Для человеческой общности важен тип интерактивных связей, материально (технические акты) или идеально (символические акты) определяющих способ организации совместной жизни в некотором органическом или неорганическом целом. Органическая целостность есть ассоциативная форма целостности, получаемая через неформально-однородный порядок членства на базе сущностного единства, тождественности его составляющих, скрепленных вполне захватывающими их узами сопричастия, вовлечения. Таковы порождаемые чувством союзничества родовые, этнические, гражданские, полисные, орденские, кастовые социальные единицы, интегрирующие адептов отчетливым сознанием кровной, ценностной, поведенческой близости, братство-сходности, сродственности. Неорганическая целостность представляет конгломеративное скопление индивидов, жизнедействующих как атомарные особи через формальный регламент связи, механически сочетательное присутствие. Каждая обособленная единица, не проявляя солидарности к себе подобным, реализует автономное существование. Для этого случая подходящим предметно объединительным систематическим понятием выступает «смесь».

Качество органичности-неорганичности вариантно, переходно. Представляется сугубо ошибочной модель Макаревича—Тенниса, вводящая жесткую дихотомию органической общности в виде социальной группы, объединенной целью (*Gemeinschaft*), — неорганической общности в виде социальной группы, образованной договорным началом (*Gesellschaft*). В качестве первого традиционно называется семья, в качестве второго — коммерческое

общество. Наш контраргумент — очевидная эмпирическая констатация обратного. И обычно приводимая в качестве *Gemeinschaft* семья может быть неорганичной — вполне формальный порядок межсубъектных связей (в особенности в ситуации законодательного запрета на разводы) при браке по расчету. И бывшее оскомину *Gesellschaft* может быть органичным — российские коммерческо-торговые товарищества, артели, оформлявшиеся складыванием не капиталов, а персон.

В качестве системы отсчета обще-общинной естественно-совместной жизни, где сказывается зависимость «всех от всех», прием антропологический, правда, недоуточненный, но социально относительно очерченный институт — *первобытное стадо*.

Эпоха первобытного стада охватывает по временным меркам колоссальный фрагмент истории, начиная с австралопитеков и кончая неандертальцами. Строгое квалифицирующее суждение о социальной динамике в этот период ввиду отсутствия конкретных данных навряд ли возможно. Главное содержание, основная направленность этого интервала, как можно предположить, — «усиление тенденции к половым связям за пределами своего стада и затем ее конституционализация, полное исключение браков между особями, принадлежавшими к разным поколениям, укрепление длительных и постоянных контактов между матерью и всеми ее детьми, а также переход биологических связей между ними в сферу осознания родства» [8]. Исходя из этого, правомерно выделить три этапа эволюции социальности в первобытном стаде.

Австралопитеки. Предковая форма человека, представители которой, не владея речью, не имея развитой ментальности, будучи способными к изготовлению примитивных каменных и костяных орудий, практикуя собирательство, элементарные виды охоты, фундируют социальность преимущественным избеганием «половых связей между представителями разных поколений и подвижности мужской части... стада при относительной стабильности женской».

Архантропы (питекантропы, синантропы). Древнейшие люди, по физиологической конституции очень близкие антропоидам, владеют диалогической речью, зачатками понятийной мысли,

ведут загонную охоту крупных животных, дифференцируют социальные роли по естественным возможностям (престарелые, немощные постоянно поддерживают огонь), обладают представлением о кровном родстве по материнской линии, организующем социальность.

Неаидерталъцы. Ископаемые люди, приближенные к современным, имеют зачатки родовой организации, выражающейся в конституционализации половых связей мужских особей за пределами коллектива, что в конечном итоге обуславливает переход социальных отношений в родовую форму [8].

Последняя фаза эволюции первобытного стада, интенсифицируя прогрессивное усложнение, упорядочение внутригрупповых связей, дает начало оформлению кровнородственных общностей.

Догосударственность. Кровнородственные общности. Состоят из популяционных групп, компактно расселенных, объединенных кровным родством, различающихся величиной, теснотой родственных отношений. Богатство фактуры, дефицит идей, связанных с ее концептуализацией, непроясненность многих мест, обеспечивающих добротную периодизацию, не позволяет останавливаться на вопросе сколько-нибудь подробно. Зафиксируем лишь кажущееся несомненным.

Структурными единицами послестадной (общинной) формы социальности выступают следующие.

Родовая община. Начнем с лишенных претензий на строгость и полноту констатирующих суждений. Родовая община, род есть первичный способ связи людей при бессобственнической кровнородственной кооперации жизни на базе сознания родства. Складывается в верхнем палеолите. Пружиной социальных отношений при родовом строе оказываются: а) исключение браков между представителями разных поколений; б) консолидация детей вокруг матери; в) табуация внутригрупповых браков. Прямыми следствиям (а) и (б) явилась естественная функциональная и ролевая стратификация и иерархизация популяционных групп, локальная ассоциация индивидов, ускорившая дифференциацию межсубъектных связей в деятельностном обмене. Результатом (в) выступила экзогамия, через аутбридинг способствовавшая взаимодействию родов, а значит, сращению их во

фратрии (филы) и племена. В своей эволюции общинно-родовая стадия проходит две фазы: фазу ранней и развитой общины. Жизнеобеспечение в первой (верхний палеолит, мезолит) протекает посредством присваивающего хозяйства (собирательство, охота, рыболовство) за счет прямого потребления вещества природы. Во второй (неолит, бронза) складываются зачатки производительного хозяйства в виде земледелия и скотоводства. Род в развитой общине представлен как в матриархальной, так и в патриархальной форме.

Материнский род, фиксирующий отношения между кровниками в качестве жизнепроизводительной ячейки предполагал функционирование рода в целом. Отцовский род с характерной для него патрилинейностью в качестве основной воспроизводительной ячейки жизни предполагал патриархальную семью.

Семья. Естественная общность на базе непосредственного родства, оттеняемого моментом неотъединимости, органической присущности друг другу. Близость, нежность, доверие, послушание, повиновение — первостатейные скрепы семьи. Как сказал бы Гегель, форма сознательного усмотрения здесь отсутствует; присутствует инстинктивная часть природы, идущая от побуждения и чувства, проявления дополнительности полов в межсубъектных связях (общение, продление рода, забота о потомстве, потребности первичной социализации). В динамике семьи как малой группы прослеживаются такие стадии, как кровнородственная семья (строится на табуации браков между представителями разных поколений), групповая семья (крепится на табуации инцеста, имеет эндогамную и экзогамную вариации), парная семья (предполагает моногамию, развивается с патриархата). Хотя производственный и кровнородственный процессы в родовом обществе не совпадали (в пользу иного нет данных), окончательно они разделились в относительно позднюю промышленно-капиталистическую эпоху, когда семья из сельскохозяйственной вступила в стадию индустриально-урбанистической нуклеарной семьи, дрейфующей от «дома» (фамильный работный патриархальный дом с чадами и домочадцами) к «очагу» (родители-супруги с детьми).

Под влиянием патрилинейности род постепенно распадается на стратифицированные группы — малые семьи, которые, буду-

чи несамодостаточными в воспроизводственном отношении, под давлением экзогамии объединяются в соседские общины.

Соседская (территориальная) община. Результат консолидации близкорасположенных патриархальных семей (домохозяйств) разных родов, на данной территории ведущих воспроизводственную деятельность. Стадия соседской общины приносит новые модуляции в течение социогенеза. Ввиду экзогамности рода его полноценное существование предполагает необходимость брачных связей, как минимум, между двумя родовыми группами. Последние ассоциируются в племя, подчеркивающее признак единокровности человеческой общности: соплеменники единятся общими предками, территорией проживания, языком, самосознанием, самоназванием. Говоря современным языком, все это имеет этническую окраску: человеческая общность, скрепленная узами кровного родства, автономией коллективных ценностей, судьбы, традиции, в данном географическом ареале — есть этнос.

Соседская община сдвигает акценты с этничности на социальность. Безотносительно к стадияльно-типологическим разновидностям общины она передает начало социальной структурированности групповой жизни. Родовая община — универсальный институт коллективности — носитель всей совокупности социальных функций. Соседская община жизнедействует как агрегация семейных (фамильных) хозяйств. В своем институциональном измерении она, во-первых, не синкретична — часть общинных функций приняла на себя семья; во-вторых, объединяя в основном соплеменников, она лишена собственно этнической выраженности родоплеменной организации; ее основное воспроизводственное назначение реализуется помимо родоплеменной привязки. Осью группового взаимодействия становится непосредственно производство, логика его налаживания, поддержания. Со стадии соседской (территориальной) общины намечается дивергенция этнической и воспроизводственной определенности родоплеменной социальности.

Родоплеменной строй, как правило, представлял единство кровнородственной и антропогеоценотической составляющей: хозяйственный коллектив в сочетании с осваиваемой им территорией, суммой оказываемых на нее воздействий с позиций этни-

ческой составляющей в принципе гомогенен. География, хозяйство, кровь тут нераздельны, взаимополагаемы. Соседская (территориальная) община данное единство разрушает — хозяйственный коллектив с суммой производительных воздействий на среду обитания свое этническое представительство постепенно утрачивает. Центр тяжести перемещается в сторону оптимальности, эффективности хозяйствования; хозяйствовать означает теперь не поддерживать племенные приемы переработки фрагментов природы (консервация традиционных технологий), а усиливать господство над географической средой. Указанное, катализируя техногенез, дает толчок а) переходу от примитивных форм природопотребления к развитым; б) смешению племен, замене кровнородственных сцепок территориальными.

Переход к развитому земледелию, стойловому содержанию скота, отгонному скотоводству сопровождался прогрессивным усложнением производства, стабилизацией получения пищи, созданием продовольственных запасов. Этот процесс означал освобождение хозяйственного коллектива от непосредственной повседневной зависимости от эксплуатируемой территории: производители обрели возможность изменять микросреду в нужном направлении, а не подчиняться ей [8].

Значение перехода от потребляющего к производящему хозяйству в конце мезолита и в неолите огромно: резко повышая качество жизни, антропогеоценозы второй ступени разрушают заскорузлые рамки родоплеменных воспроизводственных контуров, инициируют перемешивание племен, поднимают производство, создают достаточный прибавочный продукт, в результате чего осуществляется имущественное расслоение, усложняется социальная структура, стратифицируется и иерархиизируется население, подготавливая и приближая стадию государственности.

Резюмируя, уточним: с позиций социальности государственное сельскообщинное состояние проходит фазы:

1) ранняя община: по характеру жизнеобеспечения — присваивающее хозяйство; по хронологии — верхний палеолит, мезолит;

2) развитая община: по характеру жизнеобеспечения — начало производящего хозяйства; по хронологии — неолит, бронза.

Социальность как атрибуция человека свойственна ему изначально. Однако с фазы (2), рубежа неолита социальность меняется качественно.

Что есть социальность в принципе? Говоря односложно, — естественная стихия общения, межсубъектного взаимодействия, деятельностного обмена, где неуклонно как простое производное кооперативности кристаллизуется положительное общежительного. Его атмосфера возвращает цивилиность — способность коллективного авто- и эктопреобразования. Первое предопределяет развитие духовных и практически-духовных, второе — практических форм культуры. Сама же культура в виде развернутого органического следствия социальности проявляет себя в качестве четырехтактного механизма порождения, умножения, закрепления и передачи групповых ценностей, понимаемых широко — как непреходящие плоды, завоевания человечности. Чем лучше данный механизм выверен, отлажен, тем более высоко состояние общественной цивилиности. (Отсюда, между прочим, явствует: идея примата базиса нацеливает на концептуализацию лишь непорядка в цивилиной истории.)

Из сказанного удержим во внимании, что существо социальности — коллективный автокаталитический эффект окультуривания: под воздействием практических форм деятельности преобразуется среда обитания, под воздействием духовных и практически-духовных форм деятельности преобразуется гуманитарная сфера — идет самовозвышение, прогрессивный ценностный рост. Главное — перманентное возделывание как неперменный итог действия в коллективной организации.

С рубежа неолита фазы развитой общины в характере последней намечается глубокий внутренний сдвиг.

Обретение относительной независимости от природы при переходе к производящей экономике резко усилило собственно цивилизаторские потенции человека. «Жить» с неолита совпадает с «культивировать, производить». Логика окультуривания производящего хозяйствования (антропогеоценозы второй ступени), уменьшая вмешательство естественного отбора, стихийных сил природы в историческую судьбу человеческих коллек-

тивов и увеличивая их вторично-природное (культурное) начало, заметно усложняет социальную компоненту жизни. На месте малочисленных кровнородственных первобытных групп возникают этнически перемешанные (при соседской, территориальной общине), иерархизированные, крупные социальные общности. Их внутреннее организационное строение более не зависит от средовых факторов.

Автономизация архитектоники социальных коллективов, их численности от давлений природы, переработка племенного, общинно-родового вещества в общинно-производительное объективирует явление социального института как надындивидуального способа кооперации общественных (родовых) индивидов. Этим все сказано.

Значение неолитической революции не сводится к сдвигу от потребляющего к производящему хозяйству. Значение ее гораздо более глубоко, объемно. Оно в зачатии социально-институционального.

«Малая» и «большая» социальность в синкретическом первобытно-общезительном обособились, отчленились. «Малая» социальность аккумулировала опыт персональной коммуникации в естественном повседневном бытии. «Большая» социальность воплотила опыт нормосообразного (благочинного) поведения индивида-части, обретающего устойчивость через осознание принадлежности к фундаментальному общественному общему, «на людях». «Малая» социальность сосредоточила персонально-волевые, центробежные, тогда как «большая» социальность — имперсонально-сознательные, центростремительные импульсы и реакции. «Малая» социальность стала эгоистической индивидоцентричной логикой персонального участия, действия; «большая» социальность — коллективистической логикой вовлечения-соучастия, взаимодействия.

Цивильное разделение этих двух логик на рубеже неолита на фоне набирающей силу производящей экономики, перемешивания племен, имущественного расслоения, усложнения символическо-магических модусов духовности, перерастания примитивно-охотничьего колдовства в изоощренную земледельческо-скотоводческую

культуемость, замены локальной групповой табуации универсальной регуляцией общественных связей через обычай, традицию, предание, составило канву превращения догосударственного состояния социальности в предгосударственное.

Предгосударственность. Вызревание общественного из общинного и государственного из общественного с самого начала отличалось вариантностью, что исключает схему ортогенетичности социальной эволюции, предопределенности ее моментов, величин, стадий. В динамике социальности сугубо опытным образом обнаруживаются ярчайшие примеры тупикового, дегенеративного, локально значимого (местечкового) развития. Все это лишает какой-то весомости концепцию престабилированности историко-государственного процесса. Не имея возможности идти по проторенному (кем?) пути, посредством проб и ошибок, на ощупь, с издержками, — таким способом человечество мостило себе дорогу в цивилизацию. Закономерное в мощении — выявляемое задним числом воспроизводимое непреходящее; случайное в нем — однократное контекстуально-деятельностное (роль условий, характерологические личностные параметры). Инварианты предгосударственного городского граждански-политического уклада оформлялись двояко: на базе полисной — правообразующей и азиатской — волеобразующей модификаций социальности.

Объяснимся тщательнее. Ретардируя изложение, напомним, мы фиксировали следующие состояния социальности:

I. Архаичное первобытное стадо.

1. Австралопитеки.
2. Питекантропы.
3. Неандертальцы.

II. Догосударственность.

1. Ранняя родовая община потребителей.
2. Развитая родовая община производителей.

Мы специально подчеркивали, что на стадии (2) фазы (II) родоплеменная община прогрессивно трансформировалась в соседскую (территориальную) общину, в которой акцент с соци-

ально-родовых связей переносится на связи социально-хозяйственные (антропогеоценозы второй ступени). Теперь, непосредственно интересуясь цивилизационной судьбой соседской (территориальной) общины, мы вынуждены констатировать наметившуюся внутри нее весьма примечательную дивергенцию. Неуклонно, медленно, но верно, соседская (территориальная) община расслаивается на восточную (индийскую) и западную (античную). Данный тезис, конечно, надлежит принимать *cum grano salis*. Речь идет о нюансах, преимущественных тенденциях, своеобразных деталях, имеющих вид признаков *couleur locale*. Впрочем, с позиций учета цивилизационных магистралей человечества, нюансах, надо сказать, капитальных.

Поначалу, кажется, в единой общине проступают различия. На Востоке община держится коллективным трудом, избыточными групповыми отработками (обязательность трудоустройства общинников в совместном налаживании оросительных, ирригационных систем, в строительных и других видах работ), повинностями, съедающими львиную долю трудополезного времени. На Западе параллельно этому идет парцелляция — общинники, как правило, становятся индивидуальными собственниками земли; общинные наделы обособливаются от частных в резервно-коллективных фондах. Совместный труд в восточной общине влечет консервацию патриархально-косных устоев, примитивной коллективности как среды, этот труд обеспечивающей. Восточные общинники закабаляются правящей верхушкой, отстраненной от производителей функционально и пространственно. Разрыв властно-должностного и производительного в восточной общине сопровождался не чем иным, как централизацией и сакрализацией. «Шиболетом» восточного обеспечения, следовательно, оказывался патриархальный коллективизм и гражданская несамодостаточность растворенного в общине кабального лица наряду с технологически фундирующим их властным деспотизмом.

Индивидуализированный труд в парцелльной западной общине открывает простор частнособственническим формам хозяйствования. Относительная персональная свобода общинников (следствие несвязанности их с общиной всеподавляющими и всепогло-

щающими групповыми обязанностями) активно сопротивляется сакрализации должностного начала. Заглавной виньеткой западной общины выступает, таким образом, производительный индивидуализм и гражданский самодостаточный автономизм наряду с технологически оправдывающей их социальной терпимостью.

Выводы из сказанного, по-нашему мнению, могут быть радикальными.

Родовая община стадий (1) и (2), если не убояться аналогий натуралистических, суть однослойная бластула. В конце стадии (2) из бластулы обозначается переход в фазу двухслойной гастрюлы. С цивилизационной точки зрения сие означает самую раннюю, буквально зародышевую дифференцировку социальных ареалов. Говоря строго, геостратегический цивилизационный разлом социокультурной ойкумены на восточную и западную фракции закладывается здесь.

Отслеживая векторы дальнейшей эволюции социальности от этого примечательного развилочного состояния, подметим только следующее.

И в восточной, и в западной общине под влиянием целого блока хорошо понятных причин возникает рабство, которое, однако, в силу социокультурной полярности восточной и западной жизнеобеспечивающей реальности отмечено родимыми пятнами свособразия.

На Востоке:

- ◆ рабство прогрессирует вглубь — пышным цветом цветет долговое рабство; социальный статус общинников неустойчив, конвертируем;
- ◆ набирает силу ростовщический капитал — свободные средства мертвым грузом оседают в сокровищницах;
- ◆ прививаются крупные хозяйственные формы, организационно некомпактные, неустойчивые;
- ◆ гиперразвиты коллективизм, консерватизм, традиционность;
- ◆ разделение города и деревни идет медленно — власть, отстраненно-удаленная от производящих центров, заинтересована в их статизации.

На Западе:

- ◆ рабство прогрессирует вширь — законы Солона вводят запрет на долговое рабство: социальный статус свободных соплеменников, коих нельзя поработить, устойчив, неконвертируем;
- ◆ ростовщический капитал слаб, свободные средства вкладываются в товарное производство;
- ◆ прививаются малые хозяйственные формы, организационно компактные, устойчивые;
- ◆ достаточно развиты индивидуализм, прогрессизм, инновационность;
- ◆ разделение города и деревни идет быстро — власть, территориально с производящими центрами совпадающая, заинтересована в их динамизации.

Ввиду изложенного рискнем утверждать, что отнюдь не на то указывал Вебер, реконструируя основы западной товарной рыночности. Цивилизационный остов ее — не новоевропейский пуританизм, а парцеллярный индивидуализм времен античной гражданской общинности.

Восстановим нужное в стадиях кристаллизации государственности из первобытного состояния, содержащих хотя и приближительные, но вполне достоверные характеристики процесса, более основательная детализация которого требует и более сложного и специализированного анализа.

I. Архаичное первобытное стадо.

1. Австралопитеки.
2. Питекантропы.
3. Неандертальцы.

II. Догосударственность.

1. Родовая община.
2. Соседская (территориальная) община.

III. Предгосударственность.

1. Восточная (индийская) община.
2. Западная (античная) община.

Невзирая на глубокие различия организации социальности на Востоке и Западе, в обеих частях света просматриваются весьма схожие типологические явления, позволяющие выделять некие сквозные черты и правила налаживания жизни в данном рубежно-осевом пространственно-временном цивилизационном локале.

1. Родовые поселения объединяются в населенные пункты для кооперирования особей в трудоемком воспроизводственном жизнеобеспечении. В силу блока объективных причин на Востоке утвердилось масштабное ирригационное хозяйство с деспотическими механизмами обмена деятельностью (труд через массовое насилие) — примитивно-патриархальное должническое рабство (в первую очередь соплеменников). На Западе укоренились миниатюрные хозяйственно-земледельческие формы, индуцировавшие персонально-собственнический гражданско-демократический тип общественного устройства. На Востоке отмечается стойкость общинности; на Западе — быстрота ее разложения. Восточное рабство прогрессирует вглубь — деспотия в хозяйствовании трансформируется в наследственное диктаторство в правлении. Западное рабство прогрессирует вширь: полисная форма социальности — во многом плод колонизации пространств Малой Азии, Ионии, южной Италии, островов бассейна Эгейского моря вследствие расселения обезземеливаемых греческих общинников. При всем несходстве общинных отношений на Востоке и Западе проглядывает сходное, заключающееся в непреходящей роли городского начала, набирающей силу урбанизации. И на Востоке (в том же Двуречье, несмотря на слабость городской культуры), и на Западе город выполняет функции фабрики по переработке вульгарного родового, племенного, сельско-землевладельческого вещества. Город — плавильный котел, через жизнеобеспечивающую кооперацию перемалывающий общинное — в общественное, родовое (племенное) — в народное. В истоках подобного перемалывания — классически проявленный в античности синойкизм — последовательное слияние мелких близлежащих общин в относительно крупные поселенческие (городские) массивы.

2. Логика оптимизации и повышения эффективности управленческой деятельности влечет функциональное, частично ролевое обособление группы лиц, которым по должности вменяется в обязанность администрирование. Исторически наложенная на процесс имущественной дифференциации общины, эта логика обусловила концентрацию дела руководства социумом в руках родовой знати. На Востоке объективная и осознаваемая потребность улучшения эксплуатации местных ирригационных систем, развития искусственного орошения, активизации обмена товарных потоков (в Вавилоне с юга на север гнали скот, а с севера на юг — зерно) предопределила централизацию власти на базе закрытости, элитарности, кастовости. На Западе ввиду отсутствия необходимости (и возможности) масштабных царских и храмовых хозяйств, динамичного разложения общинных связей, позиции родовой аристократии были серьезно подорваны. Она не успела установить монополию на управленческую деятельность. Узурпации администрирования басилеями препятствовали: а) неразвитость долгового рабства; б) борьба демоса с олигархами и тиранами, венчавшаяся демократической реформацией; в) миниатюрность хозяйственных форм, исключавшая масштабное рабство; г) экспорт излишка общинников через колонизацию. На Западе устанавливается массово-демократический тип правления. Однако опять же независимо от режима власти на Западе и Востоке, важно зафиксировать саму автономизацию бюрократической иерархии. Управленчески-административная деятельность в синкретизме общественных трудоусилий суверенизируется; коргорта связанных с обслуживанием ее лиц в синкретизме социальной занятости изолируется.

3. Необходимость избегать усобиц при разделении, передаче власти, формировать признанные, легитимные социально-универсальные реакции на отношения собственности, заклада, кабалы, на трансформацию статуса лица; видоизменение форм владения, пользования, распоряжения диктует кодификацию норм, выработку гражданского правосознания, регуляризирующих межсубъектные взаимодействия в обществе, упорядочивающих характер обмена деятельностью. На Востоке и Западе возникают первые

своды законов, конституции, судебники, кодексы. Происходит процесс становления цивилизации как правовое обуздание свободы воли, привнесение ордократичности в самопроявления. Без общезначимых (правовых) рычагов влияния, поддержки, санкционирования, денонсирования, стимулирования гарантийная жизнь, выживание в обществе невозможны. Отсюда дилемма: перед лицом полномочных (нередко несправедливых) инстанций либо легитимно заявлять позицию, отстаивать, проводить линию, либо впадать в архаический бунт, обрекать себя на асоциальные, вполне brutальные действия. При вдумчивом отношении дилемма имеет вид альтернативы в корне мнимой. В силу политичности человека негражданское поведение для него запредельно. Гражданственность же выражается кодексами, институтами, которые невозможно намеренно не принимать, их возможно лишь совершенствовать. Нарушение нормосообразности общезжития влечет кару в виде соответственных репрессивных акций. Удел гражданина поэтому — почитать заведенный порядок вещей до его изменения. Раритетом правоотношения к гражданской жизни было и остается поведение Сократа, собственноручно приведшего смертный приговор в исполнение. Об обязанностях гражданина перед обществом Сократ говорит так: «Надо либо его переубедить, либо исполнить то, что оно велит, а если оно к чему приговорит, то нужно терпеть невозмутимо, будут ли то побои или оковы, пошлет ли оно на войну, на раны и смерть; все это нужно выполнять, ибо в этом заключена справедливость. Нельзя отступать, уклоняться или бросать свое место в строю. И на войне, и на суде, и повсюду надо исполнять то, что велит... Отечество, или же стараться переубедить его и объяснить, в чем состоит справедливость. Учинять же насилие над матерью или над отцом, а тем паче над Отечеством, — нечестиво».

Подытоживая, скажем, что генетически на предгосударственной фазе становление государственности предуготовлялось: а) естественным закреплением пространственных локусов за родоплеменными общностями, переплавляемыми в процессе урбанизации в общество, народ; б) появлением легитимных, правоорганизующих властных институтов, понуждающих преобразование общинной ассоциации гражданского вещества в государственную.

Государственность. Суммируя вышеизложенное, акцентируем: независимо от цивилизационных различий восточного и западного сегментов человечества (преобладание посадных культур над посевными наложило кардинальный отпечаток на способ воспроизводственного жизнеобеспечения, что проявилось в консервации либо в темповой трансформации исходно общинной ассоциации; в закабалении безземельных соплеменников либо в преодолении безземельности через развитие военно-земледельческих поселений — клерухий — на покоряемых территориях), социальная динамика обеих частей света отмечена сходными тенденциями. Преобладающими из них в аспекте государствообразования являются:

- ◆ Консолидация жизненного пространства. И Восток, и Запад в архаичную пору социальности знали лишь систему разрозненных земледельческих общин, хозяйственно, коммуникационно не связанных. Изначальная автаркия исключала возможность их взаимовыгодной (не говоря — интенсивной) кооперации. Между тем процессы имущественной дифференциации, логика расширения жизнеобеспечивающего воспроизводства, беря свое, требовали налаживания межобщинных связей. Под эгидой управленческой олигархии объединение общин происходило на базе интеграции усилий производителей для совместной борьбы со стихиями, выполнения трудоемких работ (например, строительство, вырубка джунглей, прокладка каналов), организации обороны, ведения войн и т. п. Главное здесь — централизация общинных земель, подпадающих под юрисдикцию целого. На Востоке локализм общинной культуры преодолевался рычагом деспотизма — сугубая кратократия на больших сельских пространствах. На Западе изоляционизму общин клали предел симполития и синойкизм, обеспечивавшие слияние общинных единиц в полисы — рабовладельческая демократия на малых городских пространствах торгово-ремесленных центров и клерухий. Важно представлять, что в истоках государство имеет некое полномочное очерчивание жизненного коммуникационно прозрачного пространства (территория, акватории), составляющего предмет его (государства) исключительной собственности.

- ◆ Формирование институтов в лице права, бюрократии, аппарата, инстанций. Отсутствие учреждений — законоустановленного истэблишмента, штатного строя — размывает контуры гарантийной жизни. Взять лишь налоговую политику, ответственную за пополнение казны, производство общесоциальных накоплений. Как показывает Геродот, при Кире, а затем Камбисе в Персии «определенной подати не существовало вовсе... подданные приносили подарки». За эвфемизмом «подарки» — произвол поборов чиновного люда, должностных лиц, разбалансирующих порядок социальности. Деорганизация администрирования предопределила крах персидской державы. Восстановление и укрепление государства Ахеменидов связывается с именем Дария I, начавшего с нормосообразования институтов. Идентичные акции были проведены в Риме и завершились принятием законов XII таблиц, с тем лишь различием, что объектом упорядочения выступала не налоговая, а судебная политика (а точнее — ее отсутствие, имея в виду засилье произвола в судах). Не бывает, не может быть государства без машинерии нормосообразованных институтов — правоконституированных инстанций регулирования межсубъектных связей.
- ◆ Упрочение территориальных социокультурных общностей с характерным языком, самоназванием. Смещение племен, замена кровнородственных связей территориальными достигается активизацией плавильного котла городской культуры, развитием коммуникационных сетей, прогрессом внутреннего обмена, рынка, естественной для всех этих объединяющих тенденций интенсивной аккультурацией. На разрезе глаз, этноисключительности государства не образуешь. Государству важен не этнос, а оседлый народ, размещающийся на исторически данном ему участке суши. На Востоке, как отмечалось, городская культура слаба. Ввиду концентрации производственных ресурсов в сельской общине, дистанцированный от трудового процесса город становится представительской резиденцией власти. Власть и производство расчленяются территориально, поселенчески, функционально. На Западе ус-

ловия полиса объективировали социально проникающие, динамичные формы массивного плавильного котла, где на открытом и малом оперативном участке идет контакт, смешение языков, этносов, верований, обрядов, регламентируемых одним — правилом общения. Этнообособленное, родоплеменное имеют для полиса вполне косвенное значение и не способны препятствовать делу жизненнозначимого взаимодействия. Для полиса принципиален регламент соучастия, соприкосновения, удерживающих в фокусе лишь основной сюжет упорядоченного общения и безразличных ко всему, с ним не связанному. Власть и воспроизводство жизни здесь слиты территориально, поселенчески, функционально. На Востоке кристаллизация народного общества из родоплеменных общностей тормозится территориальной раздробленностью, социальной разобщенностью общинно-производительных единиц; скрепляющим обручем рассеянного оседлого населения оказывается механизм жестких политических технологий — диктатура центральной власти (борьба с сепаратизмом номов в Египте, местных центров (Сиппар, Ниппур) в Вавилоне и т. п.). На Западе народное общество складывалось неоднородно — демократически и авторитарно в зависимости от обстоятельств. Оба способа претворились в эллинистическом Риме, обмирщившем как цезаризм, так и парламентаризм, давшем истории образцы как деспотии, так и народоправия.

Подобно полису, вырабатывающему регламентный тип поселенческой культуры, государство вырабатывает, укореняет регламентный тип цивилизованной народной культуры.

Государство есть державный народ на исторически данном жизненном пространстве, обихоживаемом машиной институциональной суверенной власти.

Литература

1. *Jaspers K.* Vom ursprung und ziel des Geschichte. — Zurich, 1949. — S. 163.
2. *Roosevelt Th.* The Strenuous Life. — L., 1903. — P. 20.

3. *Sedlmayr H.* Verlast der Milte. — Salzburg, 1948. — S.235.
4. *Toffler A.* Die Zukunftchance. — Munchen, 1980. — S. 133.
5. *Naisbitt G.* Megatrends. — N.Y., 1982. — P.18.
6. Дружба народов. — 1988. — № 6. — С. 185.
7. Век XX и мир. — 1987. — № 5. — С. 12-13.
8. *Алексеев В. П.* Становление человечества. — М., 1984. — С. 285—286, 380.

Глава 2. СОЦИАЛЬНОЕ БЫТИЕ: ГУМАНИТАРНАЯ ПАРАДИГМА

Тематизацию способов философской рефлексии категории «общество» начнем с оценки некогда популярного в нашей литературе подхода, понимавшего социальность в терминах деривата способа производства — общественно-экономической формации. Будучи абстрагирован от западноевропейской реальности, формационный подход с позиций как исторической фактологии, так и концептуального содержания во многом несовершенен. В ракурсе «вширь» он плохо ложится на ситуацию скандинавской, славянской, сибирской культур, равно как не затрагивает вершения истории в ближне- и дальневосточном, среднеазиатском и некоторых других регионах. В ракурсе «вглубь» он отвлекается от концептуализации характерных проявлений общественных отношений — таких, как статус властного фактора в человеческой жизни, роль торговли, рынка в становлении вторичных и третичных формационных признаков, природа «третьего мира» и т. д. Иными словами, ограниченный эмпирически и теоретико-модельно, он не является всеохватывающе-всеобъемлющим.

Данная констатация тем не менее не подрывает эпистемологическое реноме рассматриваемой конструкции. Следует иметь в виду, что универсальных в некоем доскональном смысле систем в науке попросту не бывает; кроме того, как теперь ясно, идеализированность и фальсифицируемость не однозначно негативные свойства теории — как таковые они включаются в сбалансированное представление научности. Таким образом, фор-

мационная схема предстает конструкцией добропорядочной: теоретически воссоздавая определенные слои действительности, она удовлетворяет самым придирчивым требованиям науки, выгодно отличается от псевдонаучных, мистических, субъективистских и некоторых других толкований исторического процесса. Это одна сторона дела.

Другая заключается в том, что в логике и методологии познавательной деятельности принято именовать «внутренним совершенством» научно-теоретических построений.

Взращенный в лоне европейской культуры, формационный подход имеет солидную ретроспективу. Семантические корни формационных представлений образуют обширные пласты и элементы предшествующих идеально-типических построений:

- ◆ противостоящая провиденциализму светская философия истории (Боден, Бэкон, Гоббс);
- ◆ идея циклов и ритмов (инвариантов) в историческом движении человечества (Вико);
- ◆ понятие возможности общих законов истории (Гердер);
- ◆ принципы телеологического описания — модель внеисторической истории: теистический вариант (Августин), рационалистический вариант (Гегель);
- ◆ опирающаяся на категории единства истории, законосообразности событий, естественной необходимости, идея исторического прогресса (Кондорсе);
- ◆ культура спекулятивного теоретизирования — схематизация всемирно-исторического развития как способ подгонки эмпирической конкретики под абстрактные модели.

Наряду с сильными, формационная конструкция наследует и воспроизводит и слабые стороны своих первоисточников:

1. Формационный подход дегуманистичен. Задуманный в пику субъективистским теоретизациям человеческой жизнедеятельности, формационный подход оформлялся на волне сциентизации исторического познания. Цель привнести науку в историю обслуживала пятичленная модель исторического процесса, кре-

пящаяся на выделении общесоциологических критериев повторяемости.

Идея внедрения в безбрежный массив переменных неких вариантов (абстракций «способа производства», «производительных сил», «производственных отношений» и других понятий) сама по себе перспективна и с позиций генерации добропорядочных теоретизаций — единственно возможна. Однако как таковая, единственно она не позволяет задать адекватную канву поиска. Бесконтрольное и монопольное использование макросоциологических понятий (каковыми выступают базовые концепты формационного подхода) делает формационную схему фундаментом не конкретно-исторических, а отрешенных социально-экономических описаний. Если принять во внимание также, что исходно данный подход упрочался в культуре в противовес расчеловечивающим историю провиденциалистским и объективно-идеалистическим спекуляциям, становится ясно, что капитальная интенция дать принципы концептуализации исторических деяний исторически самоутверждающегося человечества оказалась им не реализованной. Формационный подход оперирует гуманитарно пустыми генерализациями («строй», «собственность», «трудовой ресурс»), обделенными реально человеческим пафосом. Насколько подобное духовное основание способно фундировать историю, изучающую прошлое человечества во всей его объемности и многообразии?

2. Формационный подход схематичен. Проецируемая на все и всякие типы социумов пятичленная модель исторического процесса проявляет то, что теоретики Франкфуртской школы имевали репрессивностью. Репрессивностью неполной, незавершенной теории, претендующей на далекоидущие экстраполяции, охват событий *in toto*. Суть в том, что, конечно же, не все и не любые формы человеческого общежития соответствуют признакам, вводимым и вытекающим из природы формационных представлений: а) имеют место случаи нетипические, никак не укладывающиеся в пятичленку — «азиатский способ производства», «античная формация»; б) есть масса примеров отсутствия обязательности постадийного прохождения народами именно пяти фаз

мировой истории — стабильность традиционных обществ (вопреки формационному престабилизированному динамизму), ориенталистских структур и т. д.

3. Формационный подход не отвечает эпистемологически значимому критерию гомогенности. Постулат о примате экономического базиса над надстройкой не проводится в теории последовательно, монистично (идеи «слабого» звена — В. И. Ленин, победы социализма в отдельно взятой стране — И. В. Сталин и др.). «Досадными», однако не рядовыми девиациями общих мест теории выступают: а) соответствующие концептуальные изъятия для дихотомии «базис — надстройка» в случае переходного периода; б) ничем не оправданная, искусственная пролиферация понятий, характеризующих, казалось бы, одно и то же. Такова пара «античная формация» и «рабовладельческий способ производства». Поскольку производительным базисом античности выступал труд не рабов, а свободных крестьян и ремесленников, ситуация античности прямо «выпадала» из ячеек формационных представлений.

4. Формационный подход эсхатологичен. Любая ступень общественной истории лишена самодостаточности: она — лишь веха на пути к последующему. Изображение, предполагающее оценку настоящего через призму будущего, во всех отношениях несовершенно. Во-первых, оно односторонне; во-вторых, как правило, оно смещает акценты, утрачивает перспективу; в-третьих, оно перекрывает возможности непредвзятого анализа объективных альтернатив. Нечто подобное и произошло с формационным подходом, который (рассматривая тот же капитализм с позиций его замены коммунизмом и игнорируя его внутренние, крайне солидные потенции саморазвития), во-первых, достаточно некритично обозначил весьма элементарный контур движения человечества от бесклассовости (первобытный примитивизм) к классовости и вновь бесклассовости (отголоски гегелевской триадичности) как итог прогресса, выходу из предыстории и вступлению в подлинную историю (в данном наращивании потенциала свободы сквозь межформационное движение, разумеется, просле-

живается секуляризованная версия христианского хилиазма, остроумно называемая четвертым источником марксизма) и, во-вторых, столь же некритично однозначно поставил на пролетариат и его футурологические ресурсы (идея всемирной революции), якобы достаточные для вековечного освобождения человечества.

5. Формационный подход спрямляет, сглаживает историю. Фигурирующие в формационной схеме идеализации не просто выхолощены в гуманитарном смысле, равным образом они освобождены от жизненно конкретных деталей, случайностей. Классическая дилемма «предопределение — свобода воли» решается здесь в пользу экономически истолкованного предопределения. Последнее и методологически, и фактически некорректно. Скажем: было ли Сараевское убийство серьезным фактором, повлиявшим на ход последующих событий; являются ли иные злокозненные акты (и даже подсолнечное масло булгаковской Аннушки) факторами изменения течения жизни?.. Не неотвратимо, но пуля находит адресата, постное масло делает много шума. На фоне этих прецедентов трудно избавиться от мыслей, что в истории все подтасовано. Подобные мысли питают формационный подход, навевая суждение «если бы не Гаврила Принцип, нашелся б другой, но... не избежать» и т. д. На это, однако, возможно возразить указанием на многочисленность иных пуль, иных типов и агентов причинения, никаких социальных трансформаций не вызвавших.

История не есть развертывание экономической, базисной необходимости. В ней есть человек, «эгоистическое» лицо и сцепленный с ним простор действия. Но есть и интегральный (не формационный) эффект самоорганизации больших сложных систем. История и реализуется как синтез проявляющихся более или менее спонтанно возможностей, как статистическое резюмирование альтернатив. К примеру, российская монархия пыталась ассимилировать парламентаризм; большевизм же как псевдопарламентаризм ассимилировал цезаризм и самодержавность (наблюдение М. Волошина) — история российских культов личностей и безличностей.

6. Формационный подход как семантическая конструкция узок. Упор на экономическое измерение социальной жизни — чрезвычайно сильная и, вместе с тем, ограниченная идейная платформа. Возникают трудноразрешимые сомнения в справедливости того, что в произвольных точках (и на Западе и на Востоке) многомерного исторического пространства (и в Старое и в Новое время) социально-экономические факторы (и лишь они) преимущественно обуславливают стиль общественного общежития. Фундирование истории экономикой (в чем сказывается и проявляется формационно-экономический редукционизм) — прием из разряда несостоятельных, потому что:

- ◆ идея определяющего начала на интервал «всегда — везде» в гносеологическом аспекте фиктивная. В действительности наблюдается взаимодействие многих начал, в зависимости от обстоятельств проявляющихся разнородно. Отсюда адекватной представляется гетерогенная схема исторических описаний с приматом — применительно к условиям — различных факторов;
- ◆ априорное ранжирование социально-исторических параметров по принципу «базисное первично, надстроечное вторично» в сущности произвольно. Отношения координации и субординации определений исторического бытия подвижны; их упорядочение осуществляется локально, зачастую в обход канонических предписаний — властный фактор в политарных формациях, эмоционально-волевой компонент в ситуациях межнациональной розни и т. д. В данных и аналогичных им эпизодах истории во главе угла оказывается сугубо надстроечный и, надо сказать, малорациональный или даже иррациональный элемент, имплицитный, вопреки базисным детерминациям, и способ обработки людьми друг друга, и производство (воспроизводство) социальной жизни в целом.

7. Формационный подход допускает структурную изоляцию генетически связанных социально-исторических таксонов. Он намечает вертикальный (диахрония социумов) и обходит стороной горизонтальный (синхрония социумов) срезы существования об-

ществленных организмов, без чего картина исторической жизни оказывается и усеченной, и неточной. Отвлечение от межформационного взаимодействия нерезонансно прогрессирующих обществ, ведущее к изоляционизму в трактовке способа функционирования формаций, неправомерно. На это указывают и факты, свидетельствующие, что мы погружены в стихию межформационного взаимодействия, когда:

- ◆ одни социально-исторические общности подпитывают другие (античное общество цивилизованного Запада — варварство восточных стран; оппозиция «Север—Юг» в современности);
- ◆ происходит взаимодействие региональных и мировых политико-экономических систем (оппозиция «Запад—Восток»; поворот к конвергенции).

В качестве итогового оценочного суждения примем такое. Формационный подход как антисубъективистская интеллектуальная традиция сыграл положительную роль в методологии социального познания, однако эвристически самоисчерпался; в настоящий момент он не оказывает плодотворного воздействия на гуманитарные искания, генерализацию исторической фактуры. Адекватная концептуализация исторического процесса, социальной природы должна крепиться на иной регулятивной основе, возникающей как своеобразная рефлексивная апологетика человека, его реальной активности в сообществе людей. Социальность — материя гуманитарная, и в эпистемологический арсенал работающего социофилософа, поэтому, логично включить:

Слой антропологических описаний, реконструирующих внутреннюю и внешнюю инициацию людей (аппарат герменевтики, исторической поэтики, культурологии). Уместно исходить из того, что люди сами создают себе жизненную среду, безмятежную или взрывоопасную. И делают это под влиянием как базисных, так и надстроечных причин. Ментально (идеологически, религиозно, этнически) инспирированные идеи, накладываясь на людские страсти, способны возбуждать энергию народа, влечь социальные катаклизмы. Страсти эти могут зреть в нас под действием материаль-

ных условий жизни, не только личных обстоятельств и перипетий частной судьбы, но и исходя из объективной логики, характерологии производительной деятельности. И одно, и другое возможно. А коли так, нет никаких резонов пренебрегать заведомо состоятельными возможностями.

Формированию теоретического мира в случае отправления от «духовности» способствует использование не обезличенных концептов (строй, уклад, класс), а категорий гуманитарной тождественности человечества, под которой понимается кристаллизованная в адаптации система рациональной кооперации людей, завязанная на общезначимые средства коммуникации и интеракции (язык, типологические принципы экзистенциального самоутверждения в виде морально-правовой, производственной, нормативной регуляции, которые мы называем «фундаментальные социальные константы» (ФСК).

Системное видение подпадающей под рефлексию социально-исторической онтологии. Человеческий социум — комплексное, разветвленное образование, схватываемое не частичными, выпячивающими те или иные определения описаниями, а целостной дифференцированной картиной — унитарной, хотя и многоотсечной. С методологической точки зрения подходящим содержательным основанием философии истории выступает по этой причине не формационный редуccionизм, а холизм. От бинарной, субординирующей факторы человеческой жизни логики пора отказаться, ибо понятие несамостоятельной, производной от базиса надстройки — дезориентирующая химера. Базис, сколь капитальными свойствами его ни наделять, непосредственно сам может вытекать из надстройки (взять то же соотношение политики и экономики в затянувшуюся эпоху диктатуры пролетариата).

С последним надо считаться, а значит — отходить от прямолинейного сведения (выведения) надстроечных показателей к базисным (из базисных). Надстройка самодостаточна и способна играть роль системообуславливающего, системогенерирующего фактора. Таким образом, дихотомическое мышление на ниве социофилософии нетерпимо. Следует оставить и базисный фундаментализм, и надстроечный редуccionизм. В философии

истории нет места априори первичным и вторичным структурам — здесь могут быть лишь целостные рассмотрения однопорядковых равноправных определений с запретом перевода «все-го и вся» из мира континуальных гуманитарных величин в мир дискретных величин исторического материализма.

Понятие специфической детерминации исторического процесса, которую вполне точно можно именовать гуманитарной детерминацией. Социум — динамический гомеостаз с комплексом не номотетических, а преимущественно психотетических связей. Личность, исходящая из своих потребностей и побуждений, привлекает для их удовлетворения кажущиеся ей приемлемыми средства. Так проявляется свобода воли, свобода персонального выбора, которая, однако, не сродни произволу. Дело в том, что человек-гражданин — не безотносителен к режиму бытия социума. Социум — целое, индивид — его часть. Принципы функционирования целого синтетичны, складываются как некий порядок из хаоса посредством макросоциологического подытоживания персональных усилий, организующихся по законам вхождения частей в целое. Последнее блокирует произвол, эксцессы, инстинкт, неконтролируемые слепые деструкции.

Понимание этого дает содержательный ресурс для обновления эвристических основ социальной философии, откуда во всяком случае необходимо удалить парадигму обезличения. Пружина исторического развития — не цель, не мировой разум, не классовая борьба; она — в приемах гармонического самосогласования активности свободно действующих гуманитарных существ. Внутренний механизм движения истории — в самой истории, в шлифующихся веками правилах ее строения и устройства.

Говоря об этих правилах, нельзя не вспомнить об ориентированных на безусловное и непреходящее гуманитарных константах — социальных, моральных абсолютах (образы оптимальной жизни — цивилиность, демократизм, персональная автономия, независимость, всесилие права; этико-гуманистические идеалы достойного существования — альтруизм, человеколюбие, взаимопомощь). Новая философия истории разрушает эсхатологизм (телеологизм, провиденциализм, милениаризм, узкоклассовый ком-

мунизм): выступая универсально цивилизационной внеэтнической, внеклассовой идеологией самостановления гуманитарности, она не имеет исторических рамок, ибо в деле совершенствования жизни с позиций приближения и приобщения к социокультурным и морально-этическим абсолютам «нет надежды конца и уяснения» (Толстой).

ГУМАНИТАРНАЯ ПАРАДИГМА

Каков адекватный проект рефлексивной социальной теории (СТ)? В качестве «идеального типа» классики социологии (Вебер, Сорокин) предлагают специфический вариант социального знания, крепящийся на допущении рациональной подпочвы мира: бог не играет в кости; в сущем ничего не подтасовано; мотивы, интенции агентов действия естественно сопряжены с обстоятельствами, что конституирует усмотрение в социальности каузального фактора, поддающегося артикуляции в терминах научного причинно-следственного дискурса.

Рационализация коммуникации (интеракции) с исключением девиаций, внедрением «объективности рассмотрения», ориентаций на оценку «обстояний» — идущий от Жозефа де Местра методологически вполне адекватный ход, по способам рефлексии предметности сближающий социально-политические и естественно-научные искания в границах толкования научных занятий как номологической проработки беспристрастной несамочинно-непроизвольной реальности, поддающейся непредвзятому освоению. Ход адекватный, но тем не менее для случая СТ далеко не органичный. В принципе небеспочвенной презумпции рационального устройства мира (рациональность мира — следствие его высокоадаптивности) уместно адресовать такие контрдоводы.

Довод антропологический

1. Систематизатор йоги Патанджали выделяет в человеке ипостаси «минерало-человек, растение-человек, животное-человек, человеко-человек», соответствующие стадиям его возвышения. Как видно, наиболее приближенная к фазе «рационального человека» ступень «человеко-человек» — не всеохватывающая для

существования человека. По уточнению Аль-Фараби, свойство рациональности (способность действовать разумно-целесообразно) приобретает лишь в старости. До того же — поливариантное поведение с доминированием в разные периоды жизни различных детерминант-факторов. И разумеется, во многом нерациональных.

2. Рассудок, разум, *ratio* объединяет сознание, а не людей. Мировая история, утрирует Вебер, подобна пути, который Сатана вымостил уничтожаемыми ценностями. История — процесс разрушения ценностей? Это абсурд. Что такое абсурд? Нарушение правил логики. Но ведь и логика есть нарушение правил абсурда. Пока решать, что первичней, возникает лазейка расценивать человека не как «*tool-making*», а как «*foolery-making animal*».

3. Причина многих философий — великий человек. Эту идею Ницше правильно воспринимать под углом зрения персональных инкарнаций жизни. Самсон побеждал силой. Далила — красотой. Один взгляд Людовика XIV убивал Расина...

Измените идеи и чувства — и вы избегнете мнимо неизбежных войн,— рекомендовал Фурье. Изменить. Но как? Каков человек, таков и его Бог. Апеллируя к «чистым», «рациональным» основаниям, растворяя «лицо» в «факторе», деиндивидуализируя, ожидая столкнуться с «обстоятельствами», мы неожиданно обнаруживаем «человеска». С его «нерационально-неправильным» оснащением. Вроде длины носа. Поскольку все, что мы видим, может быть также другим (вплоть до гротескных форм сродни тезису в «Макбете»: жизнь — «повесть, рассказанная идиотом»), спрашивается: что в рамках СТ считать сущностным, что пропускать по части девиаций?

Если прав Наполеон и роль судьбы в жизни играет политика, то «лучше не навешивать ярлыки, лучше не пытаться придать жизни какую-то структуру, лучше оставить окончание открытым, лучше не придумывать категорий, лучше не ставить штампов» [1]. Так что, похоже, не заблуждался Сент-Бев, полагавший, что история пошла бы иначе, если бы нос Клеопатры был короче.

Довод онтологический

1. В трилогии об Иосифе Флавии Фейхтвангер, опираясь на миропредставление древних, формулирует «железный закон» истории, в силу которого «все происходит в положенное время: родиться и разрушать, находить и терять, обнимать и расставаться, воевать и мириться». Если Фейхтвангер не заблуждается и в жизни все детерминировано динамически, случайность не играет никакой роли, — история утрачивает черты естественного процесса, приобретает крайне мистический характер. Вслед за Гегелем тогда придется исповедовать ортогенез, провиденциалистскую картину существенного универсума.

Все дело в том, однако, что Фейхтвангер заблуждается: никакого ортогенетического пресуществования в истории не заложено. Во-первых, никто не планирует, когда нам появиться, когда нам уйти. Во-вторых, используя мысль Флоренского, подчеркнем: культура есть деятельность не по отрешенным (спекулятивным), а по обозримым целям; социально-политическая жизнь творится заземленно-телеологически. В-третьих, вслед за Фихте скажем: не прибегая к насилию, нельзя внедрять внешнюю цель жизни; человеческое бытие как бытие для себя суть бытие самоцельное.

2. В силу фиктивности «закона Фейхтвангера» реален навязываемый обстановкой неоднозначный выбор. Даже, в казалось бы, обескураживающих безнадежностью ситуациях, как ситуация дилеммы Кандида: 10 тысяч палок или расстрел. И здесь человек выбирает.

Как протекают судьбоносные акты выбора — доподлинно неизвестно: теоретически (доктринально) они не подлежат реконструкции. Единственное, на что допустимо уповать, — не на рациональную, а смысложизненную логику. Рационализация выбора влечет экзистенциальное вырождение типа «брака по расчету». Объективная невозможность просчитать, учесть, взвесить все до конца — причина не только интригующей виртуальности бытия, но и самовозвышения, самопреодоления, внутреннего роста.

Сказанное оттеняет тщету проектов сознательного творения существования по рациональным схемам. И в варианте Фонтене-

ля при виде преступника, восклицавшего: «Вот человек, плохо рассчитавший!» И в варианте Энгельса, пытавшегося уверить, что, когда «люди начнут вполне сознательно... творить... историю, только тогда приводимые ими в движение общественные причины будут иметь в преобладающей и все возрастающей мере и те следствия, которых они желают» [2]. Подобный скачок из царства необходимости в царство свободы — великий миф, разоблаченный жизнью, обильно политой потом и кровью. Как знать, что сказал бы о социотехническом конструировании на исходе XX столетия горячий поборник общественного рационализма Фейхтвангер, по меркам времени еще так недавно утверждавший: «Я неизбежно симпатизировал эксперименту закладки фундамента для создания гигантского государства на базе одного лишь разума»?

3. Подмечает Вико: «Мир, несомненно, вышел из некоего ума, часто отличного, а иной раз совершенно противоположного, и всегда—превосходящего частные цели самих людей, тех людей, которые ставили себе эти цели» [3]. Аналогичное высказывает Гегель, вводя понятие «хитрость разума» и усматривая сущность ее в опосредовании, которое, дав объектам действовать друг на друга соответственно их природе и истощать себя во взаимодействии, не вмешиваясь вместе с тем непосредственно в этот процесс, все же осуществляет лишь свою собственную волю [4]. Оба указывают на зазор между целью и результатом. Откуда же избыточность конечного итога сравнительно с замыслом в социально-историческом действии?

В качестве рефлексивной тематизации вопроса остановимся на возможностях:

а) *Динамизм*: предустановленность истории; любая произвольная социально-политическая уникальная манифестация есть выражение скрытого за ней фундаментального основания. Тот же Наполеон. Как исторический деятель он не лицо, а функция — французская революция в человеческом обличье. Если бы он пал, рассуждает, к примеру, Барт, на его место заступили бы Гош, Клебер, Дезе, Марсо, другие подходящие люди [5]. Есть, следовательно, закон и его персональное наполнение. Недостаток дан-

ной платформы — низкая эвристичность: объясняя, социально-политический динамизм мало что объясняет. Витиеватая жизненная реальность подводит к разумению: народ говорит устами своих героев, герои же имеют собственные уста.

б) *Окказионализм*: спорадичность, иррегулярность истории; случайность — ткань социально-политического. Эту концептуальную программу заявляли Паскаль, Бурдо. В несколько ироничной форме проводил ее Вольтер, передававший происшествие с индусом, который доказывал, что его левая нога — причина гибели убитого в 1610 году Генриха IV. (В 1550 году индус во время прогулки непреднамеренно столкнул в воду персидского купца. Его осиротевшая дочь вышла замуж за армянина и родила девочку, связавшую судьбу с греком. Их дочь переселилась в Париж, воспитав убийцу короля Франции — Равальяка. И наконец, горячо отстаивал Ясперс, убеждавший: «То, что составляет в истории лишь физическую основу, что возвращается, сохраняя свою идентичность, что есть регулярно повторяющаяся каузальность, — все это неисторическое в истории» [6].

Сомнительность окказионализма в исходном «историческое эпизодическое». С прецедента Гераклита между тем очевидно, что образ «потока», непрерывного «становления» во всех отношениях неинспирирующий. Неизбежными пороками окказионализма выступают:

- ◆ нигилизм: схожий с кратиловским онтологическим релятивизмом («в одну и ту же реку нельзя войти и один раз»); экзистенциальный релятивизм («таких, как я, и одного нет») (Хлебников);
- ◆ беллетризм: превращение СТ в антологию анекдотов типа жизнеописаний какого-нибудь Растиньяка, вблизи столицы заявляющего: «Ну, теперь дело между нами»; последнее дает повод квалифицировать СТ либо как атеоретичную хронику (вслед за Сен-Симоном), либо как откровенный вздор (вслед за Г. Фордом).

в) *Статистизм*: положение в истории родственно совокупности обстоятельств в статистической физике; история — результирующая поведение ансамбля. Характерно в этой связи сужде-

ние Энгельса: «То, чего хочет один, встречает противодействие со стороны... другого, и в конечном результате появляется нечто такое, чего никто не хотел. Таким образом, история... протекает подобно природному процессу и подчинена... тем же самым законам движения» [7]. История — броуново движение? Такая картина если и отличает, то архаичную социальность с равноценно-равноправными агентами действия. В развитой социально-политической организации практикуются сравнительно жесткие технологии, векторизующие обмен деятельностью и не оставляющие простора для статистического подытоживания спонтанных индивидуальных волей. Для прошлых эпох справедлива позиция Аристотеля, разводившего амплуа историка и поэта: первый трактует о действительно случившемся, второй — о том, что могло бы случиться [8]. Для современной эпохи ригидных социально-политических технологий, превративших историю в искусственно направляемый процесс, подобие абсурда, где, используя слог Камю, репликами на просцениуме жизни беспорядочно обмениваются Надежда и Смерть, различение Аристотеля не проходит. Или проходит с точностью до наоборот: историк трактует о том, что могло случиться, поэт (лучше — трагик) — о действительно случившемся.

г) *Флуктуирующее волеие*: история есть нечто, существующее в виде не «чего-то», а «для чего-то»; история не следствие сцепления множества переменных, равнодействующая необозримых, трудно просчитываемых многообразных параметров, резюме игры стихийных сил, она — итог уникальной способности к самодействию, самоутверждению, проявлению свободной воли, поиску решения; история не постав, не вовлечение, а персональное самодействующее становление. История — не мы в прошлом, а прошлое в нас, проявляемое в особом типе пассионарного причинения: не от обстоятельств, а от напряжения внутренних сил, самоиндукции, самочинности, своевольности. Взять ситуацию «Иван Грозный убивает сына». Событие стихийное, катастрофическое, общими причинами недетерминированное. Именно из таких флуктуаций создана поливариантная ткань истории.

Поскольку есть апокриф, доносящий, что во время Великой французской революции во многих местах Парижа останавли-

вались башенные часы, постольку прав Мерло-Понти, утверждая: первоисточный принцип субъект-объектных (и, добавим, субъект-субъектных) отношений — своеволящее, «дикое бытие». Дикость бытия как исходная онтология жизни — от дерзания, охоты «пожить по одной свободной воле своей», а не от статистики.

В результате фатальной заброшенности, безопорности человек осужден быть свободным (Сартр). Оттого в одних случаях он действует как волк, в других — как Бог.

Воспользуемся сказанным для критики представленной линии. Во-первых, в силу политической сущности людей, от того, что они получают не самые вещи, а мнения о вещах (Эпиктет), зависит аутентичность действий — следствий автономной свободы. Во-вторых, остаются проблемы овладения персональным потенциалом:

- ◆ самопонимания: показательно сетование Гегеля, итожащее его творческий труд «Только один из моих учеников понял меня, да и тот меня не понял»;
- ◆ самовосприятия: далеко не обязательная для каждого необходимость поднять глаза, чтоб видеть, видят ли его и как именно [9];
- ◆ самосознания: в диалоге Оливера Венделла Холмса участвуют личность как она есть; личность как она представляется себе самой; личность как она представляется другой личности. Унамуно дополняет этот перечень модусов личностью, какой она хотела бы быть. Дело усугубляется тем, что, кто мы такие, объясняем не мы, а те, кто перед нами и за нами (М. Поздняев), что снижает порог рациональности персональной самооценки, а значит, самореализации;
- ◆ самополагания: какая может быть цель жизни, если из нее исчезли свежие желания юности, чувство неудовлетворенного любопытства;
- ◆ самоосуществления: неочевидность дифференцировок между *mala in se* и *mala prohibita*, то есть действиями собственно дурными и нарушающими (справедливые или несправедливые) условности.

Довод гносеологический

1. Условие возможности СТ составляет пресуппозиция рациональной самоидентичности человечества: творят и исследуют историю идентичные лица. Она охватывает, однако, лишь стандартные случаи самопроявлений, распространяющиеся на обстояния «всегда-везде». Потому социальные теории а) оказываются измышлениями — искусственными, предвзятыми конструкциями, изощрениями наподобие «Ухронии» Ренувье, где отслеживаются интригующие возможности равноправия ветвлений истории в альтернативном моделировании отрезков прошлого не такими, какими они были, а такими, какими они могли бы быть [10]; б) не схватывают позитивную, непредвзятую, безусловную реальность жизни в ее «здесь-теперь». Пресуппозиция «рациональности» ориентирует на задание абстрактно-универсальных «чистых» мысленных контекстов, непригодных для артикуляции гносеологического деиксиса — «исторического в истории», «политического в политике» — многообразных интриг, козней, подвохов, вывертов, гримас «фона личности», без которых нет ни истории, ни политики.

2. Имея в виду искусственность феномена традиционных СТ, нельзя отказать в правоте Риккерту, советующему каждый раз создавать СТ (историю) заново. Однако тайну нельзя превращать в басню. От духа релятивизации соотнесения вымысла и действительности в границах СТ недалеко до печальной болезни Фроуда, имевшего слабость никогда не писать правды (как говорили, он был *constitutionally inaccurate*), и, более того, до полного разочарования в науке. Вероятно, по этой причине пальму первенства адекватной формы человеческого самопознания (рефлексивные, предельно широкие типы СТ, объемлющие частности) Шеллинг и Кроче отдавали искусству (тут, правда, свои трудности, связанные с привнесением «видения», «идеала»). Скажем, художник, которому поручили изобразить переход евреев через Красное море, написал полотно, покрашенное в однотонно красный цвет, и пояснил: евреи перешли, египтяне утонули...).

3. Пресуппозиция рациональности, очевидно, в специфически теоретико-познавательном ключе пытается снять барьер между сущностью и существованием. Парадоксальность человека — в двойственности: он и конструирующий мир субъект, и существующий в мире объект. В силу закона гомогенности хорошая теория исходит из минимума унитарных объяснительных принципов — гиперболизируется то одна, то другая сторона человечности.

Гипертрофия субъективности субъекта (связь «субъект — мир» относительно субъекта) обрекает на бессодержательный нарциссический самоанализ — крах феноменологической самосозерцательности. Гипертрофия объективности субъекта (связь «мир — субъект» относительно мира) чревата тупиками натурализма, элементарного антропологизма, объективизма, техницизма, утратой смыслоотнесенности человека к действительности.

Постулат «вещи в себе» препятствует постижению сущности; постулат «феномена» (сущноданности) препятствует постижению существования. Парадокс сущности — существования в пределах «рационально» выполненных односторонних СТ не преодолевается: в одном случае субъективность элиминирует объективность в гносеологическом смысле; в другом случае субъективность элиминирует объективность в онтологическом смысле.

4. Пресуппозиция «рациональности», навевая фиксацию неисторического в истории, неполитического в политике, учит о нечеловеческом в человеке. Как возможно, что, невзирая на свободу воли, девиации, есть закономерный исторический процесс? Сие возможно благодаря введению трансцендентных скрытых параметров. Метасознание захватывает гердерско-гегелевская установка, выводящая законы мира из курирующих социальную интеракцию предвечных факторов. Геропизмы, разумеется, могут внедряться в дискурс, но только подрывают общегносеологические критерии желательности, оптимальности, импозантности устоев вершения теории, канонов отправления поисковых актов.

В качестве обоснованного резюме из изложенного выведем, что есть избыточный рационализм в допущении рациональности

тока исторической жизни, которому всецело сопротивляется естественная стихия существования. Реалистичный предел мыслимого мира — жизненный мир, последовательно отвергающий эвристические издержки традиционных СТ, являющихся построениями слишком отрешенного плана.

Искомый удел СТ — избегать:

- ◆ схематизма обезличенных, бессубъектных моделей;
- ◆ многозначительных *ad hoc* вкраплений в виде апелляций к побочным инстанциям, влияющим на якобы свободные поступки людей;
- ◆ престабилизированности образца «героизма отчаяния», *amor fati*.

Принципиальный изъян традиционных СТ — некритическое подстраивание под общенаучную практику. Будучи наукой, используя стандарты науки, гуманитарное знание все же должно отвечать своему назначению. Назначение же его таково, чтобы в отличие от прочих наук выступать человеконесущим, личностно-ориентированным, субъект-содержащим знанием. Как это возможно?

Как утверждалось, оперируя типажам, теория выдворяет из рассмотрений неповторимую, уникальную личность. В той же политэкономии не предпринимается изучения конкретных капиталистов. Их персональность гасится логикой процесса возрастания стоимости, который, будучи субъективной целью, через растущее присвоение абстрактного богатства, выступающего единственным движущим мотивом капиталистических действий, подпадает под идентификацию и вырождается в «капитал». Потому капитал есть полномочный объективно-логический заменитель и представитель капиталиста. Аналогично метаморфозе работодателя, партикулярный работополучатель превращается в «товар». Проводя параллели, по сути те же вариации внедрения субъекта в теорию (под видом «наблюдателя», «экспериментатора») можно отслеживать в релятивистской и квантовой физике.

Теоретизации субъекта в гуманитаристике и натуралистике, следовательно, идут сходно — по накатанной колее весьма жесткой, выхолащивающей личностное абстракции отождествления. Но если в негуманитарных отраслях знания удовлетвориться подобными приемами позволительно, то в социально-гуманитар-

ном знании использование индивидо-выхолащивающих процедур рано или поздно дисквалифицирует саму гуманитарность. Возвратимся к эпизоду «Иван Грозный убивает сына». Дополним его эпизодами «Петр I — царевич Алексей», «Франц I Фердинанд — Гаврила Принцип». Это реальные лицедеи социально-политической жизни, из усилий которых сама эта жизнь и складывается.

Научная теория представляет субъекта (комплексы субъективности) лишь во всеобщей форме, утверждает не субъективность индивида, а ее структурные свойства — субъективность как таковую. Последнее, однако, совершенно недостаточно для полноценного отображения реально-жизненных эпизодов. Если в жизни есть индивид — Иван, Петр, Гаврила, общими сентенциями о субъективности не обойтись; в рассуждениях должны фигурировать личности с контекстами их присутствия в бытии.

Отработка путей включения субъекта в теорию в рамках естествознания предпринималась в операционализме и ультраинтуиционизме. Однако, говоря «моя наука операционально отличается от вашей науки, как и моя боль — от вашей боли», Бриджмен разваливает каноны науки. В фарватере эпатирующих бриджменовских откровений «существует столько наук, сколько индивидов» [11] идет и Есенин — Вольпин, умножающий количество рядов натуральных чисел в зависимости от субъектов счета. Для положительной математики, естествознания это немислимо, потому и ультраинтуиционизм, и операционализм остаются методологическими ухищрениями, осязаемо не влияющими на научные разработки.

Извлекая мораль из подобных показательных опытов, правильно признать: на уровне как техники, так и семантики ни математика, ни естествознание не располагают инструментарием освоения жизнесубъективности. При гносеологической реконструкции состава точных наук обнажаются массивы собственно знания и истории знания. Первый — позитивный корпус науки в виде множества обезличенных деперсонифицированных положений. Второй — корпус истории науки в виде хроник, биографий с деталями исканий, девиациями. Практически сие означает привлечение нетеоретических хроникально-биографических сообра-

жений в лице антропологических повествований с «пуантой». Они сосредоточиваются в корпусе истории науки, где вводятся описания с экзальтациями об «особом характере» субъекта применительно к случаю. К примеру, здесь разъясняется, почему Фарадей отрицал атомизм, Лоренц — теорию относительности и т. д.

Двусоставность онтологии точной науки — концентрация универсалий в корпусе знания, а уникалий — в корпусе истории знания — в силу правила обратной зависимости теоретического и личностного в сознании (чем значительнее удельный вес первого, тем незначительнее удельный вес второго), существенно поднимает планку ее (точной науки) теоретичности, позволяет функционировать преимущественно в качестве объектного типа рефлексии с исключением описаний индивидов.

Ничего подобного не просматривается при реконструкции тела социально-гуманитарного знания, из композиции которого невозможно выдворить антропологизмы. Понимание атрибутивности гуманитарному дискурсу суждений об «особом характере» субъекта подводит к *проекту антропологической гуманитаристики*: всякая нетривиальная СТ должна быть индивидоцентричной. Непосредственное воплощение этого императива обслуживает такая версия поэтики СТ:

- 1) фундаментальная теория (теории социального бытия, социального действия и т. д.);
- 2) антропоцентричная квазитеория двух уровней:
 - а) описание типов — ареалы субъективности;
 - б) описание лиц — деяния индивидов.

Раздел «Фундаментальная теория» по своему гносеологическому статусу дублирует аналогичные разделы негуманитарных наук. В нем ассоциируются универсалии, обусловленные естественной необходимостью. Так, есть геополитика, определяющая мировую конъюнктуру по части добычи, переработки, транспортировки, поставки энергоносителей.

Раздел «антропоцентричная квазитеория» включает два сегмента. Первый — формулировки о структурных отношениях, схемах типов, формально-динамических характеристиках поведе-

ния, идентичности в границах устойчивых континуумов признаков. В нашем случае — есть представляющий средостение геополитических силовых линий в мировой энергополитике ближневосточный регион, где должен(!) воплотиться заказ на поддержание желательной энергетической конъюнктуры. Это требует культивации социально-политического одиоза (девианта), потенциальная борьба с которым гарантирует обеспечение неких высших интересов. Второй — суждения о персональном локале, экзистенциальной конкретике, обслуживающие ситуационное присутствие личностного начала. Появляется Саддам Хусейн, играющий роль инспирированного одиоза.

Идейными предтечами представляемой версии поэтики СТ выступают Геродот, Фукидид, Полибий, Тацит, уделявшие подобающее внимание антропологическим плоскостям регистрируемых событий. К числу упомянутых предтеч, несомненно, должен быть отнесен Тит Ливий, ставящий задачу — проникнуть в душу описываемых им исторических лиц. Баланс теоретического и антропологического (экзистенциального), к несчастью, не был выдержан ни в методологии, ни в практике вершения социально-политического знания. В разные времена в разных обстоятельствах верх одерживал то объективизм (географизм, космизм, техницизм — Гиппократ, Монтескье, Ратцель, Леруа-Гуран), то субъективизм (Верморель, Лампрехт, толкующие социально-политическую интеракцию в терминах личностей, истории героев). Дело же заключается в том, чтобы в рефлексивной теории социальности обезопасить себя как от трансцендентного, так и от беллетристического. Этому благоприятствует проект социального знания, дающий простор теории, которая органично включает обнаруживаемое в истории активно, автономно самоутверждающееся «Я».

Литература

1. *Бхагаван Шри Раджниш*. Жизнь, любовь, смех. — СПб., 1991. — С. 9.
2. *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. — Т. 20. — С. 295.
3. *Вико Д.* Основания новой науки, об общей природе нации. — М., 1937. — С. 470.

4. Гегель Г. В. Ф. Соч. — Т. 1. — М., 1929. — С. 318.
5. Барт П. Философия истории как социология. — СПб., 1902. — С. 183.
6. Ясперс К. Истоки истории и ее цель. Вып. 2. — М., 1978. — С. 135.
7. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. — Т. 37. — С. 396.
8. Аристотель. Поэтика. — М., 1957. — С. 67-68.
9. Данте А. Малые произведения. — М., 1968. — С. 46.
10. Renouvier Ch. Uchronie. — P., 1876.
11. Brigman P. The Intelligent Individual and Society. — N.Y., 1938. — P. 157.

Глава 3. ЦИВИЛИЗАЦИЯ: ЗАПАД — ВОСТОК

В профессиональной среде нет ясного понимания ни того, что есть «цивилизация», ни того, какими признаками она выражается. В качестве итога — отсутствие единого фокуса размышлений, не заражающий позитивом вкусовой подход, усвоение трафаретов, за которыми — ничего, кроме «урчанья брюха» (Сорокин) их поклонников.

Технология понимания определена глубиной понимаемого. Быстрота понимания — показатель тривиальности, недостижимость понимания — показатель трансцендентности понимаемого. Применительно к пониманию цивилизации вообще (а российской цивилизации в особенности) актуализируется, следовательно, проблема адекватного понимания: оно должно быть ясным и не быть низким. Проблема решается уточнением базовой рефлексивной схемы цивилизации, поставляющей искомые условия понимания колоссальных объемов фактического.

Происходя от понятия «цивильность», цивилизация, характеризуя выделение общества из природы, подчеркивает момент эмансипации одного от другого; у истоков цивилизации — некий уровень цивильности, обеспечивающий развитие общества на собственной основе. Отправная точка цивилизации — упрочение цивильности со стадии замены родовой общины соседской (территориальной). Фикс-пункт цивильности — бытие, избыточ-

ное относительно срока органической индивидуальной жизни. По ходу эскалации цивилиности воплощенность человечности в бытии нарастает. Последнее отвечает фундаментальной тенденции перенаправления родовой активности на выработку условий более или менее гарантированного существования. Усугубляемый тем самым поворот от естественно-потребительского к рукотворно-производительному существованию, от наличного универсума к универсуму, взятому под углом зрения возможных перемен, означает упрочение человека в собственно гражданской форме.

Поскольку «цивиленность» выражает поддержание жизни по искусственным, завязанным на гражданский эффект технологиям, постольку в ней радикализуются моменты целесообразности, кооперативности, свободы, обуславливающие рациональную планируемость, общественность, самочинность, самоопределенность деятельности и ее продуктов. В виде совокупного грандиозного резюме такого рода деятельности оформляется, оконтуривается *цивилизация* как состояние полной выделенности человека из природного царства в образе и подобии относительно автономного и рационального агента существования.

Антипод цивилизации — хаос во всех его вариациях, от природных до социальных. Ресурс цивилизации сводит до минимума, исключает неопределенность развития. Где надлежащего заслона ей (неопределенности) не устанавливается, инструмент цивилизации дает сбой, оказываясь заложником природной или социальной стихии. Подчеркивая, что нерв цивилизации — преодоление хаоса, проявляемого через игру неконтролируемых, слепых природных (землетрясения, наводнения, ураганы) и социальных (произвол, беззаконие, беззаконие, анархия, безбрежная, безотчетная вольность) сил, будем рассматривать «цивилизацию» с позиций поддержания жизнедеятельности. А именно: *цивилизация есть* 1) образ жизни, детерминируемый базовыми устоями существования; 2) воспроизводство способов воспроизводства жизни.

Отличительная особенность цивилизации — жизнеспособный уклад, техника обмена деятельностью, способ вершения исторического бытия, обеспечения выживания. Элемент

технологичности отличает цивилизацию от культуры, которая в самом широком смысле, будучи механизмом порождения, закрепления, передачи, умножения выражающих достоинство и призвание ценностей, базируясь на творчестве, познании, через напряжение продуктивных возможностей объективирует субъективный порыв к высокому.

Ориентиры цивилизации и культуры аутентичны. Цивилизация инструментальна (хлеб, мощь), культура гуманистична (высота нравственности, сознания). Мещанство подтачивает культуру; мягкотелость разрушает цивилизацию. Культура стремится к славе, цивилизация — к подвигу. Культура притяжает, цивилизация вершит долг. Культура покоряет духовным, цивилизация материальным величием. Рычаг культуры — тщание духа, цивилизации — устройство.

Развернутое сопоставление точек опоры одного и другого оставляет меньше места для нечеткостей в определении существа дела. Представляется, что сказанное подрывает ложно-классическую интерпретацию природы цивилизации под углом зрения конфессионального фактора. Основа цивилизации не религия, а живневоспроизводственный механизм с фундаментальными социальными константами, продуктивными универсалиями. Так, Европа поликонфессиональна, но относительно едина. Едина по комплексной рецепции бытия, стимулирующей поддержание существования (инварианты в материальных, гражданских, духовных, приватных секторах общежития).

Непреходящее для культуры концентрирует «откровенство духа» (Федотов) со своими столпами — такими, как возвышенные чувства, свобода, слава и любовь, и вдохновенные искусства.

Столпы же цивилизации — технологии устройства, среди которых индустриальность, письменность, политичность, урбанизированность и т. д.

Куда ни посмотришь, какие данности культуры ни возьмешь, — везде уникальность и сопутствующая ей разнообразность. В истоках своих культура многообразна — этнична, географична. Напротив, цивилизация проявляется как надэтнический, географически (территориально) нелокализуемый фактор.

И в Старом, и в Новом Свете, равно как в известных точках Африки (ЮАР), Ближнего Востока (Израиль), система жизне-воспроизводства одна, поддерживается единым механизмом порядка сотрудничества и господства. Последнее подрывает позицию, намеченную Дюркгеймом и Литтре, о местоопределенности цивилизации. Ничего подобного нет. В Европе дают в долг под проценты. Это норма. В России, принадлежащей и Европе, ежели какой человек «берет даже самый малый процент, тот уже злодей. В таком человеке не может правда существовать» [1]. В России имеют дело с финальным. В Европе — с операциональным. Строй жизни, технологии обмена деятельностью задают контур реализации с набором производственных и воспроизводственных цепочек утилизации вещества природы, истории, человечности.

Итак, возникая как оппозиция природному, варварскому, цивилизация становится ресурсом прогресса рода. В дальнейшем по мере уяснения, что человечество не обладает «единой причиной, единым опытом, единым прогрессом» (Морган), вследствие диверсификации способов, принципов прогрессивного родового развития, дифференцируется и некогда синкретичная цивилизация. Структурообразующими ее признаками оказываются технологии и институты — организация вершения, поддержания жизни.

Цивилизация с культурой соотносится как тело с духом. Цивилизация — материальное развитие, общественная организация — телесная оболочка социума, тогда как культура — духовная жизнь, душа его.

Оттого цивилизация — сопоставимая с культурой типологическая единица истории крупного порядка, ценностная общность высокого социального ранга — в отличие от культуры выступает широчайшим уровнем лишь институционально-технологической идентичности людей. Рассмотрим сказанное на примерах двух типов социальных мегасистем — Запад, Восток.

Сразу же подчеркнем, что с нашей точки зрения Запад и Восток — понятия не географические, а цивилизационно-типологические. Они символизируют разные пути движения человечества по истории, разные миры, порядки, универсумы.

Естественно, всякое обобщение критикуемо. Тем не менее имеются данные, позволяющие обосновать некую последовательно упорядочивающую схему относительно однородных внутричеловеческих ареалов, противопоставляемых друг другу по ряду реципрокных признаков. Пути самонахождения, самообретения Западом и Востоком собственных исторических регламентов, структур самоидентификации жизни действительно существенно различны. Последнее высвечивает следующее сопоставление.

ЗАПАД	ВОСТОК
либеральность	властность
правосообразность	волюнтарность
самоорганизованность	директивность
дифференцированность политического и социального	синкретичность политического и социального
партикулярность	абсолютичность
индивидуальность	коллективность
персональная самодостаточность	сервилистичность
консенсуальность	конфликтность
гражданственность	этатичность
собственность	владение
интенсивность	экстенсивность
городская культура	сельская культура

индустриальность	аграрность
инновационность	стагнированность
линейность	регенеративность
децентрализованность	централизованность
демократичность	деспотичность
инициативность	исполнительность
горизонтальность	вертикальность
модернизованность	традиционность
эффективность	затратность
активность	реактивность
мобильность	инерционность

Запад развился из полисной организации социальных отношений, ориентированных на частнособственническую, правовую, граждански-демократическую культуру деятельности обмена. *Res publica* — общее дело, реализуемое через персональную интеграцию в систему общественных дел. Социальный базис ее (интеграции) — универсальные гарантии ответственному лицу, связанные с возможностью и способностью заявлять, отстаивать, проводить собственные интересы. Отработка механизма подобных гарантий породила корпус прав, свобод, обязанностей, должностований, а с ними — систему социокультурных статусов индивидоцентричного, инициативного, правоприменительного, собственнического стиля общественного вовлечения и участия. Соответственный порядок такого рода вовлечения и участия — это и есть остов западной цивилизации.

Восток формировался на иной генеративной основе — посредством выработки политарной (кратократической) жизнепродуктивности. Необходимость налаживания затратного воспроизводства на аллювиальных почвах предполагала контингентирование трудовой кооперации, в качестве приводных ремней социальности акцентировала такие комплексы, как деспотизм, централизм, администрирование, этатизм, общинность. Исторически сплачиваясь, уплотняясь, структурно они воплотили незападный путь развития. Всесторонними критиками его были Дефо, Монтескье, тогда как апологами — Вольтер, Кенэ.

Сказанное рассеивает расхожее и дереализующее толкование цивилизации через призму конфессионального признака. И Запад и Восток — образования конфессионально нецельные, к вероисповедным аспектам несводимые. Тот же Восток объемлет буддийскую, иудейскую, конфуцианскую, мусульманскую, синтоистскую церкви. Дело не в вере, а в системе поддержания, вершения жизни. Японцев, китайцев, индийцев, египтян, персов, иудеев, арабов, тюрков единит не вера, а способ творения истории, по которому все они принадлежат Востоку. Восток есть Восток, а Запад — Запад. И хотя двузначная логика в столь тонком деле, как генерация цивилизационных типажей, фиксирующих форму человеческого движения, не проходит, — и варварство, и деспотизм, и абсолютизм, и фанатизм, и кратократическая фанатерия в избытке обнаруживаются на Западе (вспомнить, например, инквизицию, охоту на ведьм, Варфоломеевскую ночь, этнические чистки), — различия в жизненных устоях Запада и Востока так велики и реальны, что лишают инфляционности применительно к ним пользование понятием «цивилизация».

Подытоживая рассмотренные обстоятельства развития цивилизации, подчеркнем:

1. Цивилизации в ценностном отношении для человечества не равновелики, что свидетельствует о сугубой ошибке органицистов, допуская обратное.

2. Цивилизации не обособливаются по религиозному фактору.

3. Не просматривается унитарная цивилизационная динамика всемирно-исторического процесса, — некоторые региональные цивилизации (Восток, Запад) оставляют непреходящий след в истории; некоторые локальные цивилизации (майя) возникают и погибают в истории без систематической связи, практически не оказывая влияния на ход общечеловеческой жизни.

4. Природа цивилизационных связей не получает выражения в терминах связей формационных. К примеру, рабство на Востоке вызвано не формой собственности, а стилем властного ее выражения. Учитывая, что ориенталистское государство — верховный, высший суверен—собственник земли при любом типе владения, пользования, распоряжения угодьями, отыскивается исток абсолютной власти над ведущими землеобработку подданными. Поэтому альтернативой частной западной собственности на Западе на Востоке выступает этатизм. Попытки преодолеть частнособственническую производительную форму в закатных социумах, как мы задним числом знаем, плодили не социализм, а этатистскую деспотию. Реставрация присущих архаичным обществам не экономических, а властных, не собственнических, а государственно-владельческих механизмов воспроизводства существования при социализме свидетельствует о невозможности описывать состояния социальности формационными схемами. Цивилизационные шлейфы проступают неформационно: социализм — модификация Востока, а не преодоление Запада [2].

Сходно капитализм цивилизационно подготовлен не феодализмом, а возрожденческим восстановлением в Западной Европе в торговых республиках, в эмансипированных, получивших широчайшие привилегии самоуправляемых городах греко-римского образа существования (нормы, принципы, институты). Лишены принципиальности в контексте нашей аргументации и гиперболизированные Вебером правила протестантской этики. Не протестантизм создал капитализм, он лишь усилил цивилизационный потенциал эллинского миродействия.

5. На примере явления внутреннего Востока, когда, как в Чечне, находятся поклонники не демократизма, а шариата (или

в Иране, где в результате революции 1978—1979 годов отступили к средневековой теократии), крепнет убеждение в не всеобщности западного пути — для человечества он не обязателен, не универсален. Не существует генеральной исторической линии унаследования народами западного типа прогресса. Суть не в уровне потребления, не в качестве существования. Суть в иных началах продуктивности (скажем, не индустриальные, а демографические технологии, не право, а адат). В Объединенных Арабских Эмиратах, Брунее уровень жизни крайне высок. Насколько же органичен для него западный миропорядок? Аналогично погруженные в архаику бедуины не взыскуют оседлости; срывая национальные программы урбанизации, предпочитают устроенности городской жизни прозябание в пустыне Негела. Красота не в песках, красота в сердце бедуина, от которого не оторвались чтущие завет предков собратья его — пустынноки-аравийцы. В силу чего так? В силу нелинейной, не допускающей лобовых пониманий цивилизационной конкретики, по которой народы живут не разумом, а страстно отстаиваемой традицией — «они предпочитают резню и голод под собственными флагами» [3].

6. До XIX столетия по темпам развития Восток практически не отставал от Запада (а в древности и опережал в силу оперативности для больших контингентированных обществ центрально-административных технологий руководства). Ситуация изменилась с момента стремительного прогресса машинной индустрии, фабричного производства, фундированных научно-технической, социальной инновационностью. Здесь Восток обнаружил неконкурентоспособность. Камнем преткновения выступили консервативность, традиционность, исключаящие инициативность, мобильность, а с ними — модернизируемость. Исполдволь, постепенно, применительно к Востоку вырабатывались устойчивые комплексы: в социокультурной плоскости — ментальная неполноценность, в социополитической плоскости — колониализм. Комплексы служили почвой негласного оправдания решительного наступления на «безнадежно отставших варваров». «Поход на Восток», превратившись в знамя движения, кредо западных

имперских устремлений, наметил мощный крен во всечеловеческой практике.

Вектору вестернизации Восток противопоставил национально-освободительное движение, борьбу за независимость, деколонизацию народов, не только отвоевывавших державные права, но и восстанавливавших традиции. Освобождающийся Восток предпринял попятные движения от имплантированных к патримонийным, цивилизно исходным для себя состояниям. Направляющими демаршей стали трансформации эгалитарного в ранговое, реципрочного в редистрибутивное.

В осмыслении данных реалий напомним, что восточная деспотия как стержень воспроизводственного опыта, исключая собственничество, осуществляет самоподдержание за счет рангово-статусной иерархии. Собственность на Востоке — форма власти, владения, конвертирующая по необходимости мощь, силу на богатства, материальные ценности. Восточная власть наследуется, а с ней — через должности, прерогативы, полномочия — наследуется доступ к собственности (на Западе наследуется собственность — но не власть! — как частное право владения, пользования, распоряжения имуществом).

Сообразно такому регламенту социальной кооперации складывается феномен владельческих прерогатив: «одна и та же земля (а точнее, право на продукт с нее) принадлежит и обрабатывающему ее крестьянину, и общине в целом, от лица которой выступает распределяющий угоды старейшина, и региональному администратору, и верховному собственнику» [4, с.70]. Никакой множественности прав, никакого плюрализма собственности в зависимости от власти Запад, где выработались четкие частно-правовые каноны, не знал.

Обстановка, чтобы земля была всех вообще и ничьей в собственности, чтобы все, кто как может, получали с нее доход пропорционально власти, изначально исключалась западным индивидуализированным хозяйствованием, рассчитанным на извлечение прямой партикулярной выгоды. Дивергенцию отсеков цивилизации, как видно, обуславливает *modus gubernanti* — способ отправления жизни. В качестве такового Запад отработал ры-

ночную, частнособственническую, правовую, тогда как Восток — центрально-административную, командно-директивную систему. Организация существования идет на Западе — от рынка, собственности, права; на Востоке — от власти, владения, иерархии (соблюдения статусов).

Некогда единый общинный базис жизни расщепился на несопряженные стези социальности, описываемые оппозициями рынков — власть; собственность — государство; право — приказ. Отсюда, как из основания, вытекают следствия:

а) на Востоке в противоположность Западу нет экономических классов, есть слои, пользующиеся правами и бесправные;

б) на Востоке в отличие от Запады государство стоит над экономикой, над собственностью; примат власти выражается в системе отработок на нее (труд на общих полях, отчуждение части урожая, выплаты) — взимается своеобразная рента, аккумуляция которой позволяет содержать этакратические структуры (государство, храмы и т. д.);

в) правящие слои на Востоке, благодаря причастности к властной, государственной иерархии, доминируют в экономике — владеют, распоряжаются, распределяют, перераспределяют; такого рода прерогативы на Западе — удел собственников;

г) средоточие социальной интеракции, нерв межсубъектной коммуникации на Западе — интерес, на Востоке — надзор (в Египте при Птолемах учрежден пост генематофилака — стража урожая, — соглядатая за исполнением приказа о государственном обложении каждого колоска);

д) на Востоке в отсутствие субъекта гражданских прав социальное поведение ассюрирует административный произвол, безнарядье властвования; на Западе при наличии субъекта частного права верховодят формальные кодексы, обоюдообязательные (для государства и гражданина) законы;

е) на Востоке, вопреки Западу, нет явного субъекта собственности, общинно-государственная форма хозяйствования влечет иррадиацию владельца средств производства: владеет и пользуется собственностью коллектив производителей, владеет и распоряжается ею (общим достоянием) от имени коллектива адми-

нистративный глава — от старейшины до государя, от храма до государства [4, с. 212—213], частная собственность, даже появившись, укрепившись, на Востоке второстепенна, не будучи защищена от произвола власти какими-нибудь привилегиями, гарантиями, свободами, правами [4, с. 82];

ж) механизм защиты от управленческого беззакония на Западе — гражданское общество, суд; на Востоке — корпорация, вельможная воля;

з) на Востоке законы пишутся от имени и во имя государства, на Западе от имени и во имя лица;

и) на Востоке крепнут вертикальные (субординативные) связи — клиентельные, общинные, клановые, на Западе — горизонтальные (координативные) связи не подчиненных, а потенциальных социальных партнеров, союзников, субъектов самодостаточного равнодостоинного кооперирования;

к) на Западе право — гарантия свободы, на Востоке гарантия свободы (автономия от произвола) — статус, место в иерархии власти;

л) эффективность на Западе — производное активности, динамизма, инновационности, мобильности; эффективность на Востоке — дериват реактивности, внутренней устойчивости, стабильности, консервативности. Пафос социальной трансформации на Западе — преодоление прошлого, на Востоке — восставление его;

м) на Западе время линейно (кумулятивно-прогрессивно), общественная динамика покрывается звеньями цепи: повышательная фаза — сатурация — понижательная фаза (стагнация) — инновация — повышательная фаза; на Востоке время инверсионно (циклично-возвратно), общественная динамика покрывается звеньями цепи: повышательная фаза — сатурация — понижательная фаза (стагнация) — реверсия — повышательная фаза. Характер преобразований в одном случае эволюционен, в другом инволюционен;

н) кризис государства на Востоке вызывает кризис социальности: страдают низы — от произвола верхов; страдают верхи — от маргинализации, криминализации низов; страдают про-

изводители — от подъема бюрократов; страдают бюрократы — от упадка производителей [4, с.229—230]. Смена власти на Востоке — трудно идущий вирулентный акт. На Западе — мощные амортизационные механизмы дистанцируют социальность и государственность. Правительственные кризисы не влекут кризисов гражданских; смена власти здесь — ординарный, санационный акт. На Востоке взыскиют сильной, на Западе — правоприменительной власти. На Востоке самоценна сила, на Западе — баланс сил;

о) на Востоке собственность конвертируется на силу (престиж), на Западе — престиж (сила) на собственность;

п) протестное поведение на Западе сфокусировано на неимущих; аналогичное поведение на Востоке — на имущих (аналогично российским обычаям борьбы с кулаками, фермерами, крепкими хозяевами). Революции на Западе оптимизируют социальную отдачу собственности; революции на Востоке стимулируют передел собственности;

р) цивилизационный рост инициируется урбанизацией — монументальным городским строительством с обслуживающей его инфраструктурой, стоящей дорогого. На Западе ввиду индустриально инновационной ориентированности производства городская культура прогрессирует; на Востоке ввиду аграрно-реставрационной ориентированности производства городская культура деградирует.

Высший смысл сказанного сводится к мысли, что «странно было желать, чтобы народы, в образе жизни, в привычках их, степени просвещения и промышленности различные, покорялись с равной удобностью единому образу правления» (Сперанский).

Литература

1. *Чехов А. П.* Собр. соч. Т. 9. — М., 1950. — С. 38.
2. *Васильев Л. С.* История Востока. Т. 1. — М., 1993.
3. *Федотов Г. П.* Судьба и грехи России. — М., 1992. — Т. 2. — С. 322.

Глава 4. ГЛОБАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОСТИ

ГЛОБАЛИЗАЦИЯ И ГЛОБАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ

В настоящее время все больше осознается факт вступления человеческой цивилизации в качественно новое состояние, одним из проявлений которого является глобализация, оказывающая сильнейшее воздействие практически на все социальные процессы с точки зрения как их содержания, так и форм проявления. Узвзка проводимых в обществе преобразований с происходящими цивилизационными сдвигами становится необходимым условием их эффективности. Феномен глобализации порождает специфические противоречия общественного развития. Эти противоречия вызваны прежде всего несоответствием между огромными возможностями повышения уровня развития материальной и духовной культуры человечества, новыми научно-техническими достижениями, с одной стороны, и сложившимися традиционными, относительно консервативными формами самоуправления цивилизации, при которых достижения в разных сферах социальной жизни используются неравномерно и нерационально, — с другой. Если ранее проблема самоуправления была актуальна для отдельных социальных образований, то сейчас впервые в человеческой истории она стала актуальной для планеты в целом. Или человечество выработает соответствующие средства самоуправления в глобальном масштабе, преодолев раздирающие современный мир противоречия, научившись частные интересы соотносить с общепланетарными, — и тогда цивилизация получит возможность дальнейшего существования и устойчивого развития, — или не сможет (не захочет, не сумеет, не успеет) это сделать — и тогда существование цивилизации окажется проблематичным.

Относительно времени возникновения процесса глобализации единой точки зрения нет. Одни авторы связывают его начало со временем великих географических открытий, когда изолированные ранее друг от друга регионы планеты стали вовлекаться в различного рода связи (экономические, политические, военные,

культурные), другие — со временем возникновения книгопечатания (резко усилившего процессы распространения знаний, взаимодействия культур), третьи — с момента рождения Иисуса Христа, когда страны и народы стали объединяться верой в духовные ценности Нового Завета и т. д. Если исходить из того, что с момента возникновения человеческого общества его хозяйственной деятельности была присуща интенция к разделению труда, его специализации и кооперированию, то можно сказать, что стремление к расширению, уплотнению и интенсификации связей самого разного рода является общей закономерностью его развития. Иначе говоря, глобализация, понимаемая в этом смысле, начинается с появления человеческого общества. Когда же речь идет о современных глобализационных процессах, то имеется в виду появление качественно нового состояния, выражающегося в таком уровне взаимосвязей, взаимодействий и взаимозависимостей, который свидетельствует о становлении человеческого общества как целостной системы. С этой точки зрения, глобализация есть детище XX века. Основные ее события будут развертываться в XXI веке.

Вторая мировая война вовлекла в теснейшее и разнообразнейшее общение все континенты планеты. После ее завершения была создана международная организация в лице Организации Объединенных Наций. Крушение мировой колониальной системы привело к образованию новых независимых государств, ставших членами мирового сообщества. Научно-технический прогресс стал мощным экономическим и политическим фактором, вызвавшим усиление интеграционных процессов. Усложнение и уплотнение социальной жизни, противостояние различных социальных систем, увеличение количества населения на планете, усиление техногенного давления на природную среду способствовали появлению глобальных проблем. Развитие интеграционных процессов разного рода усилило глобализацию. Но поскольку место, занимаемое той или иной страной в глобализационном процессе, определяется степенью ее влияния, определяемой уровнем экономического, военного и научно-технического развития, то и мера приобретаемых от глобализации преимуществ оказалась для разных стран различной. Отсюда вполне закономерным оказался

протест со стороны слаборазвитых стран. В условиях отсутствия реального равенства и возможностей в отстаивании национальных интересов неизбежным оказалось возникновение антиглобализма, все чаще проявляющего себя в форме фундаментализма, использующего экстремистские средства борьбы.

Сущность глобализации представителями различных областей знания трактуется по-разному. Экономисты и финансисты видят в ней образование мировой экономики, мирового финансового рынка, становление на базе компьютерных технологий единого финансово-экономического пространства, позволяющего быстро и без существенных затрат получать любую информацию и перемещать любые суммы денег в любую точку планеты. Для политиков и политологов наиболее важным является подход с точки зрения формирования национальных границ. Демографов больше волнуют вопросы роста общей численности населения планеты. Экологи озабочены возможностями преодоления экологического кризиса. Действительно, глобализация представляет собой всеохватывающий, многоаспектный процесс превращения мира в целостную систему, определяющий будущее цивилизации. К числу наиболее важных его аспектов относятся те, которые отражают наиболее фундаментальные стороны жизнедеятельности современного общества.

Экономическая глобализация есть исторический процесс все возрастающей степени интеграции стран, включающий интернационализацию капитала, трудовых ресурсов, товаров и услуг, а также организационных экономических структур, приведший к образованию транснациональных корпораций. Иначе говоря, экономическая глобализация означает выход рынка за пределы национальных границ. Плата за открытость общества и отказ от протекционизма высока, особенно для слаборазвитых стран, поскольку наибольшей «проникающей способностью» обладают развитые страны, ибо их продукция более конкурентоспособна. Глобализация рынка в XX веке способствовала почти пятикратному увеличению мирового ВВП на душу населения, но вместе с тем увеличился разрыв между богатыми и бедными странами, а также между имущими и неимущими слоями населения внутри стран.

Тенденции в сфере экономической глобализации к настоящему времени считаются четко обозначившимися. Их укрепление в будущем у специалистов сомнений не вызывает. К их числу относятся: сохранение ведущей роли больших компаний в виде сверхкорпораций, функционирование глобальных рынков (финансового, валютного, фондового) в целях финансирования потребления населения «золотого миллиарда», изменение структуры транспортных потоков на основе информационных сетей, возникновение глобальных торгово-экономических объединений и союзов, перевод всех национальных и международных финансовых и валютных транзакций (операций перевода денежных средств с одного счета на другой), а также розничных банковских, страховых и торговых операций в глобальную сеть.

Культурно-историческая (ментальная) глобализация есть исторический процесс унификации традиций, культур, религии и идеологии. Современный мир характерен наличием культур подчас с диаметрально противоположными ценностями, идеологиями, историческими традициями. В нем представлены шесть мощных религиозных систем — таких, как христианство, иудаизм, индуизм, буддизм, конфуцианство, ислам. Чем теснее оказывается взаимодействие стран с разными историческими традициями, религиями и идеологиями, тем сильнее их толерантность по отношению друг к другу. Но этот процесс нельзя упрощать — взаимодействие культур осуществляется в направлении поглощения «западной» культурной традицией всех других культур, в том числе и европейской, что угрожает размыванием национальной самоидентичности населения стран, втягивающихся в глобализацию под флагом американизации.

Предполагается, что интеграционные (экуменические) процессы в направлении появления единой религии в полной мере проявятся во второй половине XXI века. Этому должно предшествовать устранение противоречий между католической, протестантской и православной ветвями христианства. Аналогичные интеграционные процессы, по-видимому, должны произойти и внутри ислама. Межконфессиональная интеграция по сравнению с внутриконфессиональной будет проходить медленнее. Необходимость объединения экономической мощи христианского мира с демографи-

ческим ресурсом и активностью нехристианского мира послужит катализатором интеграции церковных институтов. Фактором межконфессиональной интеграции могут послужить экономические интересы церковных организаций, а также нажим со стороны политического руководства ведущих стран мира. В силу меньшей инертности интеграционных процессов в сфере культурной глобализации появление глобальной сверхкультуры ожидается в первой четверти XXI века в форме синтеза традиционных культурных традиций (классической европейской, массовой североамериканской, дальневосточной, мусульманской, индийской) в сочетании с новыми формами (сетевой, кибернетической) при наличии в каждом регионе тех или иных предпочтений [1].

Территориальная глобализация представляет собой процесс укрупнения государственных и надгосударственных образований, выражающийся в создании экономических, социально-политических и иных союзов типа ООН, ЕЭС, СНГ, концентрации финансовых, трудовых и прочих ресурсов в ограниченном урбанизированном пространстве, введении общей валюты, общих таможенных правил и визовых режимов на территории, охватывающей ряд стран, и т. д.

Информационно-коммуникативная глобализация является интеграционным процессом, включающим расширение коммуникационных возможностей, быстрый рост глобальных информационных сетей (с использованием космического пространства для передачи информации), компьютеризацию процессов жизнедеятельности человека. Фактически информационно-коммуникативная глобализация выступает катализатором множества интеграционных процессов. Ожидается сохранение и усиление этой ее роли. В качестве основных направлений данного типа глобализации будут выступать такие, как создание глобальных по охвату коммуникационных систем на базе космических комплексов, преимущественное развитие космических систем двойного назначения, развитие персональных систем связи и глобального позиционирования, создание глобальных систем управления бизнесом, производственными процессами и домашним хозяйством, компьютеризация и роботизация все большего числа процессов жизнедеятельности человека.

Этническая глобализация складывается из процессов роста общей численности населения планеты и взаимной ассимиляции различных этнических групп. Она будет характеризоваться возрастанием общей численности населения планеты и поэтапной этнической ассимиляцией (сначала будут смешиваться этносы в пределах одной территориальной или профессиональной группы, причем первыми кандидатами на этническую ассимиляцию предполагаются народы, исповедующие ислам, а также европейцы и латиноамериканцы) вплоть до формирования единого этноса (на что потребуются более двух веков).

Глобализация управления выражается в стремлении выработать такие нормы и механизмы, которые минимизировали бы риски в принятии управленческих решений. Возрастание темпов развития общества, быстрая смена одних социальных форм другими затрудняют прогноз развития. В современных условиях важным оказывается учет не только близких, но и отдаленных последствий принимаемых решений, поскольку в глобализованном мире любая точка социального пространства может послужить катализатором губительных процессов (от политических до техногенных). Глобализация требует системного управления, исходящего из представления мира как целостной системы. Для решения проблем управления в быстро меняющемся мире необходим постоянный диалог по всем сферам общей безопасности и сотрудничества.

Относительно тенденций развития глобализации имеются и другие точки зрения. Так, государство считается уходящей моделью современного мира.

Чаще всего глобализация рассматривается как высшая стадия интернационализации, проявляющаяся в совокупности охватывающих всю планету интеграционных процессов и связывающих существующие социальные структуры, институты культуры в единую целостную систему, в рамках которой любые локальные или региональные образования могут рассматриваться лишь как подсистемы глобального мирового сообщества. Эти процессы, к примеру, ставят под сомнение национальное государство и государственное гражданство как значимые образцы самоидентичности.

Глобализация дает несомненные плоды в плане улучшения жизни, открывая широкие перспективы для развития экономики и других сфер, но темпы ее распространения неравномерны, а плоды — неодинаковы для всех. Поэтому она может быть источником конфликтов огромных масштабов. Утрата значения национальной идентичности может иметь последствия в виде таких сценариев, как перенос контроля над управлением страной с уровня национального государства на уровень международных организаций и союзов со слабо прогнозируемыми последствиями, возникновение национальных конфликтов внутри государств, восстание стран третьего мира против индустриально развитых держав [2]. Важно иметь в виду и то, что все большая открытость глобального рынка дает возможность широкого доступа к технологиям производства и исходным материалам оружия массового уничтожения.

Сложность и противоречивость современных интеграционных процессов обуславливает крайне неоднозначную оценку глобализации, ее роли и последствий. Для многих исследователей глобализация выступает как способ унификации главнейших мировых социально-экономических, общественно-политических и социокультурных процессов, происходящих в однополюсном мире, приводящий к новой форме тоталитаризма. Поэтому глобализация и играет важную роль в политике «открытых дверей» США, направленной на завоевание рынков других стран, причем это завоевание в форме экономической колонизации осуществляется двумя путями — вначале средствами экономического и политического проникновения и, если это не удастся, массированными подрывными акциями и военными средствами. Поэтому за бунтом против глобализации часто скрывается бунт против господствующей роли США.

Любопытна оценка глобализации со стороны представителей христианских церковных организаций как явления Антихриста, означающего конец политического сообщества. Столкновение христианской и антихристианской глобализации считается главным источником разрушения человеческого общества и главным содержанием современной эпохи [3].

Основной посыл сторонников глобализации заключается в утверждении, что три основных процесса, определяющие ее ход

(отход от государственного регулирования в пользу рыночного механизма, преодоление национальных границ в ходе интеграции отдельных экономик и развитие новых информационных технологий), позволят достигнуть процветания. Действительный же ход глобализации свидетельствует о том, что отход от государственного регулирования в более или менее завершенной форме осуществляется лишь в постиндустриальных странах, имеющих для этого необходимые условия. Что же касается преодоления национальных границ, то оно весьма сомнительно, если учесть все более нарастающий разрыв между странами развитыми и развивающимися. Развитие же новых информационных технологий под силу лишь развитым странам, что подтверждает их абсолютное доминирование в глобализованном мире. Иначе говоря, картина реальной глобализации не столь благоприятна, как она изображается ее безоговорочными сторонниками. Современный процесс новой структурной дифференциации мира представляет собой не столько взаимодействие цивилизаций, сколько воздействие одних на другие, совершаемое с помощью экономических, финансовых, военных, рыночных механизмов и технотронных средств. В классическом обществе цивилизационная идентичность в пространстве и времени, обеспечивавшая реальное единство общества и преемственность поколений, поддерживалась культурной традицией. Именно эта культурная традиция стоит на пути подобной глобализации.

Глобализованный мир не мог не породить глобальных проблем, которые стремительно вторглись в жизнь современного общества, поставив человечество в ситуацию, с которой оно ранее не встречалось: возникла реальная возможность апокалипсического исхода человеческой истории. Глобальные проблемы требовали переосмысления тех ценностей, которые были положены в основание цивилизации и многих проблем, касающихся взаимодействия философии и науки, философского учения о человеке, общественном прогрессе, методологии анализа социальных проблем и т. д. Но прежде всего встает вопрос о формулировке сущности глобальных проблем, выявлении их типов и роли в жизни общества.

Существуют три смысла термина «глобальный».

Во-первых, повсеместный, то есть характерный для всей планеты. Это значение характеризует принцип пространственно-планетарного измерения.

Во-вторых, масштабный, значительный по своему качественному проявлению. Данное значение ассоциируется с содержательным принципом, поскольку определяется не пространственно-территориальным измерением, а содержанием, что обусловлено единством человеческого рода, единством земной цивилизации, нераздельностью исторических судеб человечества и их нераздельностью с судьбами планеты. В рамках данного значения термина «глобальный» подчеркивается ряд признаков — таких, как признак имманентности историческому бытию глобальных проблем, сопутствующих человечеству на протяжении его истории (речь идет о материальном производстве, строительстве жилищ и поселений, борьбе со стихийными силами природы, эпидемиями и ряде других проблем); признак дивергенции и новообразований (каждая историческая эпоха привносит и добавляет к уже имеющимся новые глобальные проблемы и по-своему разворачивает их в пространстве и времени) — в этом смысле глобальные проблемы характеризуются в качестве закономерного результата развития человечества как целостной системы; признак остроты (актуальности), характеризующий глобальные проблемы со стороны их опасности для всего человечества.

В-третьих, общий (всеобъемлющий). В данном случае речь идет о принципе всеобщности, реализующемся во взаимодействии принципа пространственно-планетарного измерения глобальных проблем и содержательного принципа, а также о социоприродной сущности глобальных проблем. Иными словами, речь идет о своеобразном комплексе как общественных, так и естественных по своему происхождению и течению процессов, который требует от человечества весьма осмотрительного поведения (особенно при постановке целей и выборе средств их реализации). Здесь подчеркивается, что социоприродная сущность глобальных проблем выступает важным отличительным признаком последних.

Таким образом, под глобальностью понимается, исходя из сказанного, «единый сплав пространственно-географического размаха, общечеловеческой значимости, всемирно-исторической актуальности, общепланетарной остроты и опасности, социопри-

родной и биосоциальной универсальности и совместимости» [4]. Поэтому глобальные проблемы и требуют для своего исследования и разрешения мульти- и междисциплинарного синтеза естественно-, общественно- и научно-технического знания и четко налаженного международного сотрудничества в разработке и осуществлении комплексных целевых программ. Иначе говоря, к глобальным проблемам относят совокупность жизненно важных проблем человечества, от решения которых зависит дальнейшее существование и развитие общества. По способу своего происхождения такие проблемы могут носить и региональный характер, но по способу решения они имеют планетарный характер.

Существует несколько типологий глобальных проблем. Одна из них выделяет три следующих группы: 1) проблема угрозы термоядерной войны и примыкающий к ней комплекс вопросов разоружения, запрещения испытаний новейших систем оружия и средств воздействия на среду в военных целях; 2) экологическая проблема (загрязнение среды обитания, истощение природных ресурсов, стабильность планетарной и региональных экосистем); 3) возрастающее отставание в экономическом и культурном отношении бывших колониальных и зависимых стран.

Другая типология выделяет две группы проблем: 1) проблемы, связанные с перестройкой международных отношений; 2) проблемы оптимизации взаимодействия общества и природы.

Существует и более дробная типология глобальных проблем, предусматривающая выделение трех больших групп. Первая связана с перестройкой международных отношений (суперглобальные проблемы). Она включает следующие глобальные проблемы: предотвращение ядерной войны, выравнивание уровней социально-экономического развития стран планеты, установление нового международного экономического порядка на принципах равноправия и взаимной выгоды, гуманизация развития научно-технического прогресса. Вторая группа касается оптимизации, гармонизации и гуманизации отношений общества и природы (общепланетарные ресурсные проблемы) и включает следующие проблемы: предотвращения стихийных бедствий (в том числе антропогенного характера), рационального использования природно-сырьевых ресурсов (например, земель, вод, лесов), демографическую, продовольственную, оптимального хозяйст-

венного освоения необжитых территорий, энергетическую, экологическую, освоения богатств Мирового океана, освоения и использования космоса в мирных целях. Третья группа включает проблемы демократизации отношений общества и личности (общечеловеческие глобальные проблемы или субглобальные социокультурные, гуманитарные проблемы с существенным биосоциальным компонентом), ликвидации эксплуатации, нищеты и других форм социального неравенства, обеспечения всех людей элементарными необходимыми средствами существования, здравоохранения, предотвращения негативных последствий урбанизации, ликвидации неграмотности, развития транспорта, планирования и регулирования роста уровня жизни, общественного контроля за средствами массовой информации и массовой культурой, сохранения и защиты элементов национально-исторического колорита и социокультурного наследия народов, культурного обмена, гарантий прав человека на жизнь и существование в здоровой среде, биосоциального порядка (проблемы детства, молодежи, алкоголизма, наркомании и т. п.). Еще одна типология глобальных проблем включает пять групп: 1) предотвращения мировой термоядерной войны; 2) перенаселения и ресурсов жизнеобеспечения; 3) преодоления разрыва между экономически развитыми и отсталыми странами; 4) защиты природной среды; 5) защиты «духовной среды» [5].

Операционально более удобной является типология, предусматривающая выделение следующих трех групп глобальных проблем [6]: 1) проблемы отношений основных социальных общностей человечества (общественных систем, государств, классов, наций и т. д.); 2) проблемы отношений человека и природы; 3) проблемы отношений человека и общества. В соответствии с данной типологией глобальные проблемы выстраиваются следующим образом:

1) интерсоциальные глобальные проблемы:

- войны, мира и разоружения;
- мирового социального и экономического развития, преодоления отсталости, разрыва в уровне экономического и культурного развития;
- создания ненасильственного мира и т. д.;

2) антропосоциальные глобальные проблемы:

- преодоления «демографического взрыва» в отсталых странах и депопуляции населения в развитых странах;
- предвидения и предотвращения отрицательных последствий научно-технического прогресса, его рационального и гуманного использования;
- образования, воспитания, культуры, выработки духовных ценностей;
- здравоохранения и медицины;
- алкоголизма, наркомании, СПИДа;
- демократизации отношений личности и общества;
- международного терроризма;
- манипулирования поведением и т. п.;

3) природо-социальные проблемы:

- экологическая;
- энергетическая;
- продовольственная;
- сырьевая и др.

Естественно, что в быстро меняющемся мире данный перечень глобальных проблем является открытым.

Современная цивилизация со всей очевидностью обнаружила опасность того, что люди изменяют окружающую действительность в значительно большей мере, чем себя, свое собственное сознание. Сейчас наука дает возможность совершать действия огромного масштаба, но часто не дает возможности предвидеть не только отдаленные, но и ближайшие последствия совершаемых действий. Становится все более ясно, что в настоящее время сознание не может более следовать позади событий — оно должно опережать их, направляя и давая правильную ориентацию. Для этого нужна выработка такой глобальной системы ценностей, которая будет принята подавляющим большинством населения планеты. Для решения глобальных проблем необходимы совместные усилия всех людей и всех стран. Угроза уничтожения жизни на планете приобрела столь реальный характер, что в структуре современных ценностей в качестве главной высту-

пает сама жизнь в планетарном масштабе. Только на основе признания этого факта может быть выработана эффективная стратегия сохранения человеческой цивилизации.

Среди глобальных проблем особо выделяется опасность глобальной экологической катастрофы, поставившей человечество перед необходимостью выработать программу выживания. Это обусловлено тем, что решение экологической проблемы в определенном смысле является необходимым условием решения всех других. Человечество в своем стремлении ко все большему комфорту жизни без учета имеющихся природных возможностей подошло к такой черте, когда природа «напомнила» человеку, что он является ее частью. Человек, хоть он и *sapiens*, разумно самоорганизоваться не сумел. Он нарушил целый ряд биологических законов: запрет на внутривидовое истребление, запрет на ограничение численности вида, нарушил межвидовой баланс, снял ограничения в воздействиях на абиотическую среду, трансформировал потребность от необходимости к полезности, от полезности к желанию, от желания к прихоти, престижу и т. д., то есть перевел потребность из объективной категории в субъективную. Для выживания перед лицом экологической катастрофы человечеству необходимо научиться подчинять свои социальные устремления общевидовым. Иначе говоря, человек должен научиться относиться к природе не просто как к объекту, а как к самому себе.

ЦЕЛИ ЦИВИЛИЗАЦИИ И ГЛОБАЛЬНЫЕ ТЕХНОГЕННЫЕ ПРОЦЕССЫ

В европейской культуре панацеей от всяких кризисов считается наука, научно-технический прогресс. Сейчас становится ясно, что одной науке справиться с ними не удастся: кризисное состояние техногенной цивилизации не только не преодолевается, но и приобретает глобальный характер. В связи с этим возникает потребность трезво оценить уроки самой техногенной цивилизации, ее целевые ориентации, системы жизнеобеспечения, переосмыслить характер отношений общества и природы.

Техногенная цивилизация ориентирована на возможно большее *обладание* материальными ценностями, на то, чтобы *иметь*,

а не *быть*. Утилитарно-прагматическая установка из всех форм освоения действительности отдает предпочтение практической и научной — чтобы преобразовывать природу, получать от нее то, что нужно человеку для удовлетворения его материальных потребностей, необходимо иметь достоверное знание. Человечество может жить и развиваться только на основе знания объективных закономерностей действительности. И в этом смысле научное знание является необходимым условием человеческой деятельности — без него нельзя ни эффективно управлять обществом, ни прогнозировать его развитие.

Однако, став массовым производством знания, наука перестает быть сферой этических отношений, а потому все более оказывается областью, таящей в себе повышенную опасность для человека. Отсюда вытекает необходимость контроля за ее развитием со стороны общества, что выражается в требовании гуманитаризации и гуманизации самой науки. Гуманитаризация означает проникновение ценностей, стандартов гуманитарного познания в структуру естественнонаучной и технической деятельности, то есть изменение внутренних ориентиров науки. Гуманизация же есть переосмысление, видоизменение внешних идеалов науки: наука должна ориентироваться не только на получение истины, но и на выработку представлений о своей смыслообразующей деятельности, о гуманистических ценностях цивилизации вообще. Человечество уже больше не может позволить себе роскошь не задумываться над последствиями полученных с помощью науки и техники сиюминутных благ. Никакое сиюминутное благо не может быть ни экономически, ни политически, ни идеологически, ни морально оправдано, если оно оказывается злом для следующих поколений, соседей, природы. Гуманизм больше не может трактоваться как направленность на интересы человека без учета интересов будущих поколений и природы — в противном случае он превращается в психологию временщика, в эгоизм вида *Homo sapiens*. Не случайно поэтому сейчас все больше проявляется себя тенденция к увязыванию гносеологических и ценностных аспектов научной деятельности.

Реальностью является и тот факт, что научно-технический и социальный прогресс не согласуются друг с другом в той мере,

в какой это необходимо для сохранения человеческой цивилизации и гармонизации человеческих отношений. Обозначились два принципиально различных способа разрешения этого противоречия. Первый — сдерживание научно-технического прогресса (вплоть до моратория на исследования, использование результатов которых может быть губительно для человечества). Другой — совершенствование социальных отношений в глобальном масштабе с тем, чтобы исключить или по крайней мере нейтрализовать социальные силы, способные брать на вооружение «научные аргументы», губительные для человечества (военный способ разрешения противоречий и т. п.). Предложенные способы справедливы и приемлемы в принципе, но их практическая реализация сопряжена с огромными трудностями, связанными с групповым, национальным и другими видами эгоизма, с преобладанием сиюминутных интересов над интересами стабилизации, согласия в обществе как необходимого условия выживания цивилизации. Наука, таким образом, может способствовать как решению глобальных проблем, так и уничтожению цивилизации. В каком направлении она будет развиваться и использоваться — зависит от состояния культуры, то есть ценностных ориентаций общества. Развитие науки вне системы гуманистических ценностей становится опасной.

Научному познанию присуща интенция к максимально возможной в каждый момент времени элиминации субъективного начала, то есть идеалом для него является такое представление объекта, при котором он выступает как бы вне человека и его деятельности. При этом проблема, возможна ли вообще объективная истина (то есть истина, не зависящая от субъекта — человека и человечества), оказывается вне обсуждения; более того, в рамках конкретной науки это обсуждение часто является помехой для научного исследования. С ценностной, мировоззренческой позиции та ситуация, которая в научном познании рассматривается как единственно возможная, обнаруживает в своем основании противоречие. Мир как мы его воспринимаем — это мир, реально существующий независимо от нас. Вне восприятия нет знания, следовательно, вне восприятия о мире ничего сказать нельзя. И это такая же объективная истина для миро-

воззрения, как существование не зависящего от исследователя объекта — для научного познания. Специфика мировоззрения заключается в том, что оно имеет дело с явлениями, уже представленными в знании: не давая нового конкретно-научного знания, оно дает возможность его нового видения. Таким образом, мировоззрение связано с целеполаганием и формированием ценностей. Ядром мировоззрения и выступают ценности — феномены человеческой культуры, выступающие в качестве предметов свободного выбора, а не научного обоснования.

Основная аксиологическая проблема может быть охарактеризована следующим образом: существует ли специфическое «измерение» действительности, не совпадающее с научным? А вот вопрос о ценностях: являются ли они особым феноменом культуры? Ценности выступают как системы предпочтений, присущие человеку определенной культуры, то есть как некий категорический императив. И они действительно объективны, но не в смысле вещественности, а в смысле независимости их от индивидуального опыта. Системы предпочтений отбираются и сохраняются обществом. Аксиология выступает не как особая наука, а как продукт философской рефлексии, то есть наука и аксиология различаются принципиально. Крупные ученые, как правило, это обстоятельство «чувствуют» весьма остро. Так, например, Эйнштейн, утверждал: «Я не считаю, что наука может учить людей морали. Я не верю, что философию морали вообще можно построить на научной основе. Например, Вы не могли бы научить людей, чтобы те пошли завтра на смерть. Всякая же попытка свести этику к научным формулам неизбежно обречена на неудачу, в этом я полностью убежден. С другой стороны, нет никаких сомнений в том, что высшие разделы научного исследования и общий интерес к научной теории имеют огромное значение, поскольку приводят людей к более правильной оценке результатов духовной деятельности. Но содержание научной теории само по себе не создает моральной основы поведения личности» [7].

Сущность научно-технического прогресса вообще заключается в том, что человек в своей деятельности преобразует природную среду в соответствии со своими целями. Важнейшим ре-

результатом этой деятельности является искусственный мир, закономерности которого не совпадают с закономерностями природной среды. В рамках технической парадигмы природа лишена внутренней самостоятельности, то есть не самоценна, она ценна лишь как объект человеческой деятельности. Поэтому в европейской культуре отношение к природе со стороны человека непосредственно не оценивалось как нравственное или безнравственное. Сегодня взаимодействие общества и природы приобрело такой характер, что отношение к природе лишь как к объекту исчерпало себя — человек должен ориентироваться не только на собственные «смыслы», но также учитывать и внутренние «смыслы» природы.

Итак, характер взаимодействия общества и природы определяется ценностными ориентациями человека в его отношении к природе. Ценностные ориентации техногенной цивилизации закрепляют отношение к природе как к объекту покорения, от которого «не следует ждать милостей», объекту безудержной экспансии. Проблемы, поставленные таким отношением к природе, резко увеличили вероятность апокалипсического исхода цивилизации.

Возникновение альтернативы данному способу взаимодействия цивилизации со средой затруднено именно тем, что в природе техногенной цивилизации не заложена иная возможность, кроме той, которую она реализует. Поэтому процесс сохранения цивилизации является скорее процессом ее преобразования. Борьба с техникой самой по себе, конечно же, бессмысленна. Техника приобрела поражающий среду обитания человека характер в силу того, что именно культура современной техногенной цивилизации позволяет это делать. Отсюда преобразование цивилизации — это прежде всего преобразование ее культуры.

Отсутствие этических коррекций на способы «покорения» человеком природы, дефицит научной обоснованности границ «все возрастающих потребностей человека», дефицит качественно новых оценок в области целесообразного равновесия между «выгодой человека» и устойчивостью развития биосферы как формы сотрудничества жизненных форм и ее материального субстрата (вещества планеты), неготовность людей пересмотреть

первый постулат потребления «больше — значит лучше», недостаток внимания к серьезной альтернативе «человек — покоритель природы» или «человек — раб природы», отсутствие глубоких изысканий в области поиска содружества человека и природы на общей эволюционной траектории Земли, в области поиска форм коэволюции техносферы и биосферы — вот условия, в которых осуществляется технический прогресс и в рамках которых следует организовывать серьезное и честное рассмотрение программы выживания цивилизации [8].

Как целостная система со своими специфическими законами функционирования биосфера требует единой стратегии общества в природопреобразующей социальной деятельности, а значит — консолидации социальной деятельности по отношению к природе в глобальном масштабе. По сути мы имеем дело с перерастанием социально-природной проблемы в социальную; экологические проблемы становятся все более социальными. Они включаются в структуру внутрисистемных связей системы «общество — природа». Иными словами, решение экологических проблем входит неотъемлемой частью в более широкую задачу оптимизации взаимоотношений в системе «природа — общество — личность». Отсюда вытекает необходимость согласованного решения проблемы отношений разных типов — «общество — природа» и «человек — общество». Оптимизация системы «общество — природа» требует, таким образом, овладения тремя противоречивыми сущностями, тремя видами природы: внешней природой, социальной природой и внутренней природой человека. Незрелость, несоответствие одного из компонентов уровню развития системы в целом тормозят ее дальнейшее совершенствование.

Решение глобальной экологической проблемы становится внутренней движущей силой самой жизни в глобальном масштабе. Пока еще техногенная цивилизация ведет «диалог» с природой посредством техносферы. Убирая эту «техногенную прослойку», люди «разбиваются» о жесткость природы, а ведя «диалог» с позиции «технической силы», люди «разбивают» природу. Для выживания цивилизации необходимо более гибкое, пластичное основание, Человечество освоило «техногенный язык» общения с

природой. Теперь ему предстоит освоить и другие языки общения с природой: «природный язык» — общение человека с природой на уровне безоговорочных уступок последней и «язык согласований» — мягкое, длительное и последовательное изменение природы и себя в местах органического единства человека и природной среды, обеспечивающее возможность коэволюционного развития. Еще предстоит выяснить интенсивность и основные сферы того или иного языка, формы их согласования. Это выяснение должно сочетаться с изменением системы ценностей, общечеловеческих целей и средств их реализации. Без выхода на принципиально новый уровень экологической культуры избежать катастрофического снижения значимости человеческой жизни в глобальном масштабе не удастся. Человечество должно осознать, что его благо сцеплено с общим масштабом и мощностью жизненных процессов на планете. Примат человека и жизни вообще над искусственными техническими системами должен быть решительным и бесповоротным.

В настоящее время обозначились три возможных сценария дальнейшего развития событий в данной сфере [9]. Первый — дальнейшее движение по пути технико-экономического роста в целях все большего потребления — четко высвечивает границы человеческой истории. Второй — локальное сдерживание инерции технико-экономического роста — чреват изоляционизмом и ростом фундаментализма. Третий — переориентация человечества на иные, отличные от традиционных, ценности, позволяющие гармонизировать отношения общества и природы. Речь идет о переходе от материально-ориентированной цивилизации к духовно-ориентированной, предусматривающем установление нового типа отношений между странами, основанного на равенстве, а не на силе. Этот сценарий — единственный из названных, обеспечивающий устойчивое развитие цивилизации, но и он же — наиболее труднореализуемый.

Сложность ситуации, в которой оказалась современная техногенная цивилизация, актуализирует необходимость разработки программы гармонизации отношений общества и природы с позиций коэволюции. Насущная практическая необходимость постоянного контроля над этими отношениями и целенаправлен-

ного изменения природной среды в сторону повышения ее качества предполагает постановку и решение ряда задач.

Прежде всего необходимо обеспечить получение такого знания, которое позволит нейтрализовать возникшее несоответствие между масштабом знания по изъятию и разрушению компонентов биосферы и масштабом знания об их искусственном и естественном восстановлении. Кроме того, необходимо уравновесить и правовые возможности применения этого знания. Иными словами, во взаимоотношениях человека и биосферы необходимо выйти из тупика, в котором знание об использовании природы намного превосходит знание о способности сохранения и улучшения среды обитания.

Все это потребует новых подходов в познании и новых форм организации знания. Более того, коэволюционные требования, нацеливающие на более глубокое понимание природы не только с точки зрения, что еще можно взять у нее, а с позиции повышения биосферной организованности, вызовут к жизни и совершенно не предусмотренные сейчас направления исследований.

Жизнеуважительные и жизнесохраняющие концепции, выработанные коллективным разумом на базе междисциплинарных усилий, помогут преобразовать исторически сложившуюся систему неограниченного потребления и научить людей жить по возможностям. Это означает, что уровень потребления должен задаваться реальными условиями, а не нормой «после нас хоть потоп». Для этого и необходимо создание системы отношений, в которой паритет потребностей человека и возможностей природы должен быть обязательным. Учет потребностей человека и законов природы в поступательном развитии общества наложит разумные ограничения на безудержную экономическую экспансию той части человечества, которая попирает не только законы природы, но и элементарные нормы гуманизма. Иначе говоря, в дальнейшем цивилизация должна управлять не только воздействиями на природу, но и воздействиями на само общество. Преобразование системы выработки целей общества должно опираться на новое мировоззрение, новые смыслы в оценке человека, природы и их совместной эволюции.

ГЛОБАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ И ФИЛОСОФИЯ

Философия как самосознание культуры всегда акцентировала внимание на критике настоящего, на постоянном обнаружении отживающих структур и форм бытия, на подготовке общественного сознания к необходимости перемен. Значимость философской системы для определенной эпохи в конечном счете оказывается обусловленной тем, в какой мере этой системе удастся концептуально выразить основания грядущих преобразований действительности. Глобальные проблемы современности потребовали для своего осмысления нового уровня философской рефлексии, выработки новой системы ценностных ориентаций, концептуальной перестройки видения, объяснения и понимания мира. Перед лицом глобальных проблем современная философия должна зафиксировать самоценность существования индивида и человеческих сообществ, задав сугубо человеческое измерение всем совершаемым деяниям. Глобальные проблемы современности оповестили человечество о том, что стихийное развитие цивилизации закончилось. Спасение человечества — не в научно-технических достижениях самих по себе, а в воспитании самого человека, в усовершенствовании общества. Мир спасут не Истина, Добро, Красота, Вера, Справедливость в отдельности, а все эти ценности вместе взяты, направляемые мудростью философской рефлексии.

В условиях, когда человечество вплотную приблизилось к границам своего бытия в глобальном масштабе, традиционные ценности, положенные в основания европейской цивилизации, не обеспечивают выживания последней. Каждая эпоха рождает свою философию. Современная философия должна стать прежде всего философией выживания. Ни одна из традиционных философских систем не может претендовать на эту роль, в том числе и марксистская, которая смотрела на задачи преобразования мира через призму «классового каннибализма», а не общечеловеческих ценностей. Основной мотив постмодернизма, являющегося реакцией на сложившуюся в мире ситуацию, — переживание конца философии, — тоже не оставляет надежд на то, чтобы это настроение стало философией выживания.

Проблема выживания цивилизации по своему характеру не является предметно-преобразовательной. Философия больше не может выступать в форме идеологии насильственного преобразования общества, человека, среды его обитания. В современном мире необходимо культивирование толерантности (согласия) как типа мышления и поведения. А это значит, что для решения глобальных проблем необходимо переходить от логики «баррикадного мышления», к логике социальной эволюции. Новая философия должна сделать человека подлинной целью (избегая при этом крайностей холистских и индивидуалистических установок), а все формы его деятельности — разумными и гуманными. Для этого она должна охватить всю культуру в глобальном масштабе, сделать возможным понимание всех ее пластов и форм. Воспитание мировоззрения — это не «выламывание» души, а создание соревновательного механизма разных систем ценностных ориентаций.

Глобальные проблемы могут быть поняты и решены с позиций глобальной же философской рефлексии. Философия должна выработать в самой себе механизм, препятствующий деформации ее функций. Поэтому новая философия должна стать не только занятием профессионалов, но и образом жизни, главной ценностью которого является сохранение жизни в глобальном масштабе. Философия выживания должна стать смыслообразующим центром синтеза различных культур. Как известно, западный тип философствования характеризуется бинарностью, дуальностью мышления (разделением и противопоставлением одного другому), представлением об изначальном несовершенстве мира (который необходимо преобразовывать), установкой на активное действие, признанием идеи прогресса, линейного восхождения. Восточный тип философствования исходит из признания недualityности мышления (тождества противоположностей, относительности различий), изначального совершенства мира (который не нуждается в переделке), принципа недеяния (отрицающего установку на активность, творчество и утверждающего необходимость сообразности дел космическим ритмам), нелинейного типа связи элементов действительности (отрицающего причинно-следственную зависимость элементов и предполагающего существование

каждого из них в качестве условия других, следствием чего является отрицание поступательного характера развития, моноцентризма и деления на сложное и простое). Данные парадигмы западного и восточного типов мышления накладывают отпечаток на решение конкретных философских проблем. В рамках философии выживания должен быть осуществлен своеобразный «синтез» данных парадигм мышления.

Одномерное мышление, принцип «или — или» в современном взаимозависимом мире изжили себя. Поэтому сейчас можно говорить о начавшемся своеобразном протесте против линейного мышления. Европейская наука выразила это формулированием принципа дополнительности, эмблемой которого Бор сделал «инь-ян». Многими исследователями отмечается факт усиления тенденции единения распавшихся в западной культуре сторон: человека и природы, субъекта и объекта, чувства и разума, интуиции и логики и т. д. Русская философия, главным стремлением которой было понять абсолют (особенно у В. С. Соловьева), оказалась к интенции единения ближе, чем западная, которая, по выражению Юнга, преимущественно анализирует, взвешивает, отбирает, классифицирует, изолирует.

Характеристики национального сознания задают определенные предпосылки национального типа философствования. Так, например, пластичность греческой духовной культуры определила картину мира, созданную греческой мыслью, в неменьшей мере, чем разработанные философами категории. Платоновское представление о реальности идей неизбежно встраивалось в картину космоса не так, как оно позже виделось средневековым реалистам. Одна и та же выстроенная доктринально понятийная система при переносе из одной культурной среды в другую оказывается в иной перспективе и, соответственно, получает иные толкования. Истинно универсальное возможно лишь через национальное. Для того, чтобы обрести всемирное значение, культура должна пережить этап саморефлексии. У каждой крупной нации было время, когда сложились и были осознаны главные духовные характеристики, время национальной саморефлексии. Она осуществлялась не только в понятийных структурах, но и в отобранной и созданной мифологии, в образах искусства. Так,

осевое время русского национального сознания совпадает со временем формирования московского государства и обычно характеризуется в духовном отношении как «золотой век русской святости». Именно в это время выявляются те особенности, которые дальше характеризуют русское национальное самосознание. А. Ф. Лосев в статье «Русская философия», написанной еще в 1919 году дал весьма емкую характеристику специфики русской философии: она избегает абстрактно-систематического мышления и выражает свои интуиции не в логических понятиях, а в символическом образе; тесно связана с реальной жизнью и выражает свои идеи не только в работах профессиональных философов, но и в художественной литературе и литературной критике; противопоставляет картезианскому рационализму, то есть мышлению механическому, бездушному, ведущему к утрате всякой веры; занимается преимущественно духовными проблемами – судьбами человечества, взаимоотношениями Бога и человека; интерес к духу, несущий в себе потенциал будущего, выражается в речевом мышлении. Данная интенция русской философии привела к возникновению философии диалогизма. Диалогический метод М. М. Бахтина исходит именно из русской философской традиции понимания духа как реальности человеческой речи – она организует и определяет все, что делает человек. Суть данной философии весьма прозрачна: мир без согласия всех участников диалога (полилога) невозможен, согласие невозможно без взаимного понимания позиций, понимание устанавливается в диалоге посредством языка. Главная задача философии выживания — это имеет поиск принимаемого всеми людьми типа отношений между людьми, между людьми и природой. В эпоху пиаровских технологий умение самостоятельно выявлять скрытые в действительности смыслы, пользоваться словами в их подлинном значении, участвовать в продуктивном диалоге становится одной из важнейших задач системы образования.

На первый взгляд, западный, восточный и диалогический типы философствования совместить невозможно. Но одномерное мышление, привычка судить с позиции «или — или» не «схватывают» существа современных проблем, а потому не позволяют решать их. Философия выживания должна выработать ценности,

обеспечивающие сближение позиций Запада и Востока. Русской философии всеединства и философии диалогизма в начавшемся синтезе культур принадлежит важное место — история «распорядилась» так, что Россия в силу ее географического положения должна была «нащупывать» точки соприкосновения Запада и Востока раньше других стран. Философия выживания не означает механического соединения западных и восточных идей. Продуктивный синтез не может быть осуществлен одномоментно, он потребует длительного времени. На первых порах в процесс синтеза будут вовлекаться ценности, не имеющие сакрального характера, то есть те, которые легче принять, поскольку они не задают глубинных установок. Постепенно в процесс синтеза будут вовлекаться ценности более глубокого характера. Философия выживания как своеобразная пропедевтика в философию будущего будет складываться из самых различных источников, обеспечивающих выработку единого миропонимания. Это и экософия (глубинная экология), и этика ненасилия, и интегральная антропология, и философия космизма, и социальная синергетика, и философия образования и воспитания, и экуменизм, и многое другое. Главную роль будет играть само принятие норм, обеспечивающих выживание человечества, а не способ их вхождения в сознание (то есть через науку, искусство, религию и другие элементы развития культуры общества). Возможно, что самым главным в процессе синтеза культурных форм будет отыскание в последних сакральных оснований единения человечества во имя выживания. Лидером в XXI веке будет та страна, которая быстрее других решит проблему создания философии выживания, то есть сможет предложить основания для решения глобальных проблем. Духовные предпосылки этого, содержащиеся в русской культуре, позволяют надеяться, что такой страной может стать Россия.

Литература

1. *Игнатов А.* Стратегия «глобализационного лидерства» для России // anwo.r2.ru
2. *Шрадер Х.* Глобализация, (де)цивилизация и мораль // www.soc.ru

3. *Шмитт К.* Глобализм — это империя Антихриста // www.voy.com
4. *Самойлов Л. Н.* Глобальные проблемы общественного прогресса. — М., 1985.
5. *Шахназаров Г. Х.* Грядущий миропорядок. — М., 1981
6. *Загладин В. В., Фролов И. Т.* Глобальные проблемы современности: научный и социальный аспекты. — М., 1981.
7. *Эйштейн А.* Собр. науч. трудов: В 4 т. Т. 4. — М., 1967.
8. *Дмитриев А. Н., Кочергин А. Н.* Шансы на выживание. — М., 1992.
9. *Розов Н. С.* Структура цивилизации и тенденции мирового развития. — Новосибирск, 1992.

ЦЕННОСТНЫЙ МИР

Глава 1. ПРИРОДА ЦЕННОСТНОГО СОЗНАНИЯ

Ценностное сознание кристаллизуется на стыке — в зазоре, расщеплении бытия на реальное и желаемое, сущее и должное, наличное и потребное. Первые члены дихотомий соотносятся с актуальным, вторые — с потенциальным существованием. Каким образом чаемое достигается?

Человека порой понимают как желающую, думающую организацию. В контексте обсуждаемого предмета будем его понимать как организацию мечтающую.

Невозможное было возможно,
Но возможное — было мечтой.

Как мечта воплощается? В состоянии полной продуктивности Я и не-Я неразличимы. Отсюда две возможности.

Первая: конструирование «дикого» бытия по одной свободной воле своей. Данный вариант, предполагающий разрушение всех систем, муссируемый контркультурой, воспет философией шизоанализа Делеза — Гваттари. С одной стороны, шизоаналитическая ситуация вполне свободна:

Свободно летящая птица
Никому, ничему не верна.

С другой стороны, пребывать в ней весьма трудно. Вероятно, по этой причине обстановка вседозволенности (чистая анархия, сугубая самостийность) совпадает с универсумом волюнтарной иллюзии шизоида. Нет нужды говорить о ее вырожденности.

Вторая: созидание нормально человеческого бытия, где расширение онтологии, пробивание к иным типам реальности отвечает известному порядку вещей — системам правил, кодификациям. Миротворчество человека протекает не как освобождение

от законов мира, а как их преобразовательное улучшение. В качестве высшей сферы мироздания человеку «Дано бесстрастной мерой / Измерить все...».

Бесстрастной мерой измерить. Сия ответственная процедура осуществляется в опоре на критерии значимого, предпочтительного, которые образуют пространство ценностей (идеалов) — высоких целей, того, ради чего все предпринимается. Почему человеческие предприятия должны быть сопряжены с ценностями? Потому что, будучи несамодостаточными, они представляют объект достигаемого. Достигаемое же (стихия практики) — операционально, инструментально — покоится на качестве воплощенных технологий. Последние, отмечалось, могут быть любыми.

Как сделать инновации гуманитарно выдержанными? Цивильно выхолощенным волонтаризму, механицизму, прагматизму способна противостоять гуманитарно выдержанная созидательная программа. Демонов воли, дерзания, прорывов в не-время сдерживают исключительно и первоначально комплексы ценностного сознания, преодолевающие самоочинность сбалансированием деятельности с высокими целями. «Земля, в виду небес, мертва» (Тютчев): высокочувствительные сложные человеческие системы требуют адекватного, именно — жизнью выношенного к себе отношения.

Созидание бытия связано с творчеством — вдохновенным некаузальным взрывом. Без творчества мира нет самого мира. Но творчество, плодя отторгающие реакции, означает перекрытие регуляций, кодексов, конституций. Цивилизация рождена творчеством, но творчество, не ориентированное на жизнь, разрушает цивилизацию. Обостряется проблема ценностной санации творчества. В общем, поддержание цивильности, непадение в дикость при возможном росте дезорганизации обеспечивается введением духоподъемных идеалов, корректирующих творчество в соответствии с требованиями жизни, ориентациями на высокое: внутренние мотивы, проекты деятельности исходно должны отличаться совершенством.

Опиумом для народа в неоговоренных обстоятельствах может быть все. Ориентация на совершенное (благое, прекрасное,

спасительное), оговаривая обстоятельства, предохраняя от встречи частного спроса и предложения в приватной сфере, рождающего произвол, становится самодостаточно-непрагматичной, самоцельной. «Всякая общественная деятельность, — утверждает К. Чуковский, — полезнее, если... совершается при личном ощущении ее бесполезности... Мы должны признать все эти комплексы идей: искусство для искусства, патриотизм для патриотизма, любовь для любви, наука для науки — необходимыми иллюзиями культуры, разрушать которые не то что не должно, а прямо-таки невозможно» [1]. Самоценное совершенное, принятое как абсолютная форма («непосредственная достоверность себя самого» — Гегель), единый и единственный идеальный мотив, побуждение, стимул созидательной деятельности, есть ценность. Сопричастие ей заставляет испытывать внутри себя «чувство такой свежести, чистоты... ясности, как будто чья-то невидимая рука нежно и заботливо» стирает с души давно «накопившуюся на ней копоть ненависти, зависти, раздражительного самолюбия, пресыщения... скуки» [2].

Чутье к добру, тяготение к совершенству — идеальные жизненные устои — отличают высокодуховное существование. Бытие дробится на модусы:

- ◆ фактическая наличность (натурализм);
- ◆ абстрактная свобода — свобода вакхической шалости, дионисийского разгула (волюнтаризм);
- ◆ цивилизно регулируемая свобода — свобода гуманитарного зодчества, осмотрительного созидания (аксиологизм).

Растительное бытие — изматывающий труд, гомерическая драка — не арена действия ценностного сознания. Высокая добродетель в ее торжестве над пороком проявляется через духовность, к которой ни натурализм, ни волюнтаризм — как элементы «пакостного прозаизма», «пошлости, лаучьего затишья» (Блок) материальной реальности — не причастны. Материальная реальность, говоря строго, высоту духовной стати, причастности идеальному не предполагает. Этот важный для рассуждений пункт иллюстрируется сущностной асимметрией материального и духовного типов деятельности.

По объему: материальные блага ограничены, частичны; духовные — безграничны, всеобщие.

По потреблению: материальные источники истощаются; духовные — прирастают.

По реализации: материальное производство обезличено; духовное — персонифицировано.

По признанию: материальная деятельность рассчитана на непосредственное признание, исключает работу вхолостую; духовная деятельность не рассчитана на непосредственное признание, жестко не нацелена на конечный эффект (самодостаточная игра сил — не для победы, а ради участия).

По результату: в материальном производстве важна репродуктивность, результативность (нет производства ради производства); в духовном производстве — продуктивность (производство самоцельно).

По агенту действия: в материальном производстве значим обладатель; в духовном — созидатель.

По количеству: материальные блага копятя (тезаврация); духовные — не копятя, воплощаются в уровне культуры.

По качеству: материальные блага отчуждаются от потребления; духовные — от производства; в материальной сфере навязывается труд, изымается результат; в духовной сфере навязывается результат, изымается способность к труду [3].

До сих пор мы толковали ценности с позиций победительной, неуязвимой силы бытия, предохраняющей от горьких взаимонепониманий, когда все рвется, ломается, выходит из колеи, «идет наразвалку... люди не знают, что будет завтра, всего ждут и все возможно [4]. Избегать статистики мнимых чисел — мрака не оплодотворенного мыслью сознания, бесстыдной терпеливости «рабочего скота», затравленного, забитого, духовно ограбленного органического жизнеподобия позволяет лишь звездный час и звездный случай приобщения к ценностным абсолютам. К этим несущим идеалии «культурным иллюзиям», не имеющим эквивалентов в адекватных предметности созерцаниях. Между тем отдельные ценности не одинаково значимы. Подчеркивание этого обязывает выявлять в ценностях партикулярные измерения (историчность, этничность и т. д.), однако, мобилизующие деятель-

ность не по собственному побуждению (волютаризм), а по аккумулированным и апробированным в групповом опыте (и следовательно, также высоким) целям.

Каждая культура отличается от другой аутентичным набором ценностей, обуславливающим специфику поведения ее представителей. Увязывание ценностей, гуманитарных значимостей с типами коммуникаций, обменом деятельностью в присущих народам основных культурах мира произведено в *таблице*, заимствованной у К. Ситарамы и Г. Когделла [5].

ГЕНЕЗИС И СТАТУС ЦЕННОСТНОГО СОЗНАНИЯ

Возможные интеракции предков людей в сообществах древнейших гоминид скорее всего управлялись двумя типами отношений: отношением естественного эгоизма, обеспечивающим выживание индивида, — инстинкт самосохранения и отношением естественного альтруизма, обеспечивающим выживание вида (группы, популяции), — инстинкт сохранения рода. Данный, в известном смысле принципиальный для нас тезис не оставляет места расхожим, однако неадекватным теориям зоологического индивидуализма, трактующим социальные инстинкты, а затем и общезначимые ценности как изобретения в пользу слабых — своеобразную узду, фактор сдерживания дикарского в человеке. Такой подход, сомнительный сам по себе, не имеет надлежащего антропогенетического оправдания. Во-первых, прирожденный эгоизм препятствует социализации, главным образом таких ее составляющих, как кооперация, межиндивидная коммуникация и интеракция, оставляя перспективы *Homo sapiens* призрачными. Во-вторых, этот взгляд не подкрепляется фактологически. Многочисленные этологические данные, весьма уместные для выяснения происхождения ранних форм коллективности, демонстрируют варибельность группового поведения антропоидов (аналогия от которых перебрасывается на социальные формы древнейших гоминид), наличие мирных связей в иерархии взаимоотношений особей в стаде [6].

По свидетельствам Дж. Шаллера и И. Эмлена, а также Дж. Лавик-Гудолла, изучавших стадные отношения морфологически

Схема классификации ценностей

Условные обозначения: З — западные культуры;
 В — восточные культуры; Ч — черные культуры Америки;
 А — африканские культуры; М — мусульманские культуры.

Ценности:	Первичные:	Вторичные:	Третичные:	Несущественные
Индивидуальность	З	Ч	В	М
Материнство	ЧВ	МЗ	—	—
Иерархия	ЗВМА	Ч	—	—
Мужественность	ЧМВЗА	—	—	—
Мощь	ВА	МЧ	З	—
Мир	В	Ч	ЗА	М
Деньги	ЗАЧ	М	В	—
Скромность	В	ЧАМ	—	З
Пунктуальность	З	Ч	МВ	А
Спасение	З	М	—	ВЧМ
Карма	В	—	—	МЗЧА
Первенство	З	Ч	—	ВАМ
Агрессивность	ЗЧ	М	АВ	—
Коллективная ответственность	ВАМ	Ч	—	З
Уважение к старшим	ВАМ	Ч	—	З
Уважение к молодежи	З	МАЧВ	—	—
Гостеприимство	ВА	Ч	—	З
Наследуемое имущество	В	—	МАЧВ	—
Сохранение среды	В	ЧА	З	М
Цвет кожи	ВЗЧ	М	—	А
Святость пахотной земли	В	А	—	ЧМЗ
Равенство женщин	З	ВЧ	А	М
Человеческое достоинство	ЗЧ	ВАМ	—	—
Эффективность	З	Ч	ВМ	—
Патриотизм	ЧМАВ	З	—	—
Религия	ЗЧМАВ	—	—	—
Авторитаризм	ВМА	ЗЧ	—	—
Образование	ЗЧ	ВАМ	—	—
Непосредственность	З	ЧВМА	—	—

наиболее близких к человеку горилл и шимпанзе, естественная иерархичность, доминирование в группах не провоцируют войну всех против всех; связи в группах упорядочены, во всяком случае предполагают максимальное исключение открытых столкновений, каждый знает свое место, слабый уступает сильному и т. д. Отлаженность системы доминирования предопределяет оптимальность межличностных взаимодействий на основе мирных внутривидных отношений, демпфирования конфликтов (причем казалось бы, в бескомпромиссных ситуациях — таких, как борьба за самку).

Следовательно, происхождение социальности, а вместе и наряду с ней ценностной регуляризации жизни, нельзя выводить из подавления природной агрессивности, зоологизма человека. Такая линия, противореча прямым наблюдениям, не соответствует фактам, не отличается и логическим совершенством, в концептуальном отношении не продвигая в понимании становления ни общества, ни ценностей.

Однако одно дело экзогенные факторы обуславливания, упорядочения деятельности, а другое — эндогенные. Как в действительности увязать реализацию столь разнородных характеристик — высоко адаптивных социальных и низко-, а то и антиадаптивных персональных ценностно-гуманитарных систем регуляции? Решение вопроса пролегает в границах фиксации водораздела животного, дочеловеческого и подлинно человеческого. Для развертывания мысли сошлемся на Дарвина.

Многоразличные чувства и впечатления, ощущения и способности, считает он, — такие, как любовь, память, внимание, любопытство, подражание, рассудок и ряд других, которыми гордится человек, могут быть найдены в зачатке или в хорошо развитом состоянии у низших животных, а вот ценностно-гуманитарных (морально-нравственных) задатков, чувства совести, которое резюмируется в коротком и полном высокого значения слове «должен», у животных нет [7].

Каково происхождение этого специфически человеческого, не навязываемого обстоятельствами органического бытия чувства? Где его корни? Почему лишь человек вследствие какого-то душевного процесса, в силу каких-то соображений, называемых ценнос-

тно-гуманитарными, пренебрегает радостями, прелестями, удовольствиями жизни? Отчего он часто переносит всякие лишения, лишь бы остаться верным «высшим принципам»? В отсутствие близлежащих ответов на заданные и однопорядковые им вопросы в теории прорабатывался вариант преформизма. Странно, но граничащая с беспомощностью интеллектуальная растерянность всех размышлявших над проблемой была столь велика, что дальше идеи «врожденного» в объяснении ценностно-гуманитарных качеств человека не шли. Не шли даже эволюционисты. Даже такие, как Дарвин.

Поставленная проблема не снята и по сей день. Между тем претендующая на ее экспликацию линия преформизма дискредитирована в настоящий момент однозначно: ценностное сознание как душевное качество по природе своей благоприобретенно и комплексно; инспирируется, с одной стороны, конденсацией в культуре гуманитарного потенциала, а с другой стороны — упрочением альтруистического добронравия, усиливаемым естественным отбором. Вопрос о доле участия наследственности и среды в этом процессе, конечно, должен обсуждаться в количественной плоскости, входя в компетенцию точных наук. Особого суждения на сей счет гуманитарий иметь не может. Что важно здесь подчеркнуть — так это обоснованность эволюционно-генетического взгляда на формирование ценностного сознания: диктуемые адаптацией требования рациональной организации жизни порождают некий внутренний регулятивный этос, который, как считает Добжанский, при некоторых условиях действует вопреки интересам отдельных индивидов, но зато помогает группе, к которой эти индивиды принадлежат. Так возникает понимание естественно-исторической обоснованности, детерминированности ценностного сознания на уровне вида (коллектива). Понимание же становления его на уровне индивида (личности) может быть достигнуто за рамками антропогенетических рассмотрений — в границах собственно гуманитарного анализа.

Этос. Отправляясь от этимологии, будем толковать моральный этос как поле руководящих начал, правил, образцов, эталонов регуляции и инспирации групповой жизни на основе силовых механизмов и волевых (принудительных, побудительных)

решений, которые вытекают из чьих-либо интересов, проводят, отстаивают их, отвечают им. Определенность задается диспозициями, санкциями и условиями действия.

Диспозиции. Представляют множество предписаний, инструкций, рекомендаций, императивов, запретов, вменяющих способ деятельности. Через систему инициаций «что делать» и «чего не делать» они формируют программы типов самоутверждения, считающихся оптимальными, эффективными, удовлетворительными, целесообразными; влияют на свободный выбор, самостоятельные спонтаннейшие решения; подготавливают личность к опробованному историей коллективному опыту; осуществляют назидательные, просветительские, духоподъемные функции, подтягивая несуверенного человека до суверенного человечества; делают полезное для вида ценным (не всегда обязательным) для индивида; ставят партикулярные влечения, стремления, страсти, склонности в зависимость от установившихся общечеловеческих модусов их проявлений; мобилизуют культурно-человеческое в человеке.

Санкции. Выполняя в известном смысле репрессивную функцию, обеспечивают осуществимость диспозиций; гарантируют деятельность от неспецифических нежелательных эффектов; способствуют оптимальному режиму самоутверждения, непрерывности, сбалансированности группового опыта. Исходными формулами санкций как регуляторов поведения являются предписания той ценностной формации, которая возникла на ранних ступенях социогенеза вследствие обобщения примитивных схем архаичного общежития и которая конституировала легальность взаимоотношений индивидов.

Гуманитарные ценности — институт добровольный, поэтому в случае проводящих их санкций правильно вести речь не о принуждении, а о побуждении, самопонижении, самовмнении. Так как последние мотивированы культурогенетически, гуманитарных санкций вне культуры нет: они культуроцентричны. Существование санкций передается, следовательно, таким тезисом: они обязывают каждого подходить к себе в некотором роде с надисторическими, сверхличностными мерками; поскольку лишь все человечество в своей совокупности представляет истинного человека, специфически человеческая способность — гуманитар-

ность — определяется нашей причастностью к человечеству. Проблему степени данной причастности, разумеется, каждый решает самостоятельно.

Условия действия фиксируют особенности обстоятельств реализации гуманитарных ценностей, гражданских, правовых, морально-этических норм, разговор о которых правомерно вести с позиций некоей клаузулы.

Во-первых, ценностное сознание как элемент духовности принадлежит психическому, которое должно удовлетворять норме; не существует надлежащей психической, духовной, а с ней и ценностно-гуманитарной среды в состоянии патологии. Во-вторых, непременным слагаемым ценностного сознания выступает личностная (социальная, гражданская, интеллектуальная) свобода. Гуманитарная ситуация складывается при наличии свободы действий субъекта, его автономного выбора. Там, где этого нет, где обстоятельства выше и личность не фигурирует как побуждающее, порождающее основание *causa sui*, — гуманитарная ситуация разрушается. Именно невозможность ссылки на диктат случая, слепую игру высших сил обязывает согласовывать деятельность с ценностными установками, принимать в расчет соображения гуманитарности. В-третьих, в кругу предпосылок развертывания ценностного сознания уместно упомянуть присутствие самодостаточных и результативных нравственных идеалов. Ценностное сознание идеалологично. Оно конституируется: а) определенным культурным цензом личности, приобщенной к гуманитарному кодексу человечества; б) убедительной внутренней мотивацией человека наследовать нравственные устои и следовать им. Как видно, чтобы оправдать высокое звание *Homo imperativus*, субъекту мало быть нормальным, ему надлежит быть гуманитарным.

Изложенное позволяет специфицировать природу интегрированных в ценностное сознание гуманитарных норм. Им присущи:

- ◆ Универсальность: гуманитарность (в идеале) проявляется как общечеловеческий, планетарный, вселенский феномен с атрофией групповых, классовых, кружковых привязанностей. Она общезначима, и не в деталях, малозначащих, побочных своих проявлениях, но по существу. Есть нечто, что всегда заде-

вает всех и каждого, — стремление оправдать звание человека. Человеку нужны гарантии от возможных *faus pas*, ибо для поддержания общезития его самоутверждение не должно быть самочинным. Гуманитарность как высококультурная канва самоутверждения и дает такого рода гарантии. Умение жить по совести, а не по страсти, заложено не в аскезе, а в следовании нормам, которые канализируют страсти, назначают минуту их пристойного удовлетворения.

Сказанное становится во много крат актуальнее применительно к человечеству. Если у действующего свободно отдельного человека выбор есть всегда, то этого нельзя утверждать относительно человечества, и в результате в отношении гуманитарности в глобальном контексте к требованию универсальности добавляется требование аподиктичности. Потенциально гораздо более опасные самоутверждения в социальном масштабе должны быть гуманитарными изначально. Лишь в этом — условия, гарантирующие выживание.

- ◆ **Фундаментальность:** гуманитарность — не одна из ипостасей общественного сознания наряду с другими, а отправная его ипостась. Она — средоточие нравственных абсолютов, ценностный базис, над которым надстраивается остальное — политика, наука, религия и т. д. Субординация различных отсеков культуры однозначна: гуманитарность приоритетна, из нее все вытекает, к ней все возвращается.
- ◆ **Абсолютность:** гуманитарные ценности самодостаточны, не подчинены ничему — ни политике, ни религии, ни науке. Жертвовать ими нельзя, тогда как во имя них можно жертвовать чем угодно (кроме них самих).
- ◆ **Автономность:** гуманитарные ценности нельзя превращать в политику, политику же нельзя отрывать от гуманитарных ценностей. Политика, как справедливо полагал Аристотель, в идеале — ветвь этики; забвение этого чревато деформациями гуманитарного миропорядка (умеренные формы — случаи Бисмарка; крайние формы — случаи авторитарно-диктаторских режимов, — например Гитлер, Сталин). Идея автоно-

мии гуманитарных ценностей — центральная для их обоснования. То, что не возникает из гуманитарности, — негуманитарно; гуманитарность не требует для обоснования негуманитарных факторов.

- ◆ «Апостериорная априорность»: алогизм предлагаемого сочетания кажущийся. Гуманитарный кодекс, естественно, возникает из обобщения опыта вершения жизни. Не стремясь к метафорам, не будет преувеличением утверждать, что он буквально выстрадан человечеством за время хождения по мукам, выписан слезами, потом, кровью. Содержательную основу его (потенциала) формирования составляет борьба с искушением — поиск оптимальных программ, возможностей его (искушения) преодоления. Навеянное гордыней, самовозвеличением, самовознесением искушение есть необоснованное притязание на владение. Ценностный стержень искушения — неземная воля к власти, силе, господству над природными и социальными обстоятельствами. Говоря об этом, остановимся лишь на столь принципиальных аспектах искушения, к которым сводятся остальные, как:

а) искушение чревоугодием — извечная забота о хлебе на самом оборачивается безудержной гонкой за обретением материальных благ: превращение «камней в хлебы» распалает аппетит. Хотя в просторечии упоминают хлеб, вожделение вызывает масло, его-то все и возводят в формулы. Консюмеризм примитивизирует, опустошает, выводит за границу полноценной жизни, которая нуждается в духовности, метафизичности и которая располагается за пределами плоской тяги к набитому брюху и прочей чувственной суете («не хлебом единым...»);

б) искушение преобразующим деянием — покорение мира, владычество над природой. Рассмотрение предметно-практической активности как главного предназначения человека, способного познать законы естественной среды обитания, подчинить их себе, поставить на службу, подводит род людской к краю гибели. Непредсказуемый в своей узколобости технократизм представляет рукотворную угрозу существова-

ния антропной цивилизации. И наши дни — прекрасное тому свидетельство;

в) искушение велением — путь диктата, тирании, закабаления человека человеком. Нарушение самоценности личности, подрыв прав гражданина означают утрату цивилизности. Властолюбцы, идолопоклонники — преступившие заповедь «Не сотвори себе кумира!», — не имеющие и не понимающие своего достоинства конченные люди, или в прахе валяющиеся рабы, или необузданные деспоты (Герцен);

г) искушение похотью — превращенное в самоцель плотоядное соблазнительство оборачивается машинерией. Любить не влюбляясь — невозможно. Бездуховному же бонвиванскому чувству не требуется со-человек. Достаточно куклы, игрушки, заводного болвана (естественный финал всякого Казановы).

Искушение ведет к пропасти, не провалиться в которую позволяет следование гуманитарным абсолютам, извлеченным из многотрудных поисков «богоугодной» жизни и выживания. Гуманитарные абсолюты, таким образом, опытные, эмпиричны по генеалогии, однако для отдельно взятой локальной ситуации они надопытны, сверхэмпиричны. Это надо интерпретировать в том смысле, что в своей объективной всеобщности, необходимости они не нуждаются в каких-либо дополнительных испытаниях; желание пуститься в последние оборачивается для охотников хождением по многим кругам ада, некогда уже пройденным (и с невосполнимыми потерями) человечеством.

- ◆ Надысторичность: гуманитарность — высшая ценность бытия, фиксирующая благородство в устремлениях, существенное и смысложизненное. Последнее неотожествимо с суетным, к чему относится повседневное преходяще-временное — непосредственные политические, экономические и другие деятельностные измерения, ориентиры. На этом фоне понятна бессмысленность и бессодержательность утверждений, лозунгов, суждений, имеющих форму: «гуманитарно все, что служит X», где X — исторически повседневное. Подставляя частные значения вместо переменной в такое выражение, можно

получать предложения: «гуманитарно ценно все, что служит коммунизму»; «...рынку»; «...товарно-денежным отношениям» и т. д. Даже малый запас интуиции наводит на понимание сомнительности таких шагов. Никакая историческая частность, по статусу, не способна возвыситься до уровня гуманитарно значимых ценностей, отношений. Отсюда — необходимость принятия того, что человеку обязателен контакт с миром надвременного, абсолютного, который (контакт) обеспечивается гуманитарностью (нравственностью): «В строгом смысле слова она начинается лишь там, где возникает неудовлетворенность настоящим, то есть временным и преходящим, как бы благополучно оно ни было, где сознание обнаруживает неустранимый зазор между временным и абсолютным... Между идеалом и действительностью» [8].

- ◆ Автоматичность: гуманитарность — не в принудительности, а в естественной побудительности поведения человека, который действует именно так, а не иначе. «Быть человеком в человеческом обществе, — констатирует Герцен, — вовсе не тяжкая обязанность, а простое развитие внутренней потребности: никто не говорит, что на пчеле лежит священный долг делать мед: она его делает потому, что она пчела. Человек, дошедший до сознания своего достоинства, поступает человечески потому, что ему так поступать естественнее, легче, свойственнее, приятнее, разумнее; я его не похвалю даже за это — он делает свое дело, он не может иначе поступать, так, как роза не может иначе пахнуть» [9]. Гуманитарность — не привычка, а убеждение, образ жизни и действия.

ПРОБЛЕМА ОБОСНОВАНИЯ ГУМАНИТАРНЫХ НОРМ

Ввести гуманитарные нормы оперативным или спекулятивным путем относительно просто. Гораздо сложнее решить, как они действуют, то есть. влияют на личность в ее реально жизненном существовании. Размышления над этим выводят на проблему обоснования гуманитарных норм, заключающуюся в моделировании взаимообуславливания традиционных оппозиций: бытия

и быта, вечности и повседневности, удаленного и близкого, великого и мелкого. Обосновать гуманитарные нормы — значит раскрыть тайну их действенности: в силу каких обстоятельств, почему они оказываются соединенными с предметной человеческой деятельностью.

Пробегаая частности и концентрируясь на главном, начнем с констатации разрыва абстрактной и конкретной ипостасей ценностно-гуманитарного. Первая охватывается миром должного, вторая — миром сущего; между одним и другим нет *harmonia pre stabilitata*. Последнее фиксируется многочисленными практическими убеждениями, сентенциями типа: «пока святые молятся, грешники правят миром»; «жить и быть неправедным — одно и то же» и т. д. Словом, даже если на Юпитере есть пятна, — что требовать от эмпирического, единичного человека?!

Философские, рефлексивные системы ценностных абсолютов в их нормативной части и призваны дать механизм обратного возвращения гуманитарности с поднебесья общественного сознания на землю, в практику человеческого существования. Какими теоретическими схемами развертывания наличного (далеко не нравственного, ибо и Христос именуется людей «родом неверным и развратным») человека в родовое существо, приобщенное к совершенному и желанному состоянию, где добро синтезировано с благом и счастьем, располагает наука? Анализ ретроспективы демонстрирует, что возможности увязывания гуманитарных обязанностей человека с его практическим благоразумием, автофилией, тенденцией к соблюдению интересов отрабатывались в кильватере следующих подходов.

Рационализм. Уходящее корнями в античность рационалистическое обоснование гуманитарных норм руководствуется весьма незамысловатыми диспозициями. Зло в человеческом бытии — от неведения, так как если знать, что есть добро, никаких препятствий тому, чтобы его не делать, нет. Отсюда следует, что обретение гуманитарности есть задача просветительская, — знание того, что можно, а что нельзя, становится источником подлинной моральности.

На безмятежном пути проведения этих взглядов неожиданно возникают, однако, два осложняющих обстоятельства. Первое

связано со своеобразной онтологической равнозначностью добра и зла: миром одинаково правят как силы божеские, так и дьявольские. (Утверждается, правда, что бог правит миром, а сатана балом, — справедливость чего, скорее всего, мы оценить не в состоянии). Казалось бы, бог не упразднил сатану, чтобы даровать человеку возможность внутреннего выбора: лишенный последнего человек утрачивает черты субъекта, превращаясь в автоматичный, задетерминированный объект. Итак, чтобы быть субъектом, то есть носителем цели, воли, действия, интереса, человеку требуется осуществлять свой свободный выбор. Но ниоткуда не вытекает, что приоритет в выборе — на стороне гуманитарных идеалов, добра. «Нет таких преступлений, которые я бы не совершил», — признавался Толстой, вслед за которым соответствующие признания на свой счет мог бы, вероятно, сделать каждый.

Второе связано с невозможностью рассчитать результаты рационально спланированной деятельности, которая в каких-то своих частях или даже в целом может оказаться нерациональной. В свое время, полемизируя с кантовским ригористическим истолкованием природы гуманитарных норм, проводивший рационалистическую точку зрения Мечников как на естественную основу этизма указывал не на долг, а на знание. Будучи фундированы знанием того, к чему они могут повести, поступки, деяния подвергаются необходимой селекции и коррекции. Как видно, Мечников опирается и воспроизводит идеи своих античных предшественников, в первую очередь Сократа. Недостаток обсуждаемой платформы — принятие чрезмерно сильных посылок, допущений, в том числе принципа всеведения, согласно которому последствия деятельности можно вычислить, предвидеть, предугадать. Все известно-доопределено для бога. Человек же не бог; занимаясь поиском истины, самоутверждаясь, он блуждает в потемках, действует импульсивно, наугад, по наитию. Отсутствие универсального канона рациональной истины в этическом отношении означает исходную амбивалентность поступков, самоутверждений, — стремясь к высокому, можно совершать низкое; благими намерениями можно мостить дорогу в ад. По аналогии с квантово-механическим принципом, следовательно, сказанное позволя-

ет говорить о принципе этической неопределенности, имеющем в полном смысле слова фундаментальное значение.

Не углубляясь в историю вопроса, подытожим, что снять данные затруднения рационалистической традиции оказалось не под силу. Никакое знание — каким бы представительным, глубоким, всеохватывающим оно ни было — не способно быть источником моральной добропорядочности, если человек лишен предпосылочных понятий добра и зла. Последнее понимал уже Сократ, пытавшийся найти в сознании основание справедливости и доброты, предвещающее знание. Подобное основание усматривалось им в «софросине» (благочестивом благоразумии), делающей нас высокоэтичными. Не оспаривая возможность такого концептуального хода, укажем на его гносеологическую несовершенство. С позиций последовательно и полно проведенных рационалистических стандартов доказательности он не выдерживает критики. Ибо полагать относительно чего-то, что оно имеет место просто в силу своей изначальной присущности чему-то, означает подрывать требования закона достаточного основания, рассматриваемого рационалистами как *conditio sine qua non* всякого доказательства.

Ригоризм. Настаивая на непреклонном соблюдении моральных правил, предъявляет жесточайшие требования к поведению, которое согласуется с долгом; следование долгу *ε*бъявляется высшим критерием нравственности. В такой линии есть свой резон.

Моральное сознание, автономное от легальной сферы и выступающее атрибутом не гражданина, а личности, по сути не ориентировано ни на государственные, ни на социальные институты; оно самодостаточно, замкнуто, самоидентично, обращено на себя. Функционируя не по принуждению, а по побуждению, в самом себе находя удовлетворение, оно подчиняется внутренней необходимости, каковой является долг. Сильной стороной здесь оказывается понятие самосовершенствующейся личности, стремящейся через долг (средство) достичь высот человечности (цель). Однако этим достоинства ригоризма, пожалуй, и исчерпываются. Ригоризм испытывает сложности в части:

а) уточнения определенности долженствования: абстрактное долженствование — формально, в соприкосновении с экзистен-

циально полноценной личностью оно не способно прояснить, чем обоснован пуританизм как жизненная программа. Даже, казалось бы, все предусмотревший Кант в ставке на долгожданное не в силах снять вопрос: долг — откуда, зачем, почему? Проведение ригоризма у него крепится на допущении весьма «неформального» — своекорыстного фактора, каким является надежда на расположение бога, гарантирующего бессмертие. Формулировка «чистых», «несодержательных» оснований долгожданности (на что претендует ригоризм), как представляется, задача неразрешимая;

б) увязывания свободы с долгом. Свобода — понятие не негативное; она — свобода «для», «к», а не «от». Долг же по своему статусу существенно ограничивает проявление свободы: обязывая согласовывать действия с императивами, он оставляет открытой проблему творения потенциального (рискованного) бытия;

в) моделирования завершения императивного мира должного (модальность *de dicto*) в мире сущим (модальность *de re*). На примере Сенеки, поучавшим, как жить, но не следовавшим в собственной жизни своим заветам, ясно, что здесь проблема. Жизнь дает немало примеров зависимости между долгом и моралью отнюдь не прямой, а подчас обратной.

Во-первых, долг способен не только не предотвращать, но санкционировать и стимулировать преступления (опыт войн, заливших кровью историю человечества). Во-вторых, отрешенный, сухой долг не в силах тягаться с полнокровным здоровым чувством. Влечения, аффекты берут свое, требуя разрешения, — ситуация презревшего долг отца Сергия.

Утилитаризм. Связывает гуманитарность (моральность, добропорядочность) с характерным устремлением индивида к собственной выгоде, удовольствию, счастью. «Не надейтесь, — утверждал Бентам, — что кто-нибудь двинет для другого хоть... пальцем, если не получит от этого никакой выгоды, никакого удовольствия».

Перед нами вариант этического аболиционизма, возникающий вследствие перевертывания реальности с ног на голову. Как отмечалось, диахронический срез вопросов гуманитарности подтверждает наличие в ней элемента утилитарности. Однако речь

здесь идет об общеродовой зависимости; адаптационный процесс легализует вектор трансляции полезных форм от общего к частному: полезное для вида — обязательно для индивида. На чем и основано групповое выживание. Иного социально значимого вектора трансляции полезности не существует. По этой причине центрировать в качестве критерия гуманитарности признак максимального достижения личной выгоды означает вольно или неосознанно принимать эгоизм. Но эгоизм, каким бы «здоровым» он ни был, — неадекватная база конституирования гуманитарности.

Утилитаризм болен двумя неизлечимыми болезнями. Первая — неспособность ввести понятие «пользы самой по себе» посредством расчета выгод и потерь, приобретений и убытков. Действительно, какой арифметикой вычислить грань, разделяющую ослепленных погоней за выгодой скупцов, стяжателей, скопидомов и живущих разумной достаточностью моральных людей? Вторая болезнь утилитаризма — релятивизм. Наделяя выгоду титулом высшей ценности, превращая в эфемерность образующие моральный «каркас» отношения (например, долженствование, совесть), утилитаризм разваливает гуманитарную ситуацию. Если обязательства выполняются в погоне за выгодой, ни на кого нельзя положиться. Фундаментальный гарант цивилизованной коммуникации — совесть как лично «невыгодная», но человекоуважающая инстанция, атрофируется. Ведь если наш век короток и надо успеть, счастье обретается любой ценой, то незачем церемониться в средствах. Учитывая решительность, непреклонность воли каждого охранять свой интерес, проживание в организованном на подобных началах социуме оказывается труднопредставимым.

Гуманитарные отношения на практицистский язык не переводятся. Нравственность и этичность, справедливость и благочестивость полезны при их бесполезности (Платон), в чем и обнаруживается их гуманитарность.

Эвдемонизм. Расценивая его не как разновидность гедонизма (натурализма), возможно трактовать его как заслуживающую внимания доктрину, которая выводит гуманитарность (мораль, добродетель) из опыта обретения счастья (блаженства) через са-

моограничение, упражнение, достижение внутренней свободы, независимости от дешевых соблазнов, давления страстей. Оценивающие суждения существа данной программы во многом созвучны аргументам, предъявленным ригоризму и утилитаризму.

1. Добродетель и блаженство трудносовместимы. Если удовольствие — единственная ценность жизни, которая, являясь объектом желания всех, оказывается мерилем расстояния, на каком каждый во всякий момент времени находится от цели, то как избежать войны всех против всех вследствие безудержных (эгоистических) тенденций достичь цели — приобщиться к счастью, удовольствию, наслаждению. Вместе с тем быть добродетельным означает уметь жертвовать удовольствием, которое зачастую недобродетельно, на стороне порока. Но жертвовать — во имя чего? Каждый свое счастье понимает по-своему, идя, как говорит Эпикур, туда, куда влечет его наслаждение. И если я сам — высший суд своему счастью, то может ли кто-либо доказать мне, что на пути к счастью я ошибся. Собственно, как это сделать?

2. Счастье — весьма неопределенный стандарт жизнепонимания. Во-первых, счастье одного нередко строится на несчастье другого. А на вопрос «кто виноват?» в силу многозначности жизненной правды удовлетворительного ответа добиться не удастся. Реставрируя интригу «Кто виноват?» задумаемся: виноват ли Бельтов, что полюбил; Крупов, что стоял у истоков несчастной любви; Круциферская, что дала волю чистому чувству, виноваты ли все они, вместе взятые?.. Ни один из допустимых ответов на заданные вопросы не может рассматриваться как исчерпывающий, окончательный. И это — ввиду альтернативности, поливариантности этической ситуации, где нет одной объективной истины (есть ли такая вообще?), а есть все субъективных истин. Во-вторых, затруднительно уточнить денотат «счастья»: есть ли завершённое состояние (опять-таки — есть ли такое?), или никогда не завершаемый процесс его (состояния) обретения (Милль, Достоевский). В-третьих, персональное счастье основано на любви, а любовь как чувство — переменчива. Лишь любовь к себе,

настаивает О. Уайльд, есть «единственный роман, длящийся пожизненно». Значит, и в данном случае требуется изыскивать противоядие эгоизму.

3. Восхождение к счастью не синхронизировано с восхождением к нравственности. Очень точно высказался на этот счет гетевский Вертер, подчеркивая, что лучшие человеческие чувства, любовь и верность, приводят к насилию и убийству. К своему счастью каждый идет своей дорогой, зачастую без оглядок на «выдумки» моралистов.

Теизм. Для исправления от несовершенства неправедному, греховному человеку надлежит расстаться с претензией на самодостаточность и воспоследовать закону божью, откуда почерпнуть наставление к благочестивой, благонамеренной жизни. Argumentum primarium теистам заключается в том, что религия как пласт духовности не может играть роль остова добродетели по причине своей гетерогенности, внутренней расслоенности — достаточно острая конфронтация разнородных конфессий, символов веры, наличия диссентеров, верных и неверных и т. п. С течением времени все крепнет убеждение, что заблуждался апостол, говоривший: «Христос разорит преграду разобщения и вражды». Он оказался не прав не только в отношении людей, но и церкви. Бог в клерикальной оболочке — неадекватная основа конституирования гуманитарных связей.

Сказанное относится к трудностям через призму внешней критики позиции. Представление о трудностях под углом зрения внутренней критики позиции возникает из богатейшей проблематики теодицеи. Почему праведный Всемогущий Творец не исключил предпосылки греха и зла из творения? В порядке ответа на вопрос возникали многочисленные ad hoc конструкции.

1. Бог наделяет человека свободой, но не задает правил ее использования; зло, следовательно, — в самостийности, инициативности человечества.
2. Зло — одно из несовершенств сотворенного, функционирующего в автономном режиме по своим законам.

3. Бог — исток разума, разум — исток души, поэтому возможности для души вторичны, непосредственно богом не детерминированы.
4. Человек — существо дуальное, способное и на добро, и на зло.
5. Зло есть в боге (имманентный подход), но не потому что он бог, а потому что в нем некая темная основа бытия — «природа в боге».
6. Если б бог знал, что творение повлечет зло, он воздержался б и от творения добра, а это было бы жертвой неоправданной.
7. Порок локален: он входит в добродетель, точно яд в лекарство.

Характерный изъян всех этих «рациональных» моделей — искусственность, многократно усиливающаяся тривиальной апелляцией к здравому смыслу: во всеовершенство Творца должно быть предположено всезнание. Бог, сотворивший мир, принимает на себя за него полную ответственность. Благословлять и убийцу и жертву нельзя; нельзя быть «над схваткой».

Сциентизм. Этот термин объединяет множество декларативных программ «строгого» обоснования гуманитарности с опорой на термины и стандарты точных наук. Таковы геометрия (Гоббс, Спиноза), физика (Гельвеций), физиология (Гольбах), география (Монтескье) нравов. Необходимости пространной оценки обозначенной линии нет. Во-первых, понятие «строгости» как эпистемологическое кредо релятивно; оно не имеет экспликации вне явно фиксированных систем отсчета. Во-вторых, обобщая и перефразируя Вольтера, правомерно утверждать: естествознание и математика оставляют гуманитарность такой же, какой ее находят.

Гуманизм. С этих позиций гуманитарность — культурная матрица деяний, фундаментальная ценностная константа человеческого общежития, которая обусловлена логикой объективного вершения жизни. Гуманитарность (добродетельность, моральность) начинается с запрета, традиции и венчается долгом, соответственным уровню самостоянья высококультурных совестливых существ.

Естественный отбор, разумеется, не создает этику, он закрепляет диспозиции к альтруистическим типам поведения в коллективе. Укореняясь, эти диспозиции дают простор человеколюбивым, добронравным ориентациям. Не будет преувеличением утверждать, что эволюция идет под знаком прогрессивного нарастания специфически гуманитарных форм межиндивидуальной регуляции, набирающих силу в череде переходов от табуации к этикету, развитой системе права, этике, морали; принуждения, навязываемого извне побуждения к samozаконности самоутверждения; от гетерономии к автономии; от властно-законодательных определений к благоразумно-благочестивой свободе. Этика, таким образом, кристаллизуется из тенденции к видосохранению (антропогенетический фактор) человечества в целом. Мораль кристаллизуется из тенденции к индивидосохранению (культурологический фактор) отдельных представителей человечества как членов общества, существ гуманитарных. Выскажемся пространнее.

В отличие от этических связей, по-видимому имеющих генетические корни, моральные связи полностью благоприобретенны; они — суть чистый продукт воспитания. Человек морален тогда, когда, действуя самостоятельно, руководствуется некогда усвоенными им нормами. У гуманитарного, воспитанного существа нет примитивно свободной, самочинной воли: она соотнобразуется с общечеловеческими устоями и велениями, отмечая степень его культурной, гуманитарной зрелости. Отсюда деяния захваченного гуманизацией субъекта не могут не быть моральными и наоборот. В этом — секрет законосообразности связи индивидуального и социального, частного и общего, морали и нравов.

Конечные, частные индивиды мыслят и хотят различно, но, будучи гуманитарными, действуют одинаково.

Скажем, проблему своего счастья они формулируют неодинаково, однако средства для ее решения подбирают цивилизные. В принципе они могут и не достичь счастья, однако высокий баланс цели и средств позволяет им в любом случае сохранять достоинство, надлежащую чистоту жизни, цельность сознания. Как видно, моральность выступает оптимумом самоосуществления, исходя из гуманитарно санкционированных образцов, самых совершенных целей (Аристотель).

Программа гуманитарного генезиса (гуманогенез) ценностных абсолютов представляется наиболее адекватной. Ценностное сознание не фундируется ни рациональностью (ввиду ее ситуативности, нейтральности разума к широко понятому этизму); ни абстрактным долженствованием (ввиду его бессодержательности, неопределенности); ценностное сознание фундируется гуманитарностью.

Почитание ценностей каждым из нас — от органической встроенности в структуру гуманитарных отношений, к которым мы приобретаем через каналы воспитания. Воспитание решает нашу судьбу, закладывая вектор самовозвышения, нацеливая на единство сознания личности посредством самоуважения. Сказанное позволяет отнестись с пониманием к тому учителю физкультуры, который повесил свой портрет рядом с изображением Христа, — он был убежден, что сделал для человечества не меньше, чем великий предшественник-первосвященник.

ЦЕННОСТНАЯ РЕГУЛЯЦИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

Взвешенная оценка библейской модели начала человеческой истории подводит прямо к противоположному убеждению. Человеческая история началась не с рая (бытие внеисторическое), а с представляющего акт выбора грехопадения. Высвобождение из-под опеки, проявление свободы самости означало выход из элизиума. Бог остался вне времени, человек вверг себя в поток изменений.

Поток изменений и есть время, совпадающее в случае человека с потоком истории.

Понимание сущностного отличия двух миров — внеисторического (божеского) и исторического (человеческого) — позволяет рассеять туман, где утрачивается очертание реальностей. Акт выбора создаст исторического человека; в результате быть человеком и интересно, и сложно: судьба человека становится его историческим достоянием; устой изменения мира — в нем самом.

Свободная вещь определяется к действию только сама собой. Каков диапазон утверждений свободного человека? Верно, применительно к человеку «все влекомы и все влекут» (Данте). Между тем полагать, будто человеческий жизнеток произволен, было бы нестерпимой фальшью. Парадокс Гоббса о возможности общества снимается допущением, что человек человеку *не* волк.

Непредусмотрительная равнозначность изменений в социотворчестве — пустая выдумка. Мы хорошо различаем равенство в благородстве и равенство в несправии. И помогает нам в этом опора на жизненный опыт.

Обращенные в свиней обитатели островов Цирцеи счастливы. Но остаются ли они причастными человеческому? Что в глубине задавленных, затравленных душ? Пустота, ненависть. Как они преодолеваются? Теолог бы сказал: богом. Политик — правительством. Доктринер — наукой. Прожектор — революцией. Воистину осанна поставляет анафему миру.

Есть вопросы, мыслью не решаемые. В чем вызов логоса человеческой истории? Выжить. Преодолев зверя, обрести человека. Как именно? Можно ли научить любви, доброте, взаимности? Тысячу раз — нет. Жизнь исключает призраки жизнью, личным примером, опытом. Высокое передается, прививается практическим состоянием ценностного разворачивания.

В открытом море нельзя без кормчего. Осмысленная человечность исторического мира — от целерациональных действий людей, делающих мир гуманитарным. Так как людей много и поступают они локально, многосмысленность, неустойчивость мира преодолеваются перспективным регулированием деятельности — системой императивных глобальных целей. Таких, как Совершенство, Благоденствие, Спасение. Последние, приобщая людей к вполне идеальному, инициируют творение бытия по понятиям.

Понятия, универсальные по логической форме, вбирая общие признаки вещности, идеальные черты реального, проявляют себя локомотивами практики: понятия мобилизуют человеческие действия посредством высоких целей.

Людям не стало бы легче, если б все их желания сбылись. Осознание этого намечает водораздел полезного и ценного. Цен-

ное — не утилитарно; оно самоцельно. Оттого отрешенное учение о ценностях — «беспольнейшее из всех наук» — наиболее полезно. Полезно острасткой свободы, влекущей отвержение сущего, проблематизирующей мир как реальность.

Регулятивное назначение ценностей — в санации души: одухотворяя слово и дело, объяснение и изменение, провоцируя размышление, углубление, исследование, ценности нейтрализуют, исключают опасные рифы, за которыми — кровь, ужас. В духе — «набрасывающее глаголение» (Хайдеггер): «Я обещаю никогда не изменять истине» (Солженицын). В сердце — борьба с себе подобными: преодоление мира через «преображение и воспитание нового человека» (Флоровский). В действии — опрометчивость псевдонедоверия факту: трифоновский эпизод с предусмотрительной матерью, предупреждающей сына запиской «Осторожно, я здесь вишу». «Можно умалчивать о тайных делах, — настаивает Монтень, — но не говорить о том, что всем известно, и о вещах, которые повлекли за собой последствия большой... важности, — непростительный недостаток». Законное основание не оказаться в «обывательской луже» (Блок), не смешивающейся с рекой жизни, как масло и вода, — развенчание масок пророка, поводыря, демагога. Гиганты с мозгами микробов, вводящие рассчитанные на взвинченное существование фигуры и формулы, — не вероучители человечества.

Вершина житейской мудрости — знание меры. Не всякая чаемая жизнь начинается с кризиса. Оттого голова в цветах, шея в мыле — реквизит не жизни, а театра жестокости. «Кто осушил слезы на лице ребенка и вызвал улыбку на его уста, — говорит Шакья-Муни, — ...достоиннее человека, построившего самый величественный Храм».

Литература

1. Гангус А. На руинах позитивной эстетики //Новый мир. — 1988. — № 9. — С. 157.
2. Куртин А. И. Собр. Соч. в 5 т. — М., 1982. — Т. 2. — С. 12.
3. Человек. Границы философской рефлексии. — М., 1996. — С. 57—63.

4. Литературное наследство. — Т. 72. — С. 139.
5. Ситарам К., Когделл Г. Основы межкультурной коммуникации // Человек. — 1992. — № 4.
6. Biosocial anthropology. — L., 1975.
7. Дарвин Ч. Происхождение человека и половой отбор. — М., 1907 (Гл. IV).
8. Перестройка и нравственность // Вопросы философии. — 1990. — № 7. — С. 7.
9. Герцен А. И. Собр. — М., 1975. — Соч. Т. 2. — С. 57.

Глава 2. МОРАЛЬНЫЕ ЦЕННОСТИ

В самом общем смысле ценности — это обобщенные, устойчивые представления о значимых для личности объектах (материальных или идеальных), или, другими словами, это представления о чем-то как о предпочитаемом, как о благе — том, что отвечает каким-то потребностям, интересам, намерениям, целям, планам личности, ее идеалу. В ценности отражено отношение личности к предмету, событию или явлению. Как различны потребности и интересы, так различен «вес» разных ценностей, их значимость в жизни личности.

СОДЕРЖАНИЕ МОРАЛЬНЫХ ЦЕННОСТЕЙ

Примем в качестве основы этико-аксиологического рассуждения ту данность нравственной практики, которая выражена в правиле, получившем распространение во всех исторически известных и относительно развитых культурах, — правиле, называемом *золотым правилом* нравственности. В наиболее известной форме оно гласит: «И как хотите, чтобы с вами поступали люди, так и вы поступайте с ними» (Лк. 6:31). В более широком нормативном контексте развитой морали это правило имеет двойную проекцию, расширяющую ее потенциальное этическое содержание.

Инверсивная проекция золотого правила ведет к *закону талиона*. Собственно говоря, золотое правило в своей негативной

формулировке («Не делай другим того, чего себе не желаешь») представляет собой результат переосмысления в виде принципа инициативного действия закона талиона; так же, как в позитивной формулировке — результат переосмысления в виде принципа инициативного действия правила *благодарности* [1]. В наиболее развернутом виде талион представлен в Книге Исход (21:13—37), и его ключевая формула такова: «душу за душу, глаз за глаз, зуб за зуб, руку за руку, ногу за ногу, обожжение за обожжение, рану за рану, ушиб за ушиб» (Исх. 21: 24-26). В позднейшей моральной философии анализ талиона проводится с учетом рафинированно-обобщенной его формулировки, в которой принцип обрабатываемого равенства выражен совершенно очевидно. Такую формулировку приводит А. А. Гусейнов: «Поступай по отношению к окружающим (чужим) так, как они поступают по отношению к тебе и твоим сородичам» [2, с. 65].

Особенности талиона как нормативно-регулятивного механизма состоят в следующем: а) это — правило, регулирующее *реактивные*, или ответные действия; б) регулируемые талионом ответные действия направлены на *наказание* нарушителя справедливости, либо на взимание *компенсации* за нанесенный ущерб; в) по своему содержанию действия, регулируемые талионом, обращаемы, или взаимны: ответное действие направлено на *нарушителя* справедливости (или того/тех, кто должен за него отвечать); г) талион не только направлен на восстановление попорченной справедливости, он требует соблюдения справедливости и в наказании нарушителя; требуя возмездия, талион ограничивает меру возмездного действия критерием адекватности преступлению и нанесенному ущербу; существенно при этом, что талион угрожает, и в *угрозе* заключается его основная санкция; д) стандарт справедливости, предполагаемый талионом, ситуативен в своем приложении, однако как принцип действия он надсубъективен.

Прогрессивная проекция золотого правила приводит к *заповеди любви*, которая в христианском учении известна как сдвоенная заповедь любви к Богу и любви к человеку: «Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всею крепостию, и всем разумением твоим, и ближнего твоего, как самого себя» (Лк. 10:27). Каково значение заповеди любви в

соотнесении с талионом и золотым правилом? Имеется несколько подходов к решению вопроса о статусе заповеди любви.

Довольно распространенной является точка зрения, согласно которой заповедь любви является частным выражением или иным названием золотого правила. Так, Иисус правилу талиона противопоставляет заповедь любви (Мф. 5:38—39, 44); а в западных изданиях Евангелия от Матфея столбец с текстом, посвященном заповеди любви (Мф. 22:39), помечен колонтитулом: «Золотое правило». Другая точка зрения заключается в том, что заповедь любви является не столько частным, сколько высшим выражением золотого правила — так же, как во втором практическом принципе категорического императива Канта в известном смысле снимается первый практический принцип; сохраняя в себе содержание первого практического принципа, второй принцип категорического императива наполняет его определенным нормативным содержанием: поступай не просто универсализуемо, но еще и человечно — так, чтобы любой человек был для тебя еще и целью самой по себе. Согласно еще одной точке зрения, заповедь любви является высшим нравственным требованием, формирующимся на основе золотого правила, но отчасти и преодолевающим его, аналогично тому, как золотое правило формулируется на основе талиона и исторически преодолевает его. Эта точка зрения предполагается той линией в истории морально-философских идей (концептуализировавшихся различным образом), которая представляет *справедливость* и *милосердие* в качестве двух фундаментальных добродетелей, или начал нравственности (Т. Гоббс, А. Шопенгауэр, П. Д. Юркевич, П. А. Кропоткин, М. Шелер, П. Рикёр).

Во всех этих подходах с золотым правилом соотносится христианская, а не ветхозаветная заповедь любви. Особенность христианской заповеди любви, как было сказано, состоит в том, что она носит комплексный характер, в ней объединены две, данные в Пятикнижии заповеди, а именно — заповедь любви к Богу (Втор. 6:5) и заповедь любви к ближнему (Лев.19:18, 33—34).

Нормативно-регулятивная природа золотого правила и заповеди любви иная в сравнении с талионом: а) они устанавливают стандарт инициативного действия; б) требуемые, а фактически-

ки — рекомендуемые ими действия направлены на поощрение другого, заботу и милосердное попечение о нем; в) они не предполагают взаимности или равенства; заботливое отношение к другому принципиально бескорыстно и не ориентируется на возможную благодарность или компенсацию; г) золотое правило, как и заповедь любви, с которой оно и по смыслу, и контекстуально соотносено в Новом Завете, в отношении к другому настаивает на прощении, милосердии, а в случае творимого зла — и на непротивлении ему; д) как в талионе, задаваемый золотым правилом и заповедью любви стандарт отношения к другому ситуативен, но тем не менее надсубъективен.

Талион, золотое правило и заповедь любви, совокупно образуя первичное нормативное содержание морали, характеризуют его следующим образом. Первое. Все эти правила регламентируют *отношение человека к другому*: талион ограничивает меру ответного зла, которым допустимо отвечать на зло со стороны другого; золотое правило устанавливает равенство и взаимность во всех отношениях к другому и устанавливает источник стандарта, по которому надо относиться к другому; заповедь любви указывает на необходимость заботливого и любовного отношения к другому. Стало быть, отношения к другому (другим) должны строиться в соответствии с рядом принципов, восходящих от: «*не вреди, не делай другому зла*» (инициативно) к «*будь справедливым, уважай другого*» и, далее, к «*проявляй о другом заботу, относись к другому любовно*». Второе. Золотое правило и заповедь любви отталкиваются от *отношения человека к самому себе*: последнее предстает в качестве стандарта отношения к другому. Третье. В заповеди любви отношение к другому и отношение к себе в конечном счете обусловлены *отношением к высшему началу*, или к Богу, или к идеалу.

Итак, сфера морали образуется отношениями человека к себе, к другим людям и к высшему — в тех спецификациях, которые выше были намечены. К моральным относятся *ценности*, которые задаются названными императивами и которыми, соответственно, опосредствованы эти отношения. Принимая во внимание содержание заповеди любви как наиболее развитой среди названных трех требований, можно охарактеризовать *мораль как*

систему ценностей, ориентирующих человека на духовно возвышенное единение с самим собой, с другим человеком (другими людьми) и с высшим.

ГРАДАЦИИ

В целом в деятельности человека можно условно выделить два пласта. Первый связан с активностью по выживанию в узком и широком смыслах слова (добывание пищи, устройство жилища, продолжение рода, вынужденная работа за плату, обеспечение бытовых каждодневных нужд). Второй — со свободной реализацией себя, обретением и утверждением смысла за пределами вынужденного или подневольного (игра, творчество, религия). Причем таковы различия не только в предмете деятельности, но и в отношении к ней. Так и ценности различаются на материальные (земные, практические) и идеальные (возвышенные, духовные) — в зависимости от того, какой пласт деятельности они обслуживают и организуют.

Ценности различаются по содержанию: наслаждение, польза, слава, власть, безопасность, красота, истина, добро, счастье и т. д. Ценности различаются по знаку — на положительные и отрицательные: наслаждение — страдание, польза — вред, слава — позор, власть — подвластность, безопасность — опасность, красота — безобразие, истина — ложь, добро — зло, счастье — несчастье и т. д. Положительность и отрицательность определяется тем, отвечают ли ценности потребностям и интересам человека или нет.

Для деления же ценностей на высшие и низшие необходим иной критерий. Различение возвышенного и низменного, духовного и плотского, при кажущейся очевидности этих слов в обычной речи, отнюдь не однозначно.

Один из возможных подходов к такому делению содержится в учении Аристотеля о благах [3, с. 54—77]. Благо, по Аристотелю, это то, к чему человек стремится. Но к одним вещам люди стремятся ради них самих, к другим — как к средствам для первых. Продолжая рассуждение Аристотеля, можно указать на то, что нечто людей привлекает и интересуется как представителей

какой-то профессии или какого-то сообщества, или как проживающих в определенной местности, или имеющих некоторое хобби; что-то интересно детям, что-то взрослым, что-то — женщинам, что-то — мужчинам. Однако должно быть что-то, что ценно для человека как такового, независимо от половых, возрастных, профессиональных, социальных, религиозных, культурных и прочих различий. Не потому, что это что-то интересно, возможно, наибольшему числу людей, а потому, что это что-то не зависит от частных ситуаций и индивидуального стечения обстоятельств. То, что ценно для человека как такового вообще и отвечает его назначению, Аристотель называл *высшим благом*.

Исходя из того, что разумность является специфическим свойством человека, отличающим его от растений и животных, Аристотель считал, что высшее благо для человека заключается в разумной деятельности души. Все остальное имеет смысл и ценность в отношении к этому высшему благу. Высшее благо — безусловно, то есть абсолютно и универсально. Это утверждение можно смягчить в духе нашего времени: в рамках определенной системы ценностей высшая ценность мыслится как бы безусловной, то есть абсолютной (не зависящей от преходящих обстоятельств) и универсальной (должной быть принятой каждой личностью). В современной теории ценностей (аксиологии) и этике высшее благо называют *идеалом*.

Методологически близкий к аристотелевскому подходу, но содержательно существенно отличающийся от него подход к пониманию ценностей предлагается в том направлении современной философской антропологии, которое развивается в русле психоаналитической философии, например, Э. Фроммом. Фромм исходит не из предполагаемого предназначения человека, а из характера его существования. В отличие от животного, которое не обладает разумом, является частью природы и живет в гармонии с ней, — человек, будучи частью природы, эмансипирован от нее и стоит вне ее, он наделен разумом, понимает свое бессилие, границы своего существования, свою смертность. Но человек — духовное существо, а значит — способное выходить за рамки самого себя, определять себя в ином. Человек рождается из единства (единства с природой, другими людьми), но живет в

мире, внутренне обособленном. Человек рождается из единства не только в том смысле, что он исторически выходит из гармоничного природного состояния. Каждый индивид рождается из единства — утробного и младенческого единства с матерью. Младенческое существование органично, бессознательно и безмятежно, — таков изначальный, актуально неосознаваемый, бессознательный, но существенный опыт каждого индивида. Раннее сознание не знает трагичности, обособленности, безысходности, первые ростки которых пробиваются лишь в отрочестве.

Надо сказать, этот опыт принципиально возможен в той мере, в какой он обеспечен уникальной деятельностью — материнством. Как социально-культурный (то есть отраженный в представлениях и нормах) опыт, материнство представляет собой отношение абсолютного бескорыстия и самоотверженной заботы. По логике своей роли мать стремится к тому, чтобы стать ненужной, ведь ее любовь и забота имеют целью подготовить ребенка к взрослой жизни и, стало быть, к независимости от этой (такой) заботы. Такое отношение матери (или того человека, который, возможно, заменяет реальную мать, — отца, няни, приемных родителей) воспринимается младенцем как ожидаемое отношение к нему со стороны любого другого. Однако взросление ребенка опосредствовано ослаблением и разрывом его связей с матерью, семьей (в смысле избавления от необходимости опекающей заботы). Условно говоря, преодолевая связь дитя — мать, индивид обретает сознание, становится личностью. Становящееся сознание — это сознание не-Я, осознание различности Я и Ты. С обособлением, с индивидуализацией усиливается личностное развитие человека. Обратная сторона автономии — изолированность, которая чревата одиночеством и отчужденностью. В мир взрослости ребенок почти неизбежно входит через ворота одиночества. Именно одиночеству и обособленности противостоит *единение*.

Потребности в слиянии, единении с другими, в идентификации, стабильности в контактах с другими, говорит Фромм, суть основные из базовых потребностей человека. Развивая эту мысль, следует сказать, что в конечном счете полное удовлетворение этих базовых потребностей (реально редко осуществимое) восприни-

мается человеком как высшее благо, или идеал, которым и задается иерархия ценностей [4, с. 146—185].

Еще одно обоснование деления ценностей на высшие и низшие дают различные религиозные мировоззрения. В любой религии конечное предназначение человека усматривается в приближении к Богу — обожении, через личное совершенствование и спасение. В религиозном мировоззрении Бог выступает как абсолют, а мораль — одним из средств обретения человеком этого абсолютa. Богом заповеданы и санкционированы основные нравственные ценности и требования. Соответственно все, что приближает к Богу, возвышает человека. Высшие ценности — это такие, посредством которых человек приближается к Богу, низшие — такие, которые отвращают человека от Бога.

Анализ базовых моральных требований показывает, что мораль объективно как бы предзадана человеку — не только в социокультурном, но и в эпистемологическом плане: человек не познает, но лишь осознает, осваивает, практикует мораль. Мораль трансцендентна повседневному опыту человека как социального субъекта и дана ему абсолютно. Этим объясняется «привязанность» всех культурно-исторических образов морали к определенным религиозным системам, а также то, что религиозная этика имеет возможность говорить на языке, наиболее адекватном опыту самой морали. Мораль можно рассматривать как своего рода механизм опосредствования сакрального, или духовного опыта, с одной стороны, и опыта эмпирического — с другой. Благодаря морали человек получает возможность переложить возвышенные заповеди на язык практических отношений, сохраняя дистанцию к этим отношениям и не подчиняясь им. Моральное сознание внепоставлено социальной действительности. Моральные ценности выступают критерием оценки действительности, программирования действительности. Другой стороной этого является то, что «внепоставленность» сплошь и рядом оборачивается оторванностью, отлетом от действительности.

Коренься в индивидуально-родовом опыте, мораль представляет собой результат объективации, обобщения, абсолютизации и универсализации этого опыта в культуре. С этим связана кате-

горичность и неопровержимость или приоритетность моральных ценностей: по своей логике они как бы не ограничены и не детерминированы никакими эмпирическими условиями, они безусловны. Внутри морали одни ценности ограничиваются и в этом смысле обуславливаются другими. К примеру, ценность справедливости приоритетнее ценности милосердия, а ценность заботы приоритетнее ценности честности. При этом логика морали такова, что моральные ценности не обуславливаются иными, неморальными ценностями, например благоразумием, практичностью, комфортом и т. п.

Применима ли пословица «О вкусах не спорят» к морали? — Да, если предположить, что у каждого человека может быть свое уникальное понимание добра и зла, что человек воспринимает и трактует высшие моральные представления, исходя из своего личного, варьирующегося житейского опыта и своих частных интересов, что человек осознает моральное значение событий в ситуациях конфликта, перед необходимостью принятия решения. Моральные проблемы, таким образом, понимаются как проблемы по поводу отдельных ситуаций [5]. Однако отсюда не следует, что нравственность в своей реальности как будто бы содержит предпосылки «деуниверсализации» или что партикуляризация морали (то есть сведение ее к частным ситуациям) происходит спонтанно, в силу сложившегося порядка вещей, «по логике» личного нравственного или околонравственного опыта.

Универсальность морали обнаруживается не в одинаковости мыслей и поступков и не в непременной исполненности во всех ситуациях соответствующих нравственных установлений, и не в том, что каждый индивид обладает моральными способностями и чувствами. Моральная ценность носит всеобщий характер, но ее всеобщность проявляется не в том, что каждый человек обладает этой ценностью или принимает ее, но в том, что эта ценность вменяется в исполнение каждому человеку. Моральное суждение или действие универсализуемо в том смысле, что, высказывая суждение и совершая действие, человек предполагает, что каждый на его месте в аналогичных обстоятельствах должен бы высказать такое же суждение или совершить такое же действие. Другой вопрос, что в нравственности универсальным является

главным образом принцип, тогда как сообразные ему действия носят конкретно-индивидуальный характер.

Мораль специфически проявляется в том, что, основываясь на идеале всечеловеческого единства, она формулирует требования, которые носят универсальный характер, и ставит человека в положение, когда он необходимо выражает себя универсализуемым образом. Лишь строя свое поведение по универсальным программам, человек способен практически реализовать себя как разумное, волевое и внутренне свободное существо. Если с этой точки зрения взглянуть на моральный идеал в таком его императивном выражении, как заповедь любви (как она приводилась выше — Лк. 10:27), то можно будет увидеть, что в ней, во-первых, устанавливается отношение к абсолютному и универсальному началу — к Божеству. Во-вторых, абсолютный стандарт, который являет это начало, противопоставляется человеку как единичному и партикулярному (себялюбивому) существу. В-третьих, в отношении к ближнему человек обязывается исходить из своего отношения к высшему. Тем самым Другой, другие оказываются как бы представителями общего, универсального начала, и в отношении к ним человек должен преодолевать свою партикулярность.

В универсальности и трансцендентности морали коренится особенность морального должествования, сопрягающего идеал и действительность. Противоречие должного и сущего, то есть того, что вменяется человеку в обязанность, и того, в каких формах человек воплощает моральные требования в своих практических отношениях с другими людьми, задает одно из фундаментальных противоречий морали. Моральное сознание фиксирует эту антитезу более или менее адекватно в форме различия и противостояния общего и частного интереса, универсальности и партикулярности. В контексте человеческих связей эта антитеза обнаруживается в отношении Я — Ты, напряженность которого разрешается в формуле второй части заповеди любви. В различии и противостоянии Я — Ты проявляется другое фундаментальное противоречие морали. В требовании, обращенном к человеку, под «Ты» подразумевается конкретный другой. Но требования морали универсальны и универсализуемы, «Ты» обоб-

щается до *Они, Мы, Человечество*. Мораль повелевает относиться к другому как к вочеловеченному другому, в лице другого — относиться к человечеству, но и к себе относиться как к человечеству. Потому и возможно, что отношение как будто бы единичностей (*Я — Ты*) вбирает в себя и передает антитезу совсем иного масштаба — антитезу «универсальное — партикулярное».

ОСНОВНЫЕ ЦЕННОСТНЫЕ ОРИЕНТАЦИИ

Две основные внутренние антитезы морали «универсальное (всеобщее) — партикулярное (частное)» и «Я — другие» можно рассматривать как фундамент, над которым возвышается все здание морали, ее базовые императивно-ценностные системы. Если эти антитезы представить как координаты, то на пересечении координат и конституируются основные моральные ценности, или принципы — наслаждения, пользы, личного совершенства и милосердной любви.

«Этический квадрат» [6] иллюстрирует эту схему морали (табл. 1):

Таблица 1

	ПАРТИКУЛЯРИЗМ	УНИВЕРСАЛИЗМ
Я	<i>Гедонизм — этика наслаждения</i>	<i>Перфекционизм — этика совершенства</i>
ДРУГИЕ	<i>Утилитаризм — этика пользы</i>	<i>Агапизм — этика человечности</i>

Из таблицы видно, что сочетание приоритетного отношения к себе с доминированием частного интереса характеризует *гедонизм*, то есть такую систему нравственных установок, согласно которой добро есть наслаждение, а зло — страдание. В гедонизме высшей ценностью и целью человека является наслаждение и все обязанности человека в конечном счете подчинены его желанию получать наслаждения.

Сочетание приоритетного отношения к другим с доминированием частного интереса характеризует *утилитаризм*, согласно которому морально ценным является то, что помогает достичь

определенной цели, то есть чего-то полезного, и человек должен совершать полезные действия и стремиться к успеху.

Сочетание приоритетного отношения к себе с доминированием общего интереса характеризует *перфекционизм*, согласно которому высшей ценностью является совершенство и каждый должен совершенствоваться в стремлении приблизиться к идеалу.

Сочетание приоритетного отношения к другим с доминированием общего интереса характеризует *агапизм*, согласно которому высшей нравственной ценностью является человек, и обязанностью каждого является содействие благу другого.

Эта классификация ценностей и вытекающих из них приоритетного предпочтения моральных позиций, а также соответствующих нормативно-этических программ основывается на выделении «первичных» ценностей. В нее не включена *этика счастья*, поскольку при дополнительном анализе то или иное представление о счастье редуцируемо к одной из основных «первичных» ценностей. В ней не оказывается места и так называемой *этике долга*, поскольку идея долга указывает на характер мотивации действия (в отличие, например, от принужденности, послушания или каприза), а указание на предмет долженствования предполагает определенные ценностные спецификации.

Приведенная таблица представляет схему императивно-ценностного содержания нравственности, и как схема она не претендует на передачу всего разнообразия, всей полноты этого содержания. Иными словами, нормативное содержание морали выражено здесь наглядно, но схематично.

Тем не менее необходимо сделать пояснительные замечания. Партикулярность раскрывается другими словами как «частный интерес», однако в контексте этического рассуждения партикулярность проявляется прежде всего в отдельности, отчужденности. Причем эта отчужденность проявляется в отвергнутости человека как от высшего — от идеала, так и от рядоположного — от других, порой и от себя самого. В гедонизме человек холит собственные желания, но эта благосклонность к собственным желаниям вполне может опосредствоваться гармоничными отношениями с другими людьми — с партнерами и содействием удовлетворению их желаний. В перфекционизме приоритетность

отношения к самому себе выражается в личном устремлении к идеалу и, как следствие, — в сконцентрированности на изменениях внутри себя, направленных на приближение к идеалу. В агапизме обращенность к другим одновременно означает в каком-то смысле и отвернутость от них — отвернутость от их низменных упований во имя их духовности.

Если представить выделенные позиции как модели поведения, то «этический квадрат» может быть модифицирован следующим образом (табл. 2):

Таблица 2

	ПАРТИКУЛЯРИЗМ	УНИВЕРСАЛИЗМ
Я	Гедонизм <i>Человек содействует своим целям, исходя из своего понимания блага</i>	Перфекционизм <i>Человек содействует своим целям, исходя из того, что каждый разумный человек считает благом</i>
Другие	Утилитаризм <i>Человек содействует целям других, исходя из своего понимания блага</i>	Агапизм <i>Человек содействует благу других, исходя из того, что каждый разумный человек считает благом</i>

Эти дескриптивные предложения можно легко переформулировать в императивные высказывания.

Возможные «экстремумы» в каждой позиции могут быть выражены следующим образом (табл. 3):

Очевидно, что как схематичное представление нравственности «этический квадрат» не отражает всех внутриморальных различий и спецификаций. Следует иметь также в виду, что ни один из принципов морали сам по себе не гарантирует того, что, избрав его, человек исполнит нравственный закон и обеспечит себе путь к подлинному совершенству. Нравственное совершенство и заключается в том, что человек в своих поступках, в своем образе мысли воплощает все моральные принципы. Имея высокий

Таблица 3

	ПАРТИКУЛЯРИЗМ	УНИВЕРСАЛИЗМ
Я	Гедонизм <i>Сублимация — в творчестве</i> <i>Девияция — в садизме</i>	Перфекционизм <i>Сублимация — в аскетизме</i> <i>Девияция — в гордыне</i>
Другие	Утилитаризм <i>Сублимация — в благо- творительности</i> <i>Девияция — в своекорыстии и групповом эгоизме</i>	Агапизм <i>Сублимация — в самоотвер- женном подвижничестве</i> <i>Девияция — в патернализме</i>

идеал и стремясь к его воплощению, человек находит адекватные целям и соответствующие ситуации средства для его практической реализации.

ДИСЦИПЛИНА И СОВЕРШЕНСТВО

В качестве частной проблемы интересно сопоставление ценностных языков двух типов морали — перфекционизма и той разновидности утилитаризма, которая выражается в социальной этике дисциплины.

Язык дисциплины — это язык упорядочения, в первую очередь. Упорядочение не обязательно предполагает подавление, хотя не исключает его. Очевидно, что упорядочение может основываться на разных типах дисциплины и дисциплинарности в зависимости от того организационного пространства, в котором они утверждаются [7]. В строгом и узком значении дисциплинарность представляет собой порядок, опосредованный ограничением свободы выбора и масштаба произволения индивидов, в этот порядок добровольно или недобровольно, а при последнем — произвольно или принудительно включенных. Ассоциация, товарищество (или закрытый клуб), корпорация, орден (или аналогично построенная и функционирующая политическая или криминальная организация), секта (или аналогич-

но построенная политическая или криминальная группа), боевой отряд (или аналогично построенное подразделение чрезвычайного назначения), пенитенциарное учреждение, — таковы различные по своему характеру и функциональному предназначению пространства дисциплинарности, непременно или факультативно обустроивающие образ жизни и мысли включенных в них индивидов.

Какую бы форму социальной этики мы ни взяли — контрактную, коммунитарную, корпоративную, они все дисциплинальны. В их рамках адаптивность доминирует над совершенствованием. В дисциплинарности важна внешняя упорядоченность сама по себе. Дисциплинарность может перемежаться с авторитарностью. Но между ними есть существенные различия. При авторитарном типе регулирования поведения (и мыслей) сам по себе авторитет является доминирующим и приоритетным фактором, а дисциплина является средством утверждения авторитета; при дисциплинарном — порядок важен сам по себе, а авторитет используется для поддержания порядка. Авторитарная мораль требует высокого уровня адаптивности; адаптивность в контракторных отношениях ниже, поскольку каждый раз обусловлена решением, принятым самими участниками этих контракторных сообществ; они сами устанавливают условия этих отношений и как правило вольны продолжать или прерывать эти отношения. В контракторных отношениях их участники сами являются субъектами дисциплины; в авторитарных отношениях дисциплина устанавливается авторитетом.

Дисциплина ограничивает; но авторитарная дисциплина подавляет: ограничение принимает форму репрессии. Дисциплинарные санкции носят по преимуществу негативный характер, хотя могут быть и позитивными (выраженными в соответствующих знаках почета). Но поскольку они не касаются существа дела, которое оформляет дисциплина, по содержанию они также негативны: человек через них сводится к порядку как таковому. Дисциплина предполагает исполнительность, но не просто исполнительность, а исполнительность в порядке послушания — исполнительность, которая как будто идет *из сердца*. Дисциплина должна соблюдаться добросовестно. Нарушение

дисциплины ставит нарушителя в особое положение внутри группы. Нарушитель может быть подвергнут осуждению как руководителем, так и другими членами группы с тем, чтобы он понял свое несоответствие дисциплинарным правилам. Публичное осуждение нарушителя позорно; публичное одобрение почетно. Дисциплиной предполагается экстравертированный тип личности: реакция руководителя и других членов группы должна быть для него определяющей. Если отношение к дисциплине не выражается в исполнительности, то личной, индивидуализированной реакцией на нее может быть неповиновение. В границах исключительного противостояния порядку дисциплины неповиновение есть выражение своеволия; с точки зрения дисциплины, любое неповиновение есть анархизм. У тайно противостоящих дисциплине и тайно неподчиняющихся есть надежда не быть замеченными.

Таким образом, если выделить базовый лексикон дисциплинарного языка, его ключевыми словами будут следующие: 1) порядок, 2) авторитет, 3) ограничение, 4) негативная санкция, 5) угроза, 6) адаптивность, 7) послушность, 8) добросовестность, 9) страх (перед авторитетом, страх наказания), 10) стыд, 11) слава и позор, 12) своеволие, 13) надежда.

Язык совершенствования — это язык сублимации, в первую очередь. В совершенствовании происходит возвышение над обыденностью и тем самым — отвержение рутинного порядка обыденности.

Было бы опрометчиво за каждым отвержением упорядоченности усматривать перфекционистские мотивы. Это отвержение может быть просто выражением нигилистического отношения к любым нормам как извне задаваемым рамкам индивидуального поведения. Нормативность как знак запрета или наказа (приказания) может отвергаться и с нравственным пафосом — пафосом индивидуализированного, самобытного, критического отношения к бытующим и стихийно воспроизводимым в нравах общепринятым нормам поведения. Но здесь — и особое понимание морали как не только неподражательности, но и неподзаконности (своеобразно понятой неподражательности). Мораль, таким образом, понимается как оппозиция обыденности,

как возможность творческого самоосуществления личности; добродетель утверждается в неподвластности правилу; она — сама себе правило. Но и эта позиция не непременно перфекционистская. При таком понимании морали еще остается непроясненной личная установка и ценностно-принципиальная основа оппозиции обыденности. Но указание на возможную принципиальность противостояния обыденности ставит под вопрос последовательность отвержения нормативности. Иными словами, если отвержение обыденности и рутины действительно морально мотивировано, оно не может выражаться в антинормативности.

Принято считать, что определяющим признаком моральной регуляции в большей степени является побудительность, чем запретительность. Моральное требование не предполагает угрозы, его санкция носит идеальный характер, оно обращено к человеку как сознательному и свободному субъекту. Однако это уточнение не выводит мораль за пределы рестриктивности. Любое нормирование, коль скоро устанавливается определенный стандарт, пусть даже в форме отвлеченно декларированного идеала, указывает тем самым и на недопустимое, то есть запретное. Любое нормирование, иными словами, представляет собой ограничение конкретных действий обобщенным опытом таких действий, в морали и аналогичных ценностно-регулятивных системах — аксиоматизированным опытом культуры. Так что в постановке вопроса о характере моральной регулятивности меняются лишь акценты: ограничение, запрет остаются в тени, на первый план выступает побуждение. В области социальной этики, ключевые представления которой связаны с правами и обязанностями (обязательствами) человека, индивидуальная свобода во многом выражается в уважении к чужой свободе, и это уважение заключается в том, что личность принимает известные ограничения собственным действиям, а на более высоких ступенях и сама определяет (устанавливает) их.

Тем более, что требования нравственности таковы, что они задают форму (рамку) волеия, то есть мотивированность (направленность) действия. В рамках морали важно не столько то, исполнит человек требование или нет: он должен его исполнить,

— сколько то, что им будет сделано ради исполнения требования. При этом ограничения, добровольно накладываемые человеком на себя, и действия, им совершаемые во исполнение требования, получают действительный ценностный смысл лишь в свете того, во имя чего они совершены. Рестриктивная концепция морали, наверное, непривлекательна. Однако именно в ее рамках получают развитие те идеи упорядочения, взаимодействия, договора, автономии, которые противостоят капризу, анархическому своеволию, неоправданной самонадеянности, произволу.

Перфекционистская оппозиция упорядоченности сама носит организованный, принципиальный и уже в силу этого упорядоченный характер. Внешнему, репрессивному порядку здесь противопоставляется порядок внутренний, духовно возвышающий личность. Понятием совершенства предполагается идея некоего высшего стандарта, с которым соотносятся цели и результаты предпринимаемых человеком усилий. Отсюда понятно, насколько существенным для перфекционистского сознания является понятие идеала. Идеал — важный ценностно ориентирующий фактор поведения человека. Принимая определенный идеал, человек подчиняет себя ему и ограничивает себя в соответствии с вытекающими из него требованиями. Человек совершенства посвящает себя идеалу, служит ему; служением опосредовано самоограничение. В стремлении к идеалу человек получает возможность самостоятельного, персонифицированного, творческого осуществления — самореализации. Он сам определяет свой путь к идеалу и сам понуждает себя к нему; он обращается к идеалу как бы в ответ на «зов», это своеобразный «ценностный ответ», но в той мере, в какой этот ответ производится сознательно, неподражательно и неподотчетно, он *инициативен*. Человек совершенства может благоговеть перед авторитетом, но он неавторитарен; его авторитет интериоризирован и обнаруживается в голосе совести, в его поступках «по совести».

Таким образом, если выделить базовый лексикон перфекционистского языка, его ключевыми словами будут следующие (в соотношении с тезаурусом дисциплинарного языка): 1) идеал, 2) авторитет, 3) самоограничение (аскеза), 4) положительная санкция, 5) вдохновляющее побуждение, 6) самореализация, 7) слу-

жение, 8) инициативность, 9) благоговение (перед авторитетом), 10) совесть, 11) сознание собственного несовершенства, 12) свобода, 13) надежда.

По своему содержанию и смыслу перфекционизм как императивно-ценностная система оппозиционна социальной этике. Преодоление обыденности в совершенствовании начинается с противодействия, может быть, не столько «искушениям плоти», сколько стихийности и стереотипности социально-функциональных взаимодействий человека. Но само это перфекционистское противодействие проявляется в осознании стихийности, в переосмыслении привычной жизни, в неприятии жизни как потока, в отвержении извне навязываемых смыслов. Перфекционистское усилие предполагает лично определенное самоосуществление и самоорганизацию. Так что идея совершенства развивается и как представление об упорядочении человеком собственной жизни. Перфекционизм любого типа неизменно содержит в себе дисциплинарную программу.

Из сказанного становится ясно, что лишь при поверхностном рассмотрении дисциплинарность и перфекционизм несовместимы. Дисциплина — это ограничение. Совершенствование (самосовершенствование) — это духовное возвышение. При гуманистическом подходе совершенствование понимается как личное раскрепощение и творческое самоопределение. Однако при ригористически этическом понимании совершенствования возвышение предстает и с другой своей возможной стороны — как самоограничение. Совершенствование как духовное возвышение не исключает дисциплины — внешней и внутренней (самодисциплины) а стало быть и ограничения — внешнего и внутреннего (самоограничения). Так что оппозиционность дисциплинарности и перфекционизма относительна. Перфекционизм не может быть дисциплинарным (при том, что, разумеется, не все «дисциплинарные структуры» в морали непременно предполагают совершенствование как моральное совершенствование).

Известна полемика (персонально не обращенная и косвенно выражаемая) В. С. Соловьева с Л. Н. Толстым относительно определяющих факторов прогрессивного общественного развития. Соловьев выступал против того, что он называл «отвлеченным

субъективизмом в нравственности» и смысл его позиции заключался в том, что упование на нравственное совершенство общества посредством исключительно усилий людей по самосовершенствованию наивно. Лучшие члены общества действительно стремятся к духовному возвышению и нравственному совершенствованию, однако их как правило существенно меньше тех, кто ни к чему, кроме достатка и покоя, не стремится, так же как тех, кто хочет свое благополучие обустроить за счет других, с помощью насилия или обманом. Чтобы лучшие люди могли совершенствоваться, необходима такая организация общества, которая бы оберегла их от агрессивного социального зла; от большого же никакая социальная организация уберечь не в состоянии. Для потенциальных злодеев подчинение обществу есть условие их личного возвышения. Такое подчинение невозможно без последовательной дисциплины — сначала внешней-жесткой, затем внешней-факультативной и далее внутренней в сочетании с внешней и внутренне-жесткой.

Реальная тернистость личного пути к совершенству отражена в известном перфекционистском парадоксе, который, например, в варианте Л. П. Карсавина звучит так: «Несовершенство — момент совершенства» [8, с. 216]. Совершенствование опосредствовано деятельным усердием в добродетели, а предварительно — внутренним подготовлением себя к этому. Это подготовление выражается в так или иначе устроенной аскетике, которая есть усилие личности к самоперемене: отвержение себя — несовершенного в устремлении к лучшему. Так что самосовершенствование личности предполагает три уровня дисциплины: дисциплины в отношении к себе, дисциплины общения и взаимодействия с другими и дисциплины по отношению к высшему (будь то обращенность к идеалу или усилие к обожению).

Таким образом, хотя дисциплинарность и перфекционизм как слова-символы и представляют различные нормативно-этические программы, причем именно в их типологическом описании, — они могут сочетаться как аспекты той или иной нравственной практики и они непременно сочетаются в последовательном осуществлении определенной, а именно перфекционистской, нормативно-этической программы.

Литература

1. *Апресян Р. Г.* Идея морали и базовые нормативно-этические программы. — М.: ИФАРН, 1995. [<http://www.philosophy.ru/iphras/library/book-old.html>].
2. *Апресян Р. Г.* Талион и золотое правило: критический анализ сопряженных контекстов // Вопросы философии. — 2001. — № 3. — С. 73—85.
3. *Аристотель.* Никомахова этика / Пер. с греч. Н. В. Брагинской // Аристотель. Соч. в 4 т. Т. 4. — М.: Мысль, 1984.
4. *Гусейнов А. А.* Социальная природа нравственности. — М.: МГУ, 1974.
5. *Гильдебранд Д. фон.* Этика / Пер. с нем. А. И. Смирнова. — М.: Алетейя, 2001.
6. *Дьюи Дж.* Реконструкция в философии. — М.: Логос, 2001.
7. *Фуко М.* Надзирать и наказывать: Рождение тюрьмы [III. Дисциплина] / Пер. с фр. В. Наумова, под ред. И. Борисовой. — М.: Ad Marginem, 1999.
8. *Карсавин Л. П.* О личности // Карсавин Л. П. Религиозно-философские сочинения. — М.: Ренессанс, 1992.
9. *Лунь Юй* // Древнекитайская философия. Собр. текстов в 2 т. Т. 1. — М.: Мысль, 1972.
10. *Платон.* Пир // Платон. Собр. соч. в 4 т. Т. 2. — М.: Мысль, 1990.
11. *Фромм Э.* Здоровое общество // Фромм Э. Мужчина и женщина. — М.: АСТ, 1998.

Глава 3. РЕЛИГИОЗНЫЕ ЦЕННОСТИ

Каждое вероисповедание не только определяет отношение человека с высшим существом, но и регламентирует отношения людей между собой, место индивидуума в обществе, в мире в целом. «Ценностный фактор» присутствует уже в идее Бога, поскольку именно из этого источника продуцируются как набор и содержание ценностных приоритетов, так и наделение их наивысшим статусом. Во многих религиозных системах Бог выступает как воплощение эталонных морально-нравственных ка-

честв, из которых чаще всего определенная конфессия конструирует собственную версию ценностных императивов, предпочтений и запретов.

ПОНЯТИЕ, СТРУКТУРА И ФУНКЦИИ РЕЛИГИОЗНЫХ ЦЕННОСТЕЙ

Религиозные ценности — это императивы и предписания, идеалы и эталоны поведения, установленные Богом и рассматриваемые как обязательные для человека. Вера в Бога, равно как и ценности, основанные на такой вере, — неотъемлемые и исторически закономерные компоненты человеческой культуры, особая «наука жизни», удовлетворяющая фундаментальные потребности общества и личности.

Однако как не существует религии «вообще», так нет «вообще» религиозных ценностей. Имеются религиозные ценности конкретных конфессий, церквей, отношения между которыми далеко не всегда миролюбивы. Следует также учитывать не только содержание, но и форму выражения и способы трансляции религиозных ценностей в различные исторические эпохи. Религиозные ценности эволюционировали от простых, доступных обыденному сознанию заповедей до их изложения в виде систематизированных догматических, теологических и религиозно-философских учений. Поэтому правомерно говорить о различных уровнях оформления религиозных ценностей, например выделять религиозные ценности, запечатленные в священных книгах, наставлениях основателей религии и религиозных групп, с одной стороны, и их осмысление в рамках религиозно-философских теорий — с другой.

Религиозные ценности, являясь неотъемлемой частью религиозного сознания, идеологии и психологии, призваны утверждать истинность религии в самом важном ее структурном компоненте — учении о человеке. При этом общезначимые представления о бытии связываются и с идеей Бога, наделяемой всеобщим значением, касающейся каждого индивида. В противном случае, проблема Бога подпадает под антропологический произвол и релятивность [1]. Религиозные ценности не существуют в «чистом

виде», как эманация трансцендентных идей, никак не связанных с «градом земным». Их богословскими, теоретическими устоями выступают священные писания, традиции, слово церковных и теологических авторитетов, решения национальных и международных собраний (соборов у православных и католиков), высказывания руководителей конфессий. Нередко формы изложения религиозных ценностей, приемы их модификации черпаются в светских теориях и учениях, что позволяет им пополняться, а подчас и видоизменяться, в зависимости от социально-философских идей, от хода общественно-политической эволюции. Одни заповеди опускаются, другие развиваются, варьируются и уточняются. Несовпадение ценностных установок, содержащихся в священных канонах с последующими модификациями, признается крупными теологами всех конфессий, в том числе и авторитетными историками религии. Э. Ренан пишет, что «религия Иисуса не знает ограничений. У церкви были свои этапы и фазы развития. Она заключала себя в круг символов, которые были и будут временными. Иисус же основал абсолютную религию, не исключающую, не определяющую ничего, кроме чувства. Символы его — не установленные догматы; это — образы, поддающиеся бесконечным толкованиям» [2]. Признавая решающую роль Иисуса в создании великой религии, Ренан в то же время отмечает, «что христианство — явление слишком сложное, чтобы оно было делом одного человека. В известном смысле все человечество поработало над ним».

За долгую историю религиозные системы выработали идеи, символы, духовные процедуры и обычаи, вошедшие в культуру народов как универсальные ценности. В наши дни формы и механизмы влияния религиозных ценностей на мирские отношения простираются от проповедей религиозно-нравственного содержания до прямого подчинения религиозным императивам всех форм жизнедеятельности индивида и общества. В церковных кругах религиозные ценности рассматриваются в качестве важнейшего компонента сохранения ценности человеческой личности от посягательств на нее различных идеологий, экономических порядков и политических режимов. Папа Иоанн Павел II видит заслугу возглавляемой им церкви в том, что после «Второй мировой

войны она непрестанно повторяла, что и личности, и обществу нужны не только материальные, но и духовные блага, равно как и религиозные ценности. Ценность общественного строя и экономической системы определяется в той мере, в какой они создают условия развитию начал, заложенных в человеке Творцом.

Резонанс религиозных ценностей, их место в общественном сознании и социальной практике зависит от того, насколько реалистически отражены в них место религии в современном мире, насколько созвучны эти ценности тем проблемам, которые вызваны эпохой и затрагивают интересы всех людей, верующих и неверующих. Современная религиозно-философская мысль наполняет социальным содержанием многие добродетели, образующие содержание религиозных ценностей. «Любовь к ближнему, — разъясняет папа Иоанн Павел II, — это прежде всего любовь к бедным, в которых Церковь видит Христа, обретает конкретную форму в утверждении справедливости. Она не сможет осуществиться, пока люди не видят, что человек, который просит помощи, чтобы выжить, — не только мешает и раздражает, но и дает возможность совершить добро, приумножив собственное свое богатство» [3]. Однако для того чтобы «человеческие» инициативы делания добра увенчались успехом, «необходим дар благодати, исходящей от Бога». Соработничая с человеческой свободой, благодать созидает то таинственное присутствие Божие в истории, которое и зовется Промыслом. Вера поможет не только решить, но и по-человечески вынести ту или иную трудность или беду, не потерявшись и не забывая о своем достоинстве и призвании. В то же время папа ратует и за включение в социальное учение католицизма «междисциплинарных измерений»: «Чтобы глубже проникнуть в разные, постоянно меняющиеся социальные, экономические и политические обстоятельства, учение это вступает в диалог с другими дисциплинами, которые занимаются человеком... Оно принимает все ценное в них, а им помогает стать шире, занимаясь уже отдельной личностью, познавая ее и любя в полноте ее призвания».

Таким образом, религиозные ценности выступают как единство эмпирического и теоретического аспектов в их взаимосвязи и обособленности. Теоретическая составляющая бази-

руется на представлениях о природе религии, ее субстанции, происхождении и развитии. При этом понятие «религия» не выводится непосредственно из ее проявлений, но задается как аксиома, передаваясь по традиции, выступая как Откровение или создаваясь творческой силой воображения или интуиции индивида.

Сакральная составляющая религиозных ценностей образует несущую конструкцию «Homo religious», она не размываема даже самыми радикальными секуляризационными и атеистическими процессами и институтами. Сакральное и в «неблагоприятных» условиях вторгается в профанное, сохраняя пусть ограниченное, но тем не менее глубоко укорененное влияние на нравственно-этические взгляды и поведение. В то же время в современной теологии и философии поиск сакрального рассматривается как единственно существенный мотив обращения человека в религиозную веру. Суть религии — это не братство, не теологическая доктрина и не моральный кодекс. Это — трансцендентный опыт, канал связи со священным и сверхъестественным. Оберегая сакральное от вторжения мирского, некоторые теологи сомневаются в возможности понять Божественное, Сверхъестественное, Трансцендентное, не вступая с ними в контакт. Социолог религии М. Йингер предполагает, что многие современные интеллектуалы лишены подобного жизненного опыта: «Сверхъестественный взгляд на мир стал для них бессмысленным; их отталкивает хвастливый культовый национализм; спокойнее всего они чувствуют себя в рамках тихого спокойного секуляризма, движимого праздным любопытством и, возможно, желанием помочь разрешить некоторые человеческие проблемы» [4].

Теологи вполне могут согласиться с таким различием между религией и объединением верующих. Социолог, неспособный проникнуть в сердцевину религии, вынужден довольствоваться изучением последствий религии. Поэтому он спрашивает: в чем польза религии? Какую выгоду люди извлекают из нее? Присоединение к религиозной группе удовлетворяет потребности в общении, в свободе, порядке. По сути же своей религия обеспечивает человеку смысл в его поиске сакрального; она удовлетворяет потребность в трансцендентном опыте.

Уже с середины XX века поиск оптимально сбалансированного соотношения между «вертикальными» (трансцендентными) и «горизонтальными» (земными) измерениями бытия доставляет немало хлопот теологам самых разных конфессий. Излишний крен в сторону вертикального измерения приводит к радикальному супранатурализму, пренебрежению реалиями земного бытия и в конечном итоге оборачивается падением интереса «массового верующего» к религиозным объединениям. Перекос же в сторону горизонтального измерения таит опасность потери религиозным объединением «своего лица», растворением среди мирских идеологий, восприятием религии как одной из ее модификаций.

Не отказываясь от оценок гуманизма как «ограниченного, неполного и закрытого» мировоззрения, католическая теология и философия в 60-е годы XX века начинают широко и активно использовать гуманистическую и персоналистскую терминологию. При папе Павле VI происходит заметный отход от так называемого «семинарского варианта» католического гуманизма, выступавшего попыткой приспособления томистской теории «о двойном подчинении» человеческой личности (Богу и политическому сообществу) к современным социальным реалиям. В энциклике «Пополорум прогрессиио» подчеркивается активность личности, ее ответственность за благо коллектива и всего рода человеческого; отмечается, что «полное развитие человека должно идти в ногу с солидарным развитием всего человечества». Весьма знаменательным явилось и цитирование Павлом VI светских социальных философов, что не имело прецедента в католической теологии.

Вместе с тем, здесь же папа Павел VI напоминает о том, что «нет подлинного гуманизма, если он не открыт перед лицом Абсолюта» и что «христианин не может принять такую доктрину, которая исходит из материалистической и атеистической философии, не уважает ни религиозной соотнесенности жизни с ее конечной целью, ни свободы и человеческого достоинства» [5]. Тем не менее при понтификате Павла VI в интерпретациях религиозных ценностных ориентаций человека подчеркиваются позитивные аспекты общественного развития, наблюдается ослабление сатанакратических характеристик происходящих социально-

цивилизационных перемен. Многие явления и события, сопутствующие таким переменам, оцениваются позитивно и увязываются с реализацией добродетелей религиозной морали.

Католическая философская мысль обращается к трудам Ж. Маритена, ранее подвергавшегося нападкам в церковных кругах за модернизм и отступление от вероучительных и мировоззренческих традиций католицизма. Маритен показывает, что именно субъективный подход к бытию, характерный для томизма, позволяет найти подлинное основание философии — понятие «бытийствования». Основаниями эмпирических феноменов выступают субъекты, выступающие как проявления персоналистски понимаемой природы объектов: «Бог не творит сущностей, не придает им окончательного вида бытия, чтобы заставить их существовать. Бог творит существующие субъекты или основания, бытийствующие в своей индивидуальной природе, которая их конституирует... » [6].

Аналогичное понимание социальной роли религии разделял и протестантский теолог П. Тиллих, отмечавший, что «число верующих людей в так называемый “иррелигиозный период” может быть большим, чем в религиозный». Он убежден, что «осознание присутствия безусловного пронизывает и направляет все функции и формы культуры. Для такого состояния разума божественное — не проблема, а предпосылка. Религия есть животворящий ток, внутренняя сила, предельный смысл всякой жизни, ибо сакральное возбуждает, питает, вдохновляет всю реальность и все стороны существования [7]. Санкционированный высшими церковными инстанциями поиск оптимальной философско-теологической модели, позволяющей давать «осовремененные» интерпретации новым социальным и духовным процессам и явлениям, одно время принял гигантские масштабы и вылился в «теологическое переваривание» практически всего многообразия проявлений человеческого бытия. Католические издания, в том числе и принадлежащие ордену иезуитов, стали заполняться различными версиями «теологии родительного падежа» — теологии бизнеса, спорта, музыки, кино, массмедиа и т. д. Азартная увлеченность, охватившая участников данного «проекта», создавала реальную опасность превращения теологии в разновидность свет-

ской дисциплины, а в более широком плане — создавала опасность утраты ведущей роли теоцентризма в религиозных ценностях, смещения его на периферию. «Эксперимент» был признан ошибочным, и сразу же после своего восшествия на папский престол Иоанн Павел II одной из своих первоочередных задач назвал «наведение порядка» в теологии. Достаточно продолжительное время в ватиканской газете «Оссерваторе романо» публиковались его статьи философско-теологического содержания, в которых подчеркивалась ценность теоцентризма в исследовании онтологии и гносеологии, в понимании проблем и тревог XX века.

ЧЬИ ЦЕННОСТИ ЛУЧШЕ?

Религиозные ценности несут на себе отпечаток и такой существенной характеристики любого конфессионального объединения, как претензии и притязания на абсолютную истину. Религиозные ценности включены в системы вероучительных доктрин и обрядовых установлений, а поскольку религиозные образования постоянно находятся в состоянии соперничества (конкуренции), выбор между верованиями фактически означает и принятие вполне конкретных религиозных ценностей. И наоборот: придерживаться ценностных ориентаций определенной религии на практике означает сказать «да» одной конфессии и отвергнуть другую.

Ведущей линией в трактовках религиозных ценностей остается конфессионализм, для которого нравственные нормы и императивы неотделимы от конфессиональной апологетики, признания только собственной духовной традиции единственно спасительной и достойной человека. Воинствующий конфессионализм характеризуется исключением из числа людей доброй воли не только неверующих, но и не принадлежащих к «своему вероисповеданию». И поскольку истинность последнего «приватизируется», нравственно-этические ценности всех других верований считаются не только менее значимыми, но нередко объявляются вредными, разрушающими общественные устои.

Перенесение вероучительных разногласий в сферу нравственных отношений — неизменный спутник религиозной жизни. Например, в брошюре одной из религиозных групп утверждается,

что католическое вероучение «...на деле вводит людей в заблуждение и преграждает путь в Царство Небесное тысячам и миллионам ищущих Истину и сомневающимся» [8].

Господствующий в российском исламе духовный традиционализм характеризуется самодостаточностью и ориентацией на достижение прагматических целей.

В то же время наблюдается и возрожденческая тенденция, представители которой стремятся выйти за рамки обрядовой реконструкции ислама. Целью возрождения ислама провозглашается создание в обществе таких условий, чтобы российский мусульманин мог следовать исламскому образу жизни. По словам Верховного муфтия азиатской части России Н. Аширова, «мы должны стремиться к подчинению исламским канонам всей нашей жизнедеятельности, во всех ее сферах; мы должны в конечном итоге привести в соответствие с исламским законом весь уклад жизни» [9].

Исламские теологи и духовенство активно распространяют представление об исламе как единственно последовательной монотеистической религии, в которой «духовное» и «мирское» соединяется в единую реальность. В развернутой форме эта концепция содержится в «Основах социальной программы российских мусульман». «Ислам, — подчеркивается в данном документе, — предлагает человечеству эталон цельной и здоровой личности с чувством собственного достоинства и осознанием своих неотъемлемых прав и свобод. Откровение Всевышнего Аллаха устанавливает основные правила социального поведения мусульман, позволяющие каждому человеку сохранять и реализовывать без ущерба для себя и для других свою Богом данную свободу» [10].

С позиций последовательного монотеизма оцениваются в рассматриваемом документе и природа демократических институтов, прав и свобод человека. Теократическое прочтение происхождения «земных прав» и предназначения свобод личности получает свое логическое завершение: «И только в связи с Божественным Откровением права и свободы из словесной декларации могут стать повседневной реальностью для всех людей независимо от их пола, происхождения и национальности». Проявление человеческой «автономности» в решении социальных проблем допускается,

поскольку социальные пороки и личные трудности не могут быть преодолены, если сам человек не готов изменить свое положение. Но и действуя самостоятельно, мусульманин должен неукоснительно следовать заповедям Всевышнего Творца.

В публикациях исламских теологов и философов материализм и основанные на нем ценности трактуются как хитроумная ловушка, приготовленная Аллахом для хитрецов. По словам известного турецкого публициста и теолога Х. Яхьи, «... материалисты никак не думали, что попадут в такую западню. Они думали, что, располагая всеми возможностями XX века, смогут исподтишка отрицать Аллаха и толкать к неведению остальных людей». В действительности же все находящееся у них имущество состоит из иллюзий, поскольку основа материи — это всего лишь фикция, плод воображения. И материалисты, будучи свидетелями того, как и [заводы и фабрики, золото и доллары, дети и супруги, друзья и положение тают на глазах, в какой-то степени «исчезают» сами. Они уже перестают быть материей, от них остается лишь одна душа [11].

В современном православном богословии наблюдается «перенацеливание» критики с атеистического мировоззрения на мировоззрение секулярное, в распространенности и укорененности которого видится главная опасность для российской цивилизации. Атеизм рассматривается как всего лишь крайняя форма секуляризма, противостоящая святоотеческому богословию по вопросам бытия и смысла жизни. Согласно суждению видного православного богослова Н. Гундяева, секулярная философская мысль, отринув представление об искаженной природе человека, совершила движение вспять — от христианских ценностей к языческой этике и языческому мирозерцанию: «Со святоотеческой точки зрения, секулярная этика регрессивна. Сегодня с полным правом можно говорить о триумфе идолопоклонства в форме поклонения человека самому себе» [12]. Интересно трактуются религиозные ценности в книге «В конце II тысячелетия», написанной Ирвингом Кристолом — одним из идейных вождей либерального консерватизма. Основную причину неспособности современного христианства сделать человека более человеческим, осуществить свой потенциал И. Кристол видит в наличии в нем

базовой установки гностицизма, считающей, «что самым истинным и достойным человека ответом этому миру вражды, страданий и смерти будет страстный метафизический бунт, который высвобождает нас из тюрьмы посюстороннего мира» [13]. В истории этот бунт принимал форму призыва отвергнуть этот мир и либо бежать из него, либо переделать его каким-то радикальным образом. И беда гностицизма в том, что в конечном итоге его всегда ждет неудача, радикальное переустройство никогда не реализуется. По убеждению И. Кристола, мышление современного секулярного мира отличаются два свойства. Одно из них — отсутствие какого-либо понятия о первородном грехе. Доктрина о первородном грехе была упразднена в угоду доктрине первородной невинности, означающей, что возможности для человеческого совершенствования здесь, на земле, безграничны. «А в этом, разумеется, и состоит главное гностическое упование».

Вторым элементом, сделавшим современный секулярный мир «гностически-утопическим», согласно диагнозу И. Кристола, был подъем науки и техники, несший с собой обещание будущего господства над природой и, с помощью так называемых общественных наук, — над человеческой природой. И главной формой ожидания всеобщего возрождения стал социализм, привлекательность которого объясняется упадком определенных «примитивных» (противостоящих гностицизму) аспектов христианства и иудаизма. «Самое главное в том, что угасла вера в загробное существование в какой-либо форме, то есть вера в то, что так или иначе «несправедливость» жизни в этом мире будет нам как-то возмещена и что все счета будут оплачены».

И. Кристал приходит к выводу о том, что современный капитализм — секулярное общество, зараженное вирусом гностицизма, — занимается самоуничтожением. Этому способствует рационалистическое мироощущение, делающее понятия о вечности и о сверхъестественном воздании неуместными.

В современном религиоведении, истории религии и теологии все активнее заявляет о себе тенденция, выразители которой в понимании религии выходят за уровень ее осмысления только как «конфессий», «убеждений граждан» или как одного социокультурного феномена наряду с другими феноменами.

В США уже давно сложилась интерконфессиональная «гражданская религия», требующая «сущностного обезглавливания» традиционных конфессий, определенной самобытности и свободы, а возникшие недавно новые религии выдвигают жизненные идеалы, противостоящие «историческим религиям». Эта тенденция коснулась и России.

В изданной в 1912 году «Настольной книге для священнослужителей» перечисляются и рассматриваются вероучения и обряды 209 «расколов, ересей и сект», дано определение 32 философским и «противным христианству» направлениям. В 1997 году миссионерский отдел Московской Патриархии публикует справочник «Новые религиозные движения в России деструктивного и оккультного характера». В нем содержится анализ 101 группы и объединения, претендующих называться религиозными. К факторам, благоприятствующим появлению религиозных новообразований, следует отнести глубокий кризис, а затем и распад существовавшей экономической и идеологической системы. Последствия происходящих перемен выбивают у многих почву из-под ног, порождают чувство страха и неуверенности. Отсюда проистекают и воспроизводятся противоречия между стремлением человека к лучшей жизни и реальными фактами социального бытия. К тому же, в условиях инфляции, безработицы, преступности, разрыва связи между поколениями многие люди разочаровались в светских идеологиях, в их способности обеспечить нормальную жизнь большинству населения. Эти и другие противоречия порождают потребность в целостном, стабильном мировоззрении. Плохо совместимый с «диким рынком» духовный поиск части россиян находит прибежище в коммуне, в коллективе «братьев-единомышленников», создаваемом новыми религиозными движениями. Почти все действующие в России религиозные новообразования предлагают свои собственные проекты переустройства мира «здесь и сейчас»; как правило, эти рецепты исправления людей и общества отличаются простотой и доступностью, что делает их привлекательными для молодежи.

В отношении к мирским порядкам новые религиозные движения разделяются на три типа: миротерпимые, мироотвергаю-

щие и мироисцеляющие (мироисправляющие). Миротерпимые движения в достаточной мере удовлетворены существующим порядком вещей или безразличны к нему. К данной разновидности движений относятся разнообразные тантрические группы, которые провозглашают свою мировоззренческую и морально-нравственную систему надсоциальной, стоящей выше всех мировых религий и социально-политических режимов. Истинная тантра (от санскритского «хитросплетение, сокровенный смысл») свободна и от утопических идей построения идеального общества.

В качестве центрального мотива вероучения мироотвергающей направленности выступает дуалистическая доктрина, согласно которой в мире борются две силы — светлая и темная, добра и зла. Для движений такого типа характерны «эсхатологическая лихорадка» — постоянная актуализация библейского повествования о событиях, предшествующих наступлению конца света.

Новые религиозные движения с мироисправляющим (мироисцеляющим) типом отношения к земным реалиям в целом и конкретным порядкам в отдельности обычно акцентируют внимание на устранении различных проявлений насилия, стяжательства.

Отмеченные типы отношения новых религиозных движений к «миру» не являются застывшими, неизменными, раз навсегда присущими тому или иному религиозному новообразованию. Бескомпромиссное осуждение мирских порядков, отказ от любых контактов с «греховным миром» обычно характерны для начальных этапов существования движения. Его основателям и лидерам, как правило, не удается длительное время поддерживать «состояние осажденной крепости», держаться строго обособленно от общества. Чаще всего переход к компромиссным формам взаимоотношения с окружающей средой облекается в форму молчаливого отказа от прежних жестких мироотвергающих формулировок, или заменяется мягким их истолкованием. Например, «Церковь последнего завета» сегодня избегает высказывать какие-либо суждения относительно сделанных ранее предсказаний Виссариона о неизбежном наступлении (с точным указанием сроков) различных бед — землетрясений, наводнений и т. п.

Практически в каждой разновидности новых религиозных движений (более или менее оформленной) существуют образова-

тельные и воспитательные программы. Их цель — формирование сильной эмоциональной привязанности новичка к группе или общине, обучение новообращенных вероучению, морально-нравственным ценностям данного объединения. Последователи некоторых новых религиозных движений называют друг друга братьями и сестрами, а лидеров — отцом или матерью. Атмосфера богослужений и духовной практики привлекает новичков раскованностью, возможностью непосредственного выражения своих чувств и переживаний. Все, что происходило до вступления в общину, кажется ничтожным, греховным, а после — наполненным счастливым, высоким смыслом.

Интегрирование индивида в вероучение и жизненный стиль конкретного нового религиозного движения сопровождается усвоением специального языка, принятого в движении и обычно непонятого непосвященному. Можно составить специальный словарь, включающий сотни терминов, — особый жаргон (дискурс) последователей определенного религиозного новообразования. Именно поэтому при общении с последователями таких групп, как «Белое Братство», «АУМ Синрике», «Церковь последнего завета», может сложиться впечатление, что они твердят какой-то бессмысленный вздор.

В отличие от традиционных религий, приобщение к новым религиозным движениям происходит не постепенно, эволюционно, а внезапно, сопровождаясь резким изменением взглядов, поведения, отношения к родителям. По утверждению неофитов, после обращения в «новую веру» они видят, думают и слышат по-новому.

Народы современной России стали свидетелями проявлений религиозной вражды. Многие застарелые конфликты, прежде не замечаемые, превратились в предмет всеобщего внимания. Непонимание, взаимное недоверие и нетерпимость выплеснулись в общество, а это приобрело политический характер. Представители конфессий, позабыв о ценностях, содержащихся в священных писаниях, и главной из них — любви к ближнему, — нередко состязаются во взаимных препирательствах и оскорблениях.

Действенным способом противодействия таким явлениям могло бы стать воспитание духа толерантности — культивирование

отношений открытости, реальной заинтересованности в культурных и религиозных различиях, в многообразии свободного «вероисповедного выбора».

Литература

1. *Никонов К. И.* Современная христианская антропология. — М., 1982. — С. 12—15.
2. *Ренан Э.* Жизнь Иисуса. — М., 1991.
3. 100 лет христианского социального учения. — М., 1991.
4. *Yinger M.* The scientific study of religion. — 1970. — P. 11.
5. *Ярошевский Т. К.* Личность и общество. — М., 1973. — С. 381—386.
6. *Маритен Ж.* Краткий очерк о существующем // Проблемы человека в западной философии. — М., 1988. — С. 225—242.
7. *Тиллих П.* Теология культуры. — М., 1995. — С. 227—228.
8. *Алексеев Г.* Римо-католический экуменизм. — М., 1998. — С. 14.
9. *Малашенко А. В.* Исламское возрождение в России. — М., 1998. — С. 74—76.
10. Основные положения социального учения российских мусульман. — М., 2000.
11. *Яхья Х.* Обман эволюции. — Yenisbona-Istanbul, 2000. — С. 189—190.
12. *Гундяев Н.* Святоотеческое богословие и секуляризм // Православная беседа. — 2000. — № 5. — С. 22.
13. *Кристал И.* В конце II тысячелетия. — М., 2002.

Глава 4. ЭСТЕТИЧЕСКИЕ ИДЕАЛЫ

Эстетическое, судя по множеству толкований, одно из трудно уяснимых понятий. Пространство его проявления совпадает с пространством психофизического бытия человека, что дает основание считать эстетическое, наряду с этическим и религиозным, исходной мерой антропологического измерения общества.

Младенец, только явившись на свет божий, судя по улыбке и слезам, уже чувствует, что ему хорошо, а что плохо. Наполнением того и другого являются прекрасное и безобразное, кото-

рые он видит излучаемыми формой и цветом. Игрушки потому такие яркие и забавные, чтобы нравиться, а не пугать. Если ему как-то и ведомо добро и зло, то только через жест, мимику, интонацию, то есть через ту же *форму*. Похоже, что этическое входит для него в это самое «хорошо» и «плохо» прежде всего через эстетическое.

Дает ли это основание сказать, что «эстетика — мать этики» — вопрос спорный. Однако примечательно, что именно так сказал Иосиф Бродский в своей «Нобелевской лекции» [1]. Младенец, считает поэт, совершает «выбор эстетический, а не нравственный». Естественное для поэта пристрастие к эстетическому объясняет (если не оправдывает) категоричность этой мысли.

Так или иначе родство этики и эстетики общепризнанно издревле. Не случайно добро и красота составляли ядро калокагатии. Религиозно-мистические представления наряду с нравственными и эстетическими определяли тот круг ценностей, которые лежали в основе духовной жизни нашего далекого предка.

С уверенностью можно констатировать: изначальная природа искусства, морали, религии остаются всегда неизменными; неизменны и причины их востребованности и соответствующие им основополагающие критерии как формы общественного сознания.

Здесь, возможно, нелишним будет пояснить. Скажем, любое искусство во все времена, во всех культурах является ценностью постольку, поскольку отличается качеством эстетического. Другое дело формы проявления этого качества. Они бесконечно многообразны, как, естественно, и критерии их оценки в каждом конкретном случае. А это эпоха, культура, традиция, отдельное произведение и, конечно же, субъект оценки. Нонсенс — по одним и тем же критериям оценивать русских передвижников и французских импрессионистов, МХАТ или Малый театр, с театрами Кабуки или Но. То же самое можно сказать в отношении различных конфессий, обрядов, ритуалов в рамках религии в целом. Также и в морали: ценности добра и зла у всех народов в любые времена универсальны, между тем есть моральный критерий вендетты и христианской заповеди «не убий».

Все эти, условно говоря, «частные» ценности и их критерии весьма изменчивы и подчас крайне противоречивы, однако они

не отменяют постоянства и универсальности фундаментальных ценностей и их инвариантных критериев. Они-то, собственно, и являются подлинно общечеловеческими.

В этом контексте представляется наиболее целесообразным рассмотрение проблематики эстетической ценности, которая, при всей своей специфичности, в ряде случаев имеет общие характеристики с ценностями этическими и религиозными, а нередко и пересекается с ними. Наконец, все они в равной мере и сегодня составляют ядро духовной культуры.

Распространенное мнение, не только в обыденном сознании, но и в философском дискурсе, когда *эстетическое* смыкается, а то и отождествляется с *прекрасным*, слабо согласуется с реальным опытом эстетического отношения, суждения и оценки. Симптоматично в подобных случаях исключение из категориального аппарата эстетики и вообще из ее поля зрения всего безобразного, низменного, негативного. Между тем, история взаимоотношений человека с внешним миром свидетельствует о том, что нет такого явления, предмета, который не мог бы стать объектом эстетического восприятия. Это — прекрасное и безобразное, возвышенное и низменное, гармоничное и дисгармоничное, трагическое и комическое.

Все дело в условиях восприятия, нормативных и психологических установках, субъективных вкусах и предпочтениях, и даже в настроении, душевном состоянии. К тому же, известно, что все эти факторы очень изменчивы. Поэтому одно и то же явление при разных обстоятельствах, временных и пространственных измерениях, переменах может оказаться или нет в ракурсе эстетического интереса. Страшно находиться вблизи разбушевавшегося океана или низвергающего огненную лаву вулкана, но как они прекрасны и возвышенны на расстоянии! Не хотелось бы множить хрестоматийные примеры, ясно одно — выделить некие универсальные объективные свойства как эстетически значимые не представляется возможным.

Цветы прекрасны, но не менее прекрасны звезды на бархате ночного неба. А разве не прекрасна навозная корзина, — иронизировал Сократ в беседе с Гиппием Большим. А чем подкупают нас картины Босха, чудища, венчающие Нотр-Дам де Пари, «Гер-

ника» Пикассо, атональная музыка Шенберга, гоголевский «Нос», комедии Аристофана — это величайшее наследие мировой культуры, бесспорные, общепризнанные эстетические ценности? И почему, кстати, при всей своей непохожести они нравятся всем или почти всем? Впрочем, это самое «почти» не так уж немаловажно, чтобы пройти мимо, оставить без внимания. Ведь не кто-нибудь, а сам Толстой не почитал Шекспира, не любил Блока Бунин, не нравился Чехов Цветаевой. Кто дерзнет усомниться в их способности увидеть и понять, что совершенно очевидно для многих и многих?

Невольно задумаешься о возможностях теоретического осмысления природы эстетических качеств, о риске упрощения и вульгаризации чрезмерными обобщениями бесконечного многообразия метаморфоз, порой в одночасье превращающих вещь в ценность. Здесь очень важно избежать соблазна законотворчества, установления жестких причинно-следственных связей. Речь может идти о поиске закономерностей, тенденций, типологических моделей, о мотивированной интерпретации культурных парадигм, национальной ментальности. Претензии на истины в данном случае довольно иллюзорны. Они здесь более чем относительны.

Притягательна в этой связи мысль Хайдеггера об особенности гуманитарного знания, которое, по его суждению, «чтобы быть точным должно быть нестрогим». В том же духе высказался Макс Вебер, полагая, что не существует «совершенно объективного» научного анализа культурной жизни, независимого от «особых точек зрения». Слишком бесконечен и подвижен предмет исследования. Поэтому познается только его «конечная часть». Культурные значения и их причины не могут быть познаны с помощью системы законов и понятий, ибо соотнесены с идеями ценности. Вебер говорит о конструировании связей, которые представляются нашей фантазии достаточно мотивированными, а значит — объективно возможными. Но они не носят характер долженствования, образца. В качестве обобщенной, точнее было бы сказать, инвариантной конструкции реальных феноменов культуры называется «идеальный тип». Он — средство соотнесения с этими бесконечно разнообразными феноменами. Идеальный тип — абстракция, но не закон, в чем-то совпадает и не совпадает с реальностью;

он полезен как средство ориентации в ней. В сущности, его вполне можно трактовать как ценностный критерий.

Расчет на целенаправленную фантазию и доступность нам лишь «конечной части» процесса образования, — в данном случае, эстетической ценности, часто совершенно непредсказуемой, — подводит к выводу об определяющей в этом процессе роли субъективного. В тот момент, когда нечто переходит в разряд ценности, оно наполняется смыслом. Становясь объектом эстетического отношения, вещь теряет свойство объективности. Любое явление потенциально несет в себе возможность обрести эстетический модус. Некие атрибутивные свойства предметов могут трансформироваться в эстетические, но только при определенном и непосредственном участии субъекта их восприятия.

И хотя широко известный и весьма знаменательный спор между «природниками» и «общественниками» так и остался в 50-е годы неразрешенным, прошедшие с тех пор полвека эпохи постмодернизма — великого пересмешника XX века — склоняют к мысли об абсолютной доминанте субъективного в образовании именно эстетических ценностей. Компромиссы здесь неуместны, ибо нет объективно существующих эстетических свойств. Иначе физики стали бы союзниками лириков.

Расхожей, как известно, особенно в нашей научной литературе, до последнего времени была противоположная точка зрения. Причина этого, надо полагать, в подмене аксиологии гносеологией. Длительное время господствующее положение гносеологической методологии (традиция, восходящая к гегелевской философии, включая его эстетику) усугублялось вульгарным пониманием диалектики объектно-субъектных отношений. Подводя теоретическую платформу под реализм в искусстве, первенство всегда отводилось объекту. В соотношении этих категорий другие варианты не мыслились. Иначе — что же в искусстве отражать и откуда взяться художественной правде, этой ипостаси истины?

Автору этих строк пришлось в свое время (вслед за академиком П. К. Анохиным — в нейрофизиологии) вводить в свои исследования понятие «обратного отражения» и таким, своего рода эзоповским, языком оправдывать идею самовыражения художни-

ка. Порой достаточно было магического слова «отражение», чтобы, минуя философско-идеологический догматизм, сказать, в частности, и о том, что в искусстве много такого, чего даже по вероятности нет и не может быть в действительности.

В природе, если и есть совершенство и гармония, то сотворены они либо богом, либо явились результатом эволюции. Из этого следует, что в природе нет ничего несовершенного. Серая мышь и навозный жук в своем роде так же совершенны, как и цветы — в своем. Пчелы, муравьи, летучие мыши... Человек, стоит ему очень «захотеть», и он повсюду найдет красоту и гармонию. Не потому ли в детских сказках и мультфильмах «действуют» полчища мышей и прочих милых зверюшек? Женщины, чтобы украсить себя, на самом видном месте носят броши в виде жуков, мужчины — перстни с изображением черепа. А сколько фаллосов изображено на восточных миниатюрах и фресках, сколько их в виде символических стел возведено на Северном Кавказе, в Восточно-азиатских странах. Сфинксы, кентавры, драконы — все это в равной мере эстетические ценности, несмотря на малопривлекательные их оригиналы, если вообще они есть.

Ромашка при всех своих природных данных занимает фармацевта и влюбленного, дерево от корней до кроны — предмет занятий лесоруба и живописца. Лепестками розы заваривают чай...

Если нет объективных причин, почему тогда эстетически значимым чаще становится один класс явлений и реже — другой (цветы — чаще, мыши — реже)?

Степень распространенности того или иного эстетического выбора, большая или меньшая вероятность, предрасположенность к переходу в эстетическое качество никак не могут быть основанием для построения теоретической модели эстетической ценности. Мир многообразен и все богатство его проявлений не может находиться в равной степени близости или удаленности от той или иной идеи.

Наиболее убедительное определение универсального, инвариантного критерия эстетического качества дал Кант в своей «Критике способности суждения». Это прежде всего «незаинтересованность суждений вкуса», «целесообразность без цели», при кото-

рых возникает чувство удовольствия, не отягощенное прагматическими интересами и целями. Примечательно, что Кант формулирует не собственно эстетическое качество, а *условие*, при котором оно единственно возможно. Последнее важно подчеркнуть, ибо часто встречающаяся недооценка, а то и непонимание этого, чревато серьезными искажениями кантовской мысли. Философ идет от субъекта, чье незаинтересованное отношение к объекту, отсутствие практической цели является обязательным условием. В природе все целесообразно. Не в этом дело. Возникнет ли чувство целесообразности в отношении с объектом — вот что важно. И зависит это от конкретного индивида, его эстетического опыта, вкуса, художественных пристрастий, психологической настроенности. От этого, в свою очередь, зависит, испытает ли он чувство эстетического удовольствия, наслаждения.

Особенно значима роль вкуса как способности судить о предмете на основании чувства удовольствия или неудовольствия. Логико-причинные связи и даже здравый смысл в этом случае никак не влияют. О «доле творческого простодушия» говорил в связи с этим А. Довженко, «волшебной ошибкой» называл живописец В. Суриков не всегда объяснимое, часто загадочное эстетическое чувство. Философ М. Хайдеггер считал понятие ценности логически «безупорным», определяемым через «благо», как и наоборот.

Ряд нижеследующих характеристик природы эстетических ценностей, особенности их восприятия, эволюционирования и функциональных свойств, свидетельствуют об их существенном отличии от ценностей другого рода.

Эстетическая ценность артикулирует себя через форму, символ, метафору. Это всегда чувственно-конкретное образование — видимое, слышимое, зачастую со «смещенным» содержанием посредством переакцентировки формы, ее элементов, идеализации, символизации, — вообще, разного рода преобразований в материальном мире или в образах-представлениях. В контакте с воображением, ассоциациями вещь обретает новый язык, знаковость, смысл, становится «красноречивой», форма — выразительной. Сама натуралистическая вещественность, какой бы она ни была, эстетической не является. Именно «область

выразительных форм, данных как самостоятельная и чувственно непосредственно воспринимаемая ценность» называется А. Лосевым предметом эстетики.

Восприятие чувственное, непосредственное и есть созерцательное отношение — непреложное в эстетике. В рамках такого восприятия-отношения включается и функционирует весь психофизиологический аппарат человека. Эстетическое есть «некий эмпирический факт, имеющий сложный физико-физиолого-психолого-социальный состав» (А. Лосев). Спектр эстетических переживаний так велик, что человек в этом процессе может проявиться во всех своих жизненных ипостасях. Такая степень полноты эмоционально-психологических состояний совершенно несвойственна другим областям жизнедеятельности человека, включая нравственно-религиозную.

Смысло-содержательные элементы, порождаемые отношением к предмету, не оказывают существенного влияния на механизм возникновения эстетического удовольствия. В этом плане прекрасное и безобразное могут быть равновесными, особенно в искусстве. Определяющим является предметно-чувственное выражение смыслов, язык, способ их представления, «чувственное явление идеи» (Гегель). *Так — в эстетике, но не в этике и религии, где, напротив, форма вторична.* Этическое реализуется волевым выбором, регулируется нормативными установками, общепринятыми правилами поведения. Морально-нравственные оценки фокусируются не столько на внешнем, сколько на внутреннем содержании человека, существеннее не форма выражения добра, а само его проявление. В отношении к явлениям природы это тем более очевидно. Топтать и не очень красивые цветы — истязать и не самых симпатичных животных — непростительная жестокость.

Конечно, было бы ошибочно полагать, что отношение к форме всегда нравственно индифферентно, что она не может быть предметом этической рефлексии. Нередко форма оказывается своего рода мимикрией, средством маскировки, сокрытия подлинных побуждений и чувств. Но в этом, как и в других случаях, она не является самодостаточной: в этике она может обладать ценностнообразующим свойством, но собственно ценностью, как в эстетике, она стать не может.

Несколько особняком стоит этикет — пограничная зона между этикой и эстетикой. Здесь на первый план выносятся выразительная форма, внешняя атрибутика, знаковость, символика — то есть эстетические признаки. Но как установленный порядок поведения, определенная ритуальность — это этическое. Когда ритуал обряжается в торжественные церемониальные костюмы, часто яркие, экспрессивные (венчание, королевские выезды, приемы высоких особ) — тогда предпочтительнее и справедливее говорить об эстетическом. Вообще, думается, что в этикете больше эстетики, чем этики.

Критерий — приоритет формы, намеренное акцентирование внешних признаков, чувственно-материальная «инкрустация» смыслов (как при сервировке стола, показе мод, в дипломатическом протоколе). В исторической динамике часто нарастает и кристаллизуется эстетическое начало. Однако ограничимся проблемной постановкой вопроса.

Прямо противоположное суждение следует высказать по поводу так называемой эстетики поведения. С научной точки зрения, сплошное недоразумение — числить по ведомству эстетики то, без чего вообще не было бы никакой нужды в этике. В теории не найти ни одного серьезного аргумента, подтверждающего существование эстетических особенностей поведения. Тем не менее такая теория существует и по сегодняшний день широко представлена в наших учебных пособиях. Причина столь странного феномена кроется скорее всего в пафосе чрезмерного сближения этического с эстетическим, в своего рода культе категории прекрасного, ее неограниченного приложения ко всему идеальному. Но само по себе совершенство, будь-то человеческое поведение или явления природы вовсе не обязательно являются ценностью эстетической. С той же вероятностью оно может быть ценностью этической, религиозной — любой другой, в зависимости от того, каким критериям и целям отвечает данное конкретное проявление совершенства.

Совершенное вполне возможно в качестве эстетической категории, подобно прекрасному, безобразному, комическому... Но не все смешное в действительности представляет собой эстетическую ценность. Безобразное в жизни — привилегия этики, в

искусстве им занимается эстетика, объясняя, почему оно доставляет удовольствие. Стоит им поменяться местами — и не станет доброй половины искусства. Когда эстетика занимается возвышенным и героическим в поведении человека, она вторгается тем самым на территорию этики. Прерогатива эстетики — чувство возвышенного, порождаемое явлениями природы и грандиозными сооружениями человека. Мы часто нарушаем эти границы, стирая не только специфику, но и природу ценностей.

В религии, в отличие от морально-нравственного сознания, роль чувственных форм выражения более значима. В этом отношении религиозные ценности ближе к эстетическим. Но со стороны смысло-содержательной, составляющей основу религиозных ценностей, они ближе к ценностям этическим.

Богатство храмового зодчества, торжественное великолепие соборов, красочное убранство православных церквей, присутствие муз, улаждающих взор и слух, — разве это не впечатляет?! Но разве за этим приходят сюда верующие? Без всего этого великолепия вполне обходятся в аскетически скромных моленных домах протестантов.

Многообразная символика и культовая атрибутика различных конфессий, часто вызывая эстетическую реакцию, не заслоняют при этом религиозного чувства верующего. Канонизированная цветовая гамма одежды священнослужителей, иконописная символика служат прежде всего культовым целям. Так или иначе включенность эстетических ценностей в церковное пространство способствует отправлению религиозных культов, нисколько не подменяя собой ценностей религии.

Важнейшим отличительным признаком эстетических отношений и оценок является их ни с чем не сравнимая предельно возможная степень индивидуализированности и свободы. Объясняется это тем, что эстетическое суждение основывается на чувстве удовольствия и неудовольствия — чувстве, глубоко субъективном. Оно менее всего поддается стороннему контролю и давлению, тем более что часто возникает интуитивно, бессознательно, как озарение.

В эстетических суждениях отсутствует необходимость подчинения нормативным требованиям, всеобщим установлениям. Не

случайно сами нормы здесь весьма изменчивы. Отсюда исключительно высокая степень свободы эстетического выбора. Этот выбор у каждого свой, независимо от степени распространенности той или иной ценности, ее общепризнанности. В сущности, многозначность эстетической ценности — следствие субъективной свободы. Многообразие оценок обусловлено многообразием эстетических вкусов, которых, в свою очередь, ровно столько, сколько индивидуальностей.

В этике несоответствие поступков нормативной определенности поведения нередко чревато драматическими последствиями для индивида или группы, вплоть до того, что они могут стать изгоями в своем сообществе. Ничего подобного в мире эстетического невозможно. В цивилизованном обществе вполне благополучно существует художественная элита, несмотря на свою дистанцированность, а то и оппозиционность по отношению к армии почитателей массовой культуры. Заметим, кстати, что подлинно высокое искусство, как и элитарное, более всего способствуют индивидуации, в то время как искусство «среднего» уровня — обобществлению.

Что касается религии, то здесь нарушение ее догматов и заповедей вообще греховно. Характерно, что жесткие нормативные требования распространяются и на религиозное искусство. Вместе с тем совершенно свободен от них каждый, кто относится к такому искусству не как к привходящему, функционально-подчиненному элементу церковного обряда, а как к самостоятельной эстетической ценности.

Бывает, что нормативность искусственно, принудительно насаждается. Примеры тому — культура и искусство классицизма, нацистской Германии, метод соцреализма. Они в одном ряду только по той причине, что их объединяет общая особенность — декларирование идеи подчинения чувства долгу, служение государству, власти. И в этом случае, — конечно, по причине совсем другой, — искусство не самоценно, не являет себя в качестве совершенно самостоятельной ценности. Оно — не свободно.

Подобную нормативность не следует смешивать с национальными художественно-эстетическими традициями, условностью языка, изобразительно-выразительных приемов. Они ни-

как не ограничивают свободу индивидуальной интерпретации и оценки.

Ничто не может так культивировать индивидуальную свободу, как искусство. У Канта и Шиллера — это «игра воображения»; у Кьеркегора — «экзистирование — понимание себя», «реализация возможностей воображения»; у Л. Выготского — «способность литературы сказать слово, делающее человека свободным»; у П. Брука — «зеркало, отражающее внутренний мир человека»... Примечательна тут соотнесенность свободы с внутренним миром человека, с потребностью понять и выразить себя.

Сегодня можно было бы не заострять внимание на этом, если бы не неистребимая живучесть принципа типизации. Общезначимость художественно-эстетической ценности произведения искусства безусловна, но не как исходная посылка творчества, а как его производное, следствие. Художник на нее не претендует, специально не преследует такой цели. Любой фрагмент произведения может оказаться по отношению к одному читателю (зрителю, слушателю) общим, другому — нет. Там, где стыкуются, совпадают интересы читателя и художника, там и возникает общее — одно на двоих. Его емкость вырастает по мере увеличения числа читающих, «вчувствования» ими в образы и события своих представлений, ассоциаций, переживаний.

В самом произведении общие места совершенно отсутствуют. Схожие идеи, мысли, чувства возникают лишь в процессе его восприятия. Читатели моментами осознают, что они думают и переживают, как автор. Подлинный художник — не проводник чьих-либо идей, он выражает свое, сокровенное, пишет о том, о чем не может не писать, ему «пишется как дышится». Общезначимое присутствует в произведении потенциально. Вероятность его актуализации обусловлена восприятием другой индивидуальностью, превращением в его личностные смыслы. Цикл завершается — общее через личность творца посредством его произведения возвращается во внешний мир. Существенно, что ни в какой момент этого цикла оно не являет себя в виде абстрагированной идеи, извлеченной из чувственной ткани образов-представлений.

Таким образом, сходство личностных смыслов автора и субъекта восприятия и есть искомая общность. Именно такой, в данном

случае применительно к искусству, представляется реальная, а не надуманная диалектика общего, особенного, единичного. Собственно типизации как художественного метода здесь нет и в помине, что вовсе не исключает типических характеров и обстоятельств, но не намеренно творимых, а спонтанно возникающих на основе их узнавания.

Особое ценностное свойство искусства быть порожденным индивидуальностью и индивидуальности адресованным делает его произведения уникально неповторимыми. В этом его существенное отличие от объектов эстетического восприятия в природе и предметном мире человека. Явления природы и продукты человеческого производства достаточно общезначимы и их эстетическая семантика мало чем разнится в сознании каждого из нас. В эстетической реакции на картины природы эта общность достигает величин, близких к максимальным. Более заметна дифференциация эстетических оценок продукции дизайнерской деятельности (мода, бытовая техника, автомобили, мебель). И, наконец, минимальна общность и максимально различие в отношении к произведениям художественного творчества. Эстетическая ценность результатов человеческой деятельности актуализируется, возрастает по мере снижения, угасания интереса к их утилитарно-функциональным свойствам.

Атмосфера общения с искусством предполагает уединенность и интимность, тайну переживаний, радостей и тревог. При всей публичности происходящего в театре, при полном аншлаге каждый из присутствующих на спектакле остается наедине с самим собой и искусством. Надо ли говорить об особом, предельном случае таинства уединения с книгой, когда чтение становится самоисповедальным актом, глубоким погружением в себя. Конечно же, этот дар самопогружения дан не каждому читателю, зрителю. Для одних (их большинство) искусство — широко распахнутое окно в мир, для других — это умом непостижимый путь к себе, «дорога к храму», который открывается в тебе.

Истина посередине, — скажет дотошный критик. Нет проще ответа, все и вся упрощающего. Очевиднее всего выбор обусловлен индивидуальными потребностями и интересами. Это своего рода экстраверты и интроверты аудитории искусства. Первые

тяготуют к массовому искусству, ценностное качество которого во многом определяется степенью воплощенности идеала, мечты. Вторые предпочитают высокую классику, авангард. К ним при-мыкает художественная элита, для которой характерен позитив-ный эскапизм, уход от повседневной реальности, индифферент-ное отношение к идеалу, мечте. И те и другие в соответствии со своими устремлениями обретают духовную свободу. Это их объе-диняет, как и возможность такого обретения только через уеди-нение с искусством, в котором сокрыто от всех разыгрывается воображение и драма переживаний.

В нем взрослые продолжают детские игры, непроизвольно импровизируют жизненные обстоятельства. Там ценности *обла-дация* сменяются ценностями *представления*, игрой воображения. Вследствие этого становятся возможными «царство видимости» и «игры» (Ф. Шиллер, И. Хейзинга), «иллюзорная реализация нереализуемых желаний» (Л. Выготский), «приращение бытия» (Г. Гадамер). Там даже этика перестает быть строгой дамой, позволяя себе порой столь не свойственную ей моральную рас-крепощенность (эротические сцены, ненормативная лексика — это только то, что на поверхности).

Казалось бы, что мешает игрой воображения и фантазии в реальной жизни подменить искусство со всеми его дарами? Это-го не происходит ввиду отсутствия чувственно-выразительной, созерцаемой формы, то есть основания, первопричины любой эстетической ценности, включая художественную. Перефразируя Хайдеггера, язык — *это дом бытия искусства, строение формы*, которая собственно делает искусство искусством. Художествен-ная форма есть целостное и емкое языковое образование, *рожда-ющее игру смыслов* (подчас довольно парадоксальную): «пышное природы увяданье» (Пушкин), «живой труп» (Толстой), «жар холодных чисел» (Блок), «мама, ваш сын прекрасно болен» (Ма-яковский). В поэтике это называется «оксюморон», что в перево-де с греческого, буквально — «острая глупость».

Форма, «выигрывая» привычные слова и представления, на-деляет тем самым заново рождаемый смысло-содержательный материал эстетическим качеством. Пересказ содержания, вынесе-ние его за пределы языка и формы произведения автоматически

лишает его художественно-оригинального смысла, и тогда произведение уже не будет отличаться «лицом необщим выражением» (Баратынский). Оно теряет многозначность подтекста, а с ним — и тайну его угадывания и разгадки. Сами по себе мысль, идея, независимо от их качества, не имеют никакого значения с точки зрения эстетической ценности. Ничем не примечательная фабула, перейдя в сюжет произведения, может стать художественным откровением. Сколько расхожих мифов, сказаний, легенд бесчисленное число раз использовалось в искусстве разных времен — и лишь немногие преобразовались в классические произведения (в творчестве античных трагиков, Шекспира, Гоголя, Булгакова...).

Донкихотов и обломовых в мире предостаточно, они знакомы нам под другими именами, мы узнаем их в себе. Превращение людской толпы в слепую, агрессивную силу — явление также распространенное в истории и хорошо известное. Однако благодаря гиперболе Стендаля и Ионеску, художественному акцентированию Гончарова, мировой культуре открылся феномен «донкихотства», «обломовщины», «оносороживания». Искусство не знает открытий в содержании, все художественные открытия кажутся формами.

Несколько иллюстраций к сказанному:

Умчались в неизвестные края
Два ангела на двух велосипедах,
Любовь моя и ненависть моя.

М. Светлов

Так, благодаря ангелам на велосипедах возникает щемящее, ностальгическое чувство о безвозвратно ушедшей юности.

В глухой таверне старого квартала
Сесть на террасе и спросить вина,
Там от воды приморского канала
Совсем зеленой кажется стена.

Н. Гумилев

Импрессионистское четверостишие, неизъяснимое настроение, тоска, возможно воспоминание о прошлом, пережитом, светлая грусть, что-то глубоко личное...

У Б. Брехта в пьесе «Человек есть человек» живой Гали Гай произносит прощальную речь над гробом мертвого Гали Гая: человек похоронил самого себя, похоронил все человеческое в себе, все то, что могло помешать ему стать солдатом-убийцей.

В другой пьесе, зло насмехаясь над трагикомичностью и нелепостью мобилизации, когда война уже проиграна, Брехт показывает, как мертвый солдат вдруг, надев каску, в сопровождении проституток и духовенства отправляется на фронт.

Что это как не формой вызванные чувства, ощущения, часто смутные, трудно уловимые или заново возрожденные, пересозданные мысли и представления, будто впервые узнаваемые, хотя давно и хорошо знакомые.

Тем не менее по сей день в наших исследованиях господствует точка зрения об определяющей роли категорий содержания, объективного, сущностного, общего, необходимости — по отношению к художественной форме и искусству в целом.

О приоритете субъективного и особенного как формообразующих факторов выше уже говорилось. Так же кратко и с теми же намерениями коснемся категорий *явления и случайности*. Можно сказать так: художник «оперирует» явлениями, ученый — сущностями. В произведении не происходит извлечения сущности, закономерности из многообразия явлений, случайностей. Там, как и в действительности, сущность и явление не разведены. Более того, в явлении часто намеренно утаивается то, ради чего создавалось произведение. Приблизительно об этом писал Дидро: «искусство подражает природе и в той ловкости, с какой она скрывает от нас связь своих явлений» [2]. Это подобно «завесе» в средневековой культуре: там сокрыт божий дух, здесь тайный замысел художника. Явление в искусстве, будучи элементом формы, суть непосредственно данный в восприятии материально структурированный образ (мысли, идеи, чувства). Парадоксальным образом *явление, скрывая, выражает сущее*. Его постижение требует воображения и эстетической культуры.

Фактически ту же роль играет случайностный фактор в искусстве. Художник намеренно создает иллюзию случайно складывающихся обстоятельств и судеб, неожиданных сюжетных поворотов, конфликтов, развязок. Вследствие этого художественное

восприятие обретает полноту чувствований и переживаний. Кант писал: «Целесообразность в произведении изящного искусства хотя и предумышленна, тем не менее не должна казаться преднамеренной, то есть на изящные искусства надо смотреть как на природу, хотя и сознают, что оно искусство» [3]. Писатель на этот счет высказывается по-своему: «Чтобы в книге можно было бы жить — она, как хороший дом, должна быть немного неприбранной» [4]. Предельно обобщенно и кратко сказал кинорежиссер С. Герасимов: «Необязательное — воздух искусства». Отчасти это та же разновидность «завесы» — «непреднамеренность», «неприбранность», «необязательность».

Известны случайности другого рода — совершенно непроизвольно, интуитивно, бессознательно возникающие в процессе творчества. Конечно, они в определенной мере контролируются художником, но не до такой степени, чтобы быть рационально отфильтрованными, упорядоченными и приведенными к откровенно обнаженному здравому смыслу. Стоит исключить из произведения фактор случайности, как это неминуемо отрицательно скажется на его художественности. Случайность в произведении искусства (видимость случайности) — специфически художественная форма проявления сущностно-необходимого, коим является авторский замысел.

«Искусство нам дано, чтобы не умереть от истины», — есть в этой фразе Ницше рациональное зерно. Художник не претендует на истину, по-своему интерпретируя ее, обыгрывая, иронизируя, он не несет за это никакой ответственности. В своих отношениях к ней он совершенно свободен.

Было время, когда искусство и наука чрезмерно сближались, вследствие чего считалось, что они, реализуя познавательные цели, в равной мере отвечают на вопрос «что». Различие усматривалось в способах отражения (Гегель, ранний Белинский, отечественная эстетическая мысль). Теперь же их чаще дистанцируют, осторожно подступая к мысли, что в искусстве важнее «как».

Приоритет художественного способа интерпретации, изображения, выражения в чувственно-созерцательной форме через единично-конкретное, особенное, «видимость случайности» трудно не признать. Несмотря на известные упреки в формализме, есть

достаточно веское основания считать качество художественности результатом формотворчества. Благодаря чувственно-выразительной форме, вымышленный мир художественного произведения предстает как видимость, «кажимость», праведный обман. «Наука отнимает у действительности черты кажимости» (Гегель). Возникающая так называемая эстетическая дистанция делает возможным приемами акцентирования и комбинирования завести механизм катарсиса. Эстетическая реакция обусловлена прежде всего архитектурной формой произведения.

Вместе с тем, безотносительно к собственно эстетической значимости, было бы ошибочно недооценивать содержательные аспекты искусства. Тем более, что ввиду своей полифункциональности, оно в известной мере представляет ценность коммуникативную, познавательную, нравственно-воспитательную и др. А это прежде всего содержательная сторона искусства. Словом, неравномерно два упомянутых вопроса («что» и «как») слишком разводить, но при обязательном условии, когда под «что» подразумевается субъективный мир художника, его чувства, личностные смыслы, *отношение* к миру объективному. Снова подчеркнем — все это само по себе не образует эстетической ценности, ибо так или иначе реализуется за пределами искусства, в любой другой форме. Но благодаря художественно оригинальной форме их презентации, они обретают особую действенность, притягательность, сбрасывая с себя все стереотипное, привычное, общезначимое, заново рождаясь. Не случайно поэтому в целях распространения политических, моральных, религиозных идей так часто обращаются к искусству.

Интересно, под таким углом зрения обратиться к иконе и рассмотреть на ее примере ситуацию сближения эстетических и религиозных ценностей при явной разнонаправленности их функциональных свойств.

Иконографическое изображение — бифункционально, в нем органически сосуществует культовое и художественное. Но в иконе главенствует религиозное содержание. Эстетическое безусловно присутствует, но не оно определяет значимость иконы. На этом настаивают практически все богословы. Тезис «иконой не любуются, ей молятся» является магистральным в отношении всего

культового искусства — и архитектурного, и скульптурного, и живописного, и музыкального. Отец Павел (Флоренский), автор знаменитой работы «Иконостас», категорически утверждает: «Глубоко ложно то современное направление, по которому в иконописи подлежит видеть древнее художество...»

Культовое произведение не всегда может быть художественно ценным. Одни иконы — творения Рублева и Дионисия, другие — товар богомаза, простого ремесленника. Как в народной присказке: «испортил Божью Матерь, бороду прицепим, будет Николай Угодник, не пропадать же добру». И добро не пропадет.

В классической иконе мы имеем «паритет» между религиозным и эстетическим, но ввиду ее функциональной амбивалентности, она может вызывать прямо противоположную реакцию. Обстоятельство это, на первый взгляд, малопримечательное, в действительности способно обернуться драматическими последствиями.

В наши дни остро дискутируется вопрос о своего рода статусе исторических культурных памятников, религиозно-церковной атрибутики. С одной стороны церковь, с другой — светские институты (изобразительные музеи) с одинаковым усердием предъявляют свои имущественные права на культовые ценности. Примечателен, в частности, разгоревшийся в последние годы непримиримой спор между Третьяковкой и Патриархией о судьбе знаменитой иконы Владимирской Божьей Матери.

Исторически сложилось так, что она стала достоянием музея, однако православные иерархи настаивают на переводе ее в лоно церкви. Искусствоведы обосновывают свою бескомпромиссную позицию, ссылаясь на художественно-эстетические качества иконописных творений. Служители церкви, напротив, акцентируют культовые, ритуальные функции икон. Культура ими классифицируется как нечто вторичное по отношению к религиозным памятникам. Отечественные богословы подчеркивают, что культура является следствием религии. «Культура, — писал П. Флоренский, — боковые побеги культа».

Такой подход к рассматриваемому вопросу не имеет ничего общего с реальной практикой общения широких людских масс с

величайшими ценностями изначально сакрального свойства. Зашиоренность церковного чиновничества объяснима лишь претензиями на особую автономность религиозного сознания. Но сознание каждого индивида, в том числе и глубоко верующего, неделимо. Конечно, установка как бессознательно-психологический феномен у верующего и атеиста сильно отличаются. Однако даже при условии крайне несоответствующего настрою воспринимаемая информация, так или иначе, проецируется на богатую палитру сложившихся в жизнедеятельном опыте мироощущений, вкусов, пристрастий.

Молящийся не может не ощущать воплощенной в иконе красоты. Правда, для него она суть эманация божественного света, небесный исток прекрасного. Но это не умаляет его эстетического чувства, бессознательно испытываемого. Человек мирской видит в иконе, как и в храмовом зодчестве, фреске, мозаике, прежде всего произведения искусства. Он с почтением относится к сакральному сюжету, хотя основное его внимание сосредоточено на художественных качествах рукотворного человеческого творения. Он наслаждается цветовой гаммой, композиционным совершенством, изысканным вкусом автора, часто безымянного. Последний ему не безразличен как личность творца, порой он узнает или угадывает его. Неотторжимы одно от другого — «Преображение» и Феофан Грек, «Троица» и Андрей Рублев. Приоритеты разные, но объединяет единое — потребность в духовно-возвышенном, прекрасном. И происходит это благодаря художественно-религиозной ценности культовых предметов.

Есть в этом немалый парадокс, когда богословы в декларируемой идеологии разводят религию и искусство, в то время как на практике с целью усиления религиозно-эмоционального и психологического воздействия на паству, церковь не регламентирует себя в привлечении художественно-изобразительных средств. А говорить об аскетизме православной церкви по отношению к красоте тем более неуместно.

Еще с язычества вера и искусство, взаимопроникая друг в друга, одали мировую культуру непреходящими духовными ценностями. Яркое тому свидетельство — скульптурные изваяния античных богов. Молельные дома, мечети, буддистские храмы

являют собой образцы высокой архитектуры. Совершенно очевидно сближение церкви с модернистским искусством в архитектуре, скульптуре, фреске, музыке. Такая терпимость к современному искусству обусловлена неизбежностью признания церковью особой значимости для нее эстетических ценностей, необходимости их постоянного обновления.

Конечно, церковь, как и прежде, будет стремиться подчинить себе искусство. Но если это искусство великое, оно раздвигает границы своего изначального служения и становится самодостаточным.

В мире духовного есть три сферы человеческого бытия, не знающие логики, свободные от нее. Логика им просто противопоказана. Это — красота, вера и нравственность. Что было в начале, у истоков культуры, откуда пошли ее первые побег? Никто на это однозначно не ответит. Очевидно одно — эти прародительницы муз навечно легли в основание культуры.

Не случайно великие пророки, творцы и служители дерзновенных проектов и идей, религиозных или эстетических, говорят о красоте и величии помыслов в мире земном и горнем. Творцы создавали, плебеи делили, догматики спорили. Подлинная вера и красота возвышаются над мелкими страстями.

Один приходит к своей иконе в храм, другой идет на встречу с ней в музей. Так пусть же они находят то, что ищут там, где в силу исторических обстоятельств нашли свой приют предметы их поклонения и цели.

Предшествовавшая XX веку история искусства и эстетической теории свои ценностные параметры сопрягала преимущественно с познавательной природой творчества. В научном обиходе мыслителей и художников преобладали понятия мимесиса, подражания, воспроизведения, отражения. Искусство сравнивали с зеркалом, обращенным к внешнему миру. Оно так или иначе стремилось к отображению всего прекрасного и гармоничного, будь то античный Космос, средневековый Бог, ренессансная Природа или идеалы Добра и Истины эпохи Просвещения. И лишь в XX веке впервые за всю историю зеркало искусства резко повернулось на 180 градусов, обратившись к внутреннему миру человека. Главенствующей стала идея самовыражения художни-

ка. Оно заговорило о человеке не со стороны, а заглянув внутрь его самого. Резкая перемена в ценностной ориентации искусства объясняется крушением прежних идеалов, в особенности просветительских, обещавших благоденствие человеку и животворное преобразование общества и культуры. Такой поворот в общественном сознании предвещали представители философии жизни, персонализма и экзистенциализма. Искусство перестало восприниматься как ответ внешнего мира, как нечто вторичное; напротив, все чаще подчеркивалась его автономность, самоценность, самодостаточность, оригинальность художественной реальности. «Не храмом, не школой, не зеркалом, трибуной или кафедрой должен быть театр, а только театром» — убеждал в статье «Апология театральности» (1907), крупный драматург, режиссер и композитор Н. Евреинов.

Но вот со второй половины XX века и чем ближе к рубежу тысячелетий, тем увереннее заявляет о себе постмодернизм. Признание самодостаточности произведения достигает таких пределов, что оно практически не дистанцируется от внешнего мира и подобно древнему мифу становится такой же реальностью, как и все вокруг. Т. Адорно заметил, что современное искусство часто отказывается от катарсиса, дабы публика не сопереживала трагическому, а испытывала бы его непосредственно на себе. В результате снятия эстетической дистанции между искусством и жизнью исчезает и классический эффект катарсического воздействия, разрядки.

Постмодернизм отказывается от ценностей классической эстетики. В нем, согласно терминологии Ницше, аполлоническое вытесняется дионисийским, гармоническая упорядоченность классических образцов сменяется дисгармоничностью и алогизмом. В художественном процессе отсутствует сколько-нибудь определенная творческая доминанта, как это было характерно для других культурно-исторических эпох. Зеркало искусства завертелось во все стороны, создавая калейдоскопические картины. Постмодернизм с его философией ризомности (деконструктивизма) отрицает структурную целостность форм, отдавая предпочтение мозаичности и эклектизму. Концептуалисты выбирают энтропию, абсурд, хаос.

В историко-эстетических реминисценциях, в диахромном звучании художественных идей ближайшего и давнего времени, сталкивая концепции и цитаты и манипулируя ими, постмодернизм предстал и преуспел как коллективный социальный пересмешник. Почти все у него пронизано иронией, двусмысленностью, игрой. Только игрой без правил, в отличие от традиционного искусства, где у игры какие-то правила есть всегда. Поэтому, несмотря на свой нередкий скептицизм, постмодернизм не удручает, как думают многие. Он приглашает поучаствовать в своих играх, отвлекая от однообразия будней и серьезности жизненных проблем. Часто слышны сомнения — искусство ли это? Да, конечно, ибо отвечает основным его критериям: есть и чувственно-созерцаемая форма, и «незаинтересованность суждений вкуса».

В практику современного искусства активно вторгаются новые формы, перерождаются прежние его черты. Динамизация жизненных процессов, ускорение и усложнение социальной полиритмии способствовали рождению формы клипа. Это явление межвидового искусства. Ограниченность во времени, строгий хронометраж, множественная внутренняя трансформация, перетекание и зыбкость образов, неожиданная оригинальная смена картин делают клиповость востребованной в различных областях эстетической практики.

Феномен визуальной доминанты в искусстве и культуре заявил о себе сравнительно давно. Он находит свое развитие в возникновении нового идеографического жанра, представляющего собой синтез изобразительного и словесного ряда. В частности, в творчестве А. Вознесенского это проявляется как идеографическая поэзия. Возникают так называемые видеомы, которые можно смотреть и читать одновременно, в результате чего рождаются новые художественные смыслы. Процессы ускорения и динамизации в искусстве проявились в различных перформансах — кратковременных представлениях в живом общении. Это бабочки-однодневки, не имеющие будущего. Та же тенденция часто способствует уплотнению новых версий театральной инсценировки классики.

Суперполифонизм — явление художественных наслоений не только музыкальных структур; он стал часто встречаться в изоб-

разительном искусстве, когда сквозь одно изображение на живописном полотне проступает другое. То же происходит в кинематографе средствами вертикального монтажа.

Искусство все чаще обращается к камерным формам — явление симптоматичное не только с художественной, но и с экономической точки зрения. В театрах наблюдается отчетливая тенденция к дроблению, сокращению трупп, появлению малых сцен; отдается предпочтение соответствующему репертуару.

Знаком времени явилась эротизация. Искусство вновь обратилось к телу. Такая история искусства переживало неоднократно, начиная с античности. Эротизация искусства XX века в чем-то сродни ренессансным проявлениям, когда после средневековых запретов ошеломленный мир вновь почувствовал вкус гедонизма, в различных формах сохранившийся в классицизме, рококо и романтизме. Слова Бердяева о том, что «все подлинно гениальное эротично», имеет весомое подтверждение. Правда, XX век в этом отношении часто бывал далек от художественных высот предшествующих времен.

В наше время весьма распространенной стала тревога и беспокойство по поводу кризиса культуры. Впервые об этом громко заявили Руссо, Шпенглер, Бердяев, Ортега-и-Гассет. Действительно, молох цивилизации, искушение материальными ценностями и глобальные проблемы все агрессивнее дают о себе знать. Но ведь именно этим и обусловлена резкая переоценка ценностей в культуре и искусстве. Не свидетельствует ли это о приходе на смену прежней — другой, новой культуры, ценности которой нами пока еще смутно осознаются, порой кажутся чуждыми. Не поспешны ли в таком случае выводы о кризисе культуры?

Крутые перемены в общественной жизни вызвали столь же адекватную реакцию культуры. Она адаптируется к новой эпохе и, как было всегда, способна влиять на новые цивилизационные процессы.

И. Бродский написал: «Эпоха на колесах не догонит босого поэта». Что это — крик отчаяния? А может быть, он прав и можно верить поэту, написавшему эти строки, и... тому поэту, о ком они написаны.

Есть два рода ценностей, духовно осветляющих человеческую жизнь — религиозные и эстетические. Одни дарованы исповедующим веру, другие — всему человечеству. Они не иссякнут, пока жив на земле хоть один человек.

Литература

1. *Бродский И.* Стихотворения. — Таллинн., 1991. — С. 9.
2. *Дидро Д.* Собр. соч. в 10 т. — Т. 5. — С. 138.
3. *Каит И.* Соч. в 6 т. — Т. 5. — М., 1966. — С. 322.
4. *Честертон Дж.-К.* Насущный хлеб фантазии. — Лит. газета, 1974, 19 июня.

ГЛАВА 5. ЦЕННОСТИ ПРАВА

По историческим меркам совсем недавно темы правового государства, правосознания, правового воспитания и некоторые другие, связанные с прокламированным строительством гражданского общества («с человеческим лицом» или иного — не суть важно), основанного на личной инициативе, ответственности, были весьма популярны. Сегодня они незаметно ушли в тень, и не в последнюю очередь потому, что оказались жестко завязаны на проблемы либеральных экономических реформ, последствия которых ныне не вызывают восторга... (Впрочем, в связи с этим, нелишне упомянуть и общемировой кризис демократических институтов и механизмов в постиндустриальном обществе.)

В результате вместе с перестроечной лексикой и риторикой («общечеловеческие ценности», «новое мышление») от внимания исследователей ускользнули важнейшие модусы, ипостаси правового «обще-жития». В частности, идеальное — метафизическое — его измерение было по сути дела редуцировано (вынесено за скобки). И не только в теории (как предмет анализа), но и реально — в практике накопления капитала (в том числе символического). Право как ценность было сведено к законотворчеству, то есть легитимации «новых» механизмов обеспечения частнособ-

ственных интересов (а на деле — возведению в абсолютную норму форм экономического поведения, прежде подлежавших ведению уголовного кодекса).

Между тем, подобно тому, как гражданское общество и свобода личности не сводятся исключительно к демократии, а Истина, Благо и Прекрасное — к соответствию некоей «природной» действительности, ценности Права имеют надысторическое и абсолютное (идеальное) измерение.

Именно в этом смысле представляют актуальный интерес воззрения крупнейших представителей отечественной школы права, для которой было характерно выделение «идеальной», «легитимной» и «реальной» сторон, ипостасей, модусов, форм существования Права как категории, равновеликой Справедливости, Благоу, Истине, Прекрасному и т. п.

Таким образом, если обобщить и систематизировать имеющиеся в литературе подходы, можно различать идеальное, формальное и реальное право. Соответственно правовые ценности имеют идеальный (как некие абстрактные абсолютные прообразы права), формальный (как свод правовых установлений — законов и подзаконных норм) и «реальный» характер.

Так, основная идея — справедливость как правовая ценность, будучи непосредственно связана со всем строем миробытия, изначально предполагает надмирный сверхисторический, сверхприродный, сверхчеловеческий и сверхобщественный смысл. «В справедливости люди усматривают высший руководящий свет; в вере в существование справедливости они находят успокоение и утешение в бедствиях и страданиях жизни», — писал, отмечая эту идеальную сторону справедливости как надмирной ценности, видный отечественный юрист Л. И. Петражицкий [1].

Право в формальном своем значении (в качестве юридической догматики), по словам другого авторитетного отечественного ученого-правоведа И. А. Покровского представляет собой «совокупность реально действующих норм» [2], то есть законы и другие правовые акты в их конкретной данности.

Наконец, реально действующее право — это наличествующая историческая социально-правовая реальность, в которой каждый играет только ему присущую роль, выступая как субъект

реально действующего права в его конкретно-историческом проявлении.

Можно сказать, что правовые ценности в целом могут быть сведены к трем основным группам — идеальным ценностям, реальным ценностям существования и наличным ценностям должностования: ценностям-идеям (идеалам), ценностям-целям (сущностям) и ценностям-средствам (явлениям). При этом высшей ценностью права — в этом солидарны подавляющее большинство ученых-правоведов, начиная со времен римской юриспруденции (лат. *juris-prudentia*) — является справедливость в трех ее разновидностях — в виде уравнивающей, распределяющей и воздающей.

Итак, для построения системы и иерархии правовых ценностей необходимо провести четкое разделение между идеальным правом—правдой—справедливостью (лат. *jus*) и реальным Законом—законодательством—правоустановлением (лат. *lex (legis)*).

При этом Закон как таковой является той или иной конкретной экспликацией Права и в этом своем воплощении оказывается всего лишь формализацией универсальных значений, смыслов и ценностей, представляемых Правом в его абсолютном и, вместе с тем, общезначимом универсальном содержании. Это содержание может быть сведено к латинской формуле: *alterum non laedere, suum cuique tribuere* — «воздавать всякому не в ущерб другому». «Право есть внешняя свобода, предоставленная и ограниченная нормой», — такое, вполне сообразующееся и с кантовским, и с соловьевским определением права дает выдающийся отечественный правовед Е. Н. Трубецкой в «Энциклопедии права» [3].

Это толкование является фундаментальным и разделяется подавляющим большинством ученых и практиков, специализирующихся в области права.

Вопрос о ценностях наличного действующего законодательства — Закона и конкретной юридической практики — Правопорядка предполагает рассмотрение их социокультурных преимуществ как относительных и преходящих особенностей конкретного проявления идеального права и обычно раскрывается в рамках так называемого позитивного права.

В позитивном праве, представляющем правовые нормы в их совокупности в виде реально действующего законодательства, нет места устойчивым и непоколебимым «абсолютным» идеальным ценностям, поскольку здесь правовые нормы, правовое сознание и правовые отношения рассматриваются как формально действующие, формально-должные и, тем самым, как формально-действительные.

Напротив, с аксиологической философско-правовой точки зрения следует рассматривать как содержательные именно непреходящие ценности права — такие, как свобода и справедливость, но не законы, которые по необходимости носят исторически преходящий характер. При этом можно полностью согласиться с одним из крупнейших отечественных специалистов в области философии и социологии права, учеником Г. Зиммеля и В. Виндельбанда, Б. А. Кистяковским, который утверждал, что право «является одновременно носителем и свободы, и справедливости» [4, с.397].

При рассмотрении истории правовых учений и политико-правовой практики может показаться, что наряду с двумя важнейшими правовыми ценностями справедливости и свободы на роль ведущей правовой ценности претендует и равенство. Н. А. Бердяев, улавливая эту тенденцию, дает ей исчерпывающую и точную характеристику, к которой можно только присоединиться. «Метафизика демократизма, — пишет Бердяев, — признает положительной ценностью отрицательную и пустую чисто механическую идею равенства и с ней связывает пафос справедливости. Но равенство само по себе не есть ценность. Равенство — зло, когда во имя его убиваются качества и отвергается величие индивидуальности. Последовательная метафизика демократизма глубоко враждебна всякому призванию и всякому величию. Это — плоскостная метафизика, боящаяся всего горнего и возвышенного. Метафизика демократизма противоборствует стихии гениальности и отвергает водительство великих. Для нее власть в мире должна принадлежать механике количеств, не высокоиндивидуальному, а средне-общему. Демократизм силится подчинить качественное количественному, индивидуальное — общему, великое — среднему. Не всякая ценность — качественна, индивидуальна и возвышен-

на. И потому ценности равенства демократической метафизики враждебны всякой ценности» [5, с. 324—325].

В то же время Бердяев характеризует свободу как ценность не-отрицательную, не-формальную и не-бессодержательную, но со-творческую, со-бытийную, со-образующуюся. «В отличие от равенства свобода есть положительная ценность», — указывает Бердяев. И добавляет: «Но и свобода может быть отрицательно пустой. Лозунги формальной свободы, свободы хотеть того, чего захочешь, — отрицательные и пустые. Это детская свобода или рабская свобода. В ней нет ничего органического, нет содержания, нет связи с мировыми целями. Формальная свобода для свободы без цели и содержания есть лишь обратная сторона деспотизма и рабства. Политические революции слишком часто бывают основаны на этой детской и рабской свободе, и деятели их бывают заражены психологией, развивающейся в атмосфере деспотизма. Зрелая, содержательная свобода предполагает возрастание и подъем внутреннего человека, его органическое воссоединение с другими людьми и космосом. Зрелая положительная свобода имеет космическое содержание и мировую целестремительность, она противна произволу. И только та свобода может быть творческой, которая открывает место человеку в космическом организме. Внешняя, отрицательная, рабская свобода всегда со страхом косится на свободу соседа и занята разграничением враждующих свобод соседей. Положительная, зрелая, творческая свобода не может так интересоваться этими размежеваниями, ибо связана с органическим строем космоса. Этим не отрицается смысл всякого права, ибо к органическому нельзя принудить, любить нельзя заставить. Право хранит свободу в эпоху разобщения» [5, с. 326].

ГЕНЕЗИС ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О СПРАВЕДЛИВОСТИ

Многие исследователи прошлого и настоящего — как отечественные, так и зарубежные — ведут историю «философии права» от времен античности, а порой и с более давних.

На существование представлений о справедливости указывают не только древнейшие письменные источники, но и древняя

устная традиция. Прежде всего, это касается устного народного творчества — мифов, легенд, преданий, фольклора и его жанров — пословиц, загадок, сказок и т. п. Во многих этих жанрах устного народного творчества и фольклора народов мира не только зафиксированы важнейшие правовые понятия: правды-справедливости и несправедливости-кривды, исполнения Долга и пренебрежения им, правосудия и неправосудия, порядка и нарушения его, Права и бесправия, Закона и беззакония, — но оказались отображены и правовые отношения в специфических формах и смыслообразах народного творческого мировосприятия, порой мифологизированные либо подвергшиеся той или иной трансформации либо деформации, иногда выступающие в качестве позднейших морфологических интерпретаций, но всегда происходящие из подлинных своих архетипов в их первоизданном бытийном содержании.

Главной предпосылкой, которая может стать основанием описания оценки догосударственного (первобытного) периода истории права, может считаться самопроизвольная функция общественной саморегуляции; при этом ее изучение должно бы вестись в рамках особой науки — первобытно-правовой праантропологии и первобытно-правовой прасоциологии, которые в совокупности относятся к истории права, точно так же, как праистория относится к истории, а прафилософия — к философии.

Из серьезных научных источников, на которые можно опираться в исследовании первобытного общества применительно к специфике реконструируемых правовых взглядов и отношений, стоит упомянуть работы В. Вундта (1832—1920), Л. Леви-Брюля (1857—1939), Л. Моргана (1818—1881). (Богатый и содержательный материал по этому вопросу дают и некоторые исследования современных архаических обществ — африканских, меланезийских и других — такие, как работа Норбера Рулана «Юридическая антропология». М., 2000.)

Первыми государствами в истории человечества считаются Шумер, Египет, Вавилон, Древняя Индия, Древний Китай. И первой по значению, характернейшей типологической чертой государств Древнего мира является их религиозный общественный строй и религиозное же государство.

Религиозно-мифологическая обусловленность системы общественных отношений в государствах Древнего мира оказала самое непосредственное влияние на, так сказать, первоначальные понятия права, его основополагающие ценности и всеобщие онтологические регулятивные начала — Справедливости, Правды, Правопорядка и Возмездия, Кары, Воздаяния за отступления от них.

При этом земной индивидуально-личностный и общественно-государственный правопорядок, равно как и вся система норм правосознания и правоотношения, имел для граждан этих государств (при всем различии их религиозных представлений и предпочтений) абсолютно-универсальный, предначертанный, общемировой, вселенский, установленный и регулируемый высшими силами — как персонифицированными, так и неперсонифицированными — смысл. В Древнем Египте ответственность за соблюдение справедливости, права и порядка несет Маат (ее изображение было на одежде главного визиря фараона). В Шумере за миропорядок отвечал Уту, а в Вавилоне его функции были возложены на Шамаша. Именно Шамаш изображен на черном базальтовом столбе с законами Хаммурапи. Всемирным, вселенским вечным регулирующим принципом является для древнеиндийского ареала «рита» (термин, неоднократно встречающийся в «Ригведе»). Ей соответствует схожее понятие из зороастрийской «Авесты» — «арта». В Древнем Китае Небо, населенное сонмом китайских божеств, регулирует вселенский миропорядок согласно принципу «ли», поручив его обеспечение в Поднебесной империи Китаю — именно Сыну Неба и Отцу Земли — Императору (Правителю) Китая.

При раскрытии специфики религиозно-социальной сущности права и сопутствующей ей формы государства и типов общественных отношений существенно подчеркнуть также и сугубо иерархический метаритуальный характер формальных правовых отношений: фактически во всех первых, исторически известных государствах Древнего мира жрецы в Шумере, жрецы-брахманы в Индии, собственно жрецы в Египте и в ряде других государств являлись одновременно и судьями, что лишний раз подтверждает представления граждан первых древних государств о земной правде и справедливости и должном правопорядке как ценностях, из-

начально присущих высшему миру божественного Правопорядка, Правды и Справедливости и впоследствии опрокинутых на Землю. Миропорядку, мироустройству земного «обще-жития» соответствовал пусть даже намного более совершенный, но все же качественно не выделяющийся как идеальный тип мироздания «небесный мир божеств». Более того, они существуют как персонафицированные создания, имеющие свой быт и обиход, отнюдь не чуждаются «мирских» удовольствий и притом находятся в сложных, так сказать, лично-общественных отношениях между собой, да и их отношения с людьми зависят от разных причин как объективного, так и субъективного свойства. Самое существенное несовершенство природы мифологических божеств — их бренность... Пусть срок их бытия намного превосходит по длительности время человеческой жизни, но и длительное, но не вечное бытие мифических божеств в конце концов обрывается. В случае индуистских божеств они подлежат действию кармы и вовсе не освобождаются от участия в череде рождений-и-смертей в сансаре.

У древних греков и древних римлян, о государственности и правопорядке которых речь должна идти особо, государство основывалось соответственно на греческой и римской религиозных системах, общие начала и основные положения которых впоследствии позволили говорить об общей же греко-римской религии. Хотя культ императора особенно относился именно к римской религии, с которой самым теснейшим образом оказалось связано пресловутое римское право, разделяющееся не только на публичное право (*jus publicum*) и частное право (*jus privatum*), что является общим местом для его исследователей, но и на право священное (*jus sacrum*), относившееся к римскому религиозному ритуалу и обиходу, на что специалисты в области римского права, особенно современные отечественные, указывают далеко не всегда.

Платон, рассуждая о справедливости, писал в своей работе «Государство»: «Справедливость состоит в том, чтобы каждый имел свое и исполнял тоже свое» [6]. (Интересно, что это рассуждение Платона прямо соотносится с идеями «артхи» — конкретной жизненной задачи в индуизме.) Причем есть одно весьма существенное отличие политико-правового и нравственного уче-

ния Платона от философской системы Канта, рассматривающей «высшее благо и исходящие из него нравственные понятия» как абсолютные, априорные ценности практического разума, в то время как право не имеет такого статуса и существует как данность, формирующаяся путем «первоначального договора», эволюционирующего по мере разворачивания исторического процесса «закона публичной справедливости», правомерного для всего человечества.

ОТ БЕСПРАВНОГО ЧЕЛОВЕКА К ЧЕЛОВЕКУ, ИМЕЮЩЕМУ ПРАВА

Антроподицея, космодицея, теодицея

«Для меня право то, что находит всеобщее признание и чему все готовы подчиниться. Конечно, что такое «всеобщее», что такое «признание», что такое «все»? — здесь много проблем» [4, с. 679], — отмечал в 1909 году в письме М. О. Гершензону Б. А. Кистяковский, емко и точно определяя одну из основных проблем социальной означенности права.

Позже, в другом письме тому же адресату, он представляет и суть своего понимания человеческо-личностного измерения права: «Для человека интереснее всего человек, а я Вас уверяю, что в праве самом по себе нет человека как «природной ценности» и «неразложимой реальности». Перед моим отъездом Вы меня спросили, займусь ли я вопросом о личности в праве. Если Вы думаете, что личность в праве больше, чем пункт пересечения, из которого все исходит и к которому все приходит, а именно, что в праве личность есть нечто особенное, то Вы ошибаетесь. Раньше я работал над вопросом «о личности в юридическом смысле и юридической личности» (к сожалению, я не опубликовал в свое время своих этюдов). И тогда я пришел к убеждению, что личность в праве есть лишь совокупность прав и обязанностей, из которых одни отчуждаемы, другие неотчуждаемы, но не больше. Правда, за миром правовых отношений стоит мир этических ценностей. Но недаром же право дифференцировалось от этики и создало свою организацию и технику, которые способствуют обязательному осуществлению этического минимума. Было бы

странно, если бы теперь из-за максимума стали упрекать минимум или отрицать его значение» [4, с. 698—699].

К этому выводу Б. А. Кистяковский пришел, работая над одним из основополагающих своих трудов «Социальные науки и право. Очерки по методологии социальных наук и общей теории права», изданной им в Москве в 1916 году, непосредственно в канун Февральской и Октябрьской революций 1917 года, а потому на долгое время остававшейся практически не востребованной. Между тем, по масштабности, содержательности, глубине проведенного здесь социально-философского анализа с этой монографией и ныне мало что может сравниться из подобных по проблематике трудов.

Одно из актуальных поныне положений, которое весьма важно для понимания всей социально-философской (социально-научной) системы взглядов Б. А. Кистяковского на Человека, Общество, Право, Государство, Культуру связано с трактовкой справедливости. Эту категорию Б. А. Кистяковский довольно неожиданно, но совершенно справедливо соотносит с категорией необходимости, имеющей более универсальный онтологический характер; последняя «одинаково применима и к естественным, и к социальным явлениям», в отличие от категории справедливости, постоянно применяемой «в суждениях о социальном мире». «Процесс осуществления справедливости в социальном мире, — указывает Кистяковский, — объясняется тем, что человеку всегда и везде присуще стремление к справедливости. Поэтому для всякого нормального человека существует известное принуждение не только судить о справедливости или несправедливости того или другого социального явления, но и признавать, что идея справедливости должна осуществляться в социальном мире. Принуждение это объясняется неотъемлемостью стремления к справедливости от нашего духовного мира и всеобщностью или общеобязательностью его для всякого нормального сознания. Таким образом, суждения на основании категории справедливости не только стоят параллельно с суждениями по категории необходимости, но и обладают такою же неотъемлемостью и общеобязательностью для нашего сознания, как и эти последние» [4, с. 111]. И далее: «Конечная стадия всякого со-

циального процесса, выраженная в нравственном постулате, правовой норме или юридическом учреждении, является всегда одинаково результатом как естественного хода необходимо обусловленных явлений, так и присущего людям стремления к осуществлению справедливости» [4, с.116].

Признавая эвристичность такого подхода к определению категории справедливости, следует дополнить его рассмотрением еще одной из сторон этой важнейшей мировоззренческой (не только этико-правовой, но и религиозно-философской по своему универсальному вселенски-космическому значению) концепции, известной с древнейших времен. Речь идет об Антропо-, Космо- и Теодицее — в контексте важнейшего онтологического вопроса смысла существования Человека, Космоса и Бога.

Космос (равный Миропорядку), и Правда (равная Справедливости), в Древнем мире были понятиями взаимосвязанными и взаимообусловленными. Это объяснялось как слитностью религиозно-мифологической и метафизически-философской социально-физической картины Вселенной, так и общими представлениями о цели и смысле жизни того или иного человека и всего общества в целом. Пример Сократа как человека, оскорбившего в первую очередь религиозные чувства большинства своих сограждан, которые проголосовали за предание его смертной казни, иллюстрирует это в полной мере. В самом деле, доблестный воин, образцовый гражданин в смысле исполнения общепринятых гражданских обязанностей, он, казалось, вполне должен был соответствовать понятиям древних афинян о «правде-справедливости», тем более, что вовсе не выступал против общих представлений о Космосе-Миропорядке, поддерживаемом сонмом олимпийских богов. Но в том-то и состоит смысл всей деятельности Сократа, который предлагает взглянуть в глаза Космосу, равному Миропорядку, глазами Человека, взыскующего Правду, равную Справедливости. Здесь-то и прослеживается переход от смыслообраза Космоса-Миропорядка и его Правды-Справедливости (религиозно-мифологической истины античной Космодицеи) к реалиям антроподицеи, постигающего суть мироустройства и смысла Справедливости Человека. «Сократ на самом деле был осужден не за ниспровержение древ-

них верований, а за то, что анархическим стремлениям массы, своеволию и эгоизму современного ему общества он противопоставлял божественную справедливость, требовал подчинения законному порядку», — указывает, обращая внимание именно на эту особенность учения Сократа, Е. Н. Трубецкой в своих «Лекциях по истории философии права» [7, с. 60]. Его современник П. И. Новгородцев обращает внимание еще на одну важную особенность антроподицеи Сократа — личностную устремленность к Идеалу, Высшему началу, Абсолютному, когда пишет: «В этом мире человек пребывает лишь телом своим; душа его рвется вверх к бесконечному... Вот та истина, которую он носит с собой и которая вдохновляет его Проповедь» [8].

Существенно, что в античной философии ни у Фалеса, ни у Анаксимандра, ни у Демокрита, ни в антропоцентризме Платона или космоцентризме Аристотеля, — вообще во всей античной философии мы не встречаем и намска на проблему Теодицеи, хотя и разум, и смекалку, и здравый смысл у греков не отнять...

Обращает на себя внимание и то, что в философии Платона и Аристотеля были успешно преодолены доходящий до нигилизма критицизм скептиков и киников по поводу содержательности таких понятий, как истина, правда-справедливость, право, закон, благо, добро, зло, порядок, мудрость, добродетель и т. п.

Так, Платон в «Законах» указывает на самоценность Правды — высшего нравственно-правового идеала: «Во главе всех благ как для богов, так и для людей, стоит правда. Кто хочет быть счастливым блаженным, тот с самого начала должен быть ей причастен, чтоб правдиво прожить по возможности долгое время» [9].

Аристотель точно определял созидательный смысл государственного устройства, основанного на справедливости, когда писал в «Политике»: «Ясно, что только те государственные устройства, которые имеют в виду общую пользу, являются, согласно со строгой справедливостью, правильными; имеющие же в виду только благо правящих — все ошибочны и представляют собой отклонения от правильных: они основаны на началах господства, а государство есть общение свободных людей» [10, с. 456] и далее: «Государство создается не ради того только, чтобы жить, но

преимущественно для того, чтобы жить счастливо; в противном случае следовало бы допустить также и государство, состоящее из рабов или из животных, чего в действительности не бывает, так как ни те, ни другие не составляют общества, стремящегося к благоденствию всех и строящего жизнь по своему предначертанию» [10, с. 460].

ТЕОДИЦЕЯ И ПРАВО

Проблема Теодицеи изначально носит и религиозный и этико-правовой характер, поскольку предполагает и обращение к справедливости, и апелляцию ко Всеобщему Благу и Совершенству, и расчет на Верховную Мудрость и Абсолютное Знание Миротворца, Миродержца и Мироправителя.

Проблема Теодицеи — Богооправдания (таков наиболее точный перевод этого термина на русский язык), сводится к примирению двух посылок, логически отвергающих друг друга:

1. Бог наделен всеми возможными совершенствами, в том числе Всемогущества — Всесилия и Всеблага.

2. Земной мир, в котором живут и умирают люди и свершается история человечества, несовершенен, более того, по представлениям многих людей, и в первую очередь тех, кто формулирует для себя это положение Теодицеи, — зол, плох, ущербен и т. п.

«Как увязать существование зла в мире с бытием Всесильного — Всемогущественного и одновременно Всеблагого Бога?»

С этим вопросом неизбежно возникают сомнения, пагубные для веры: миропорядок представляется несправедливым и злым, а Бог либо недостаточно Всемогущим для того, чтобы вовсе устранить зло в мире, либо не Всеблагим.

Следует подчеркнуть, что проблема теодицеи впервые появилась именно на Западе — в западной околорелигиозной метафизике и именно в связи с кризисом традиционного для стран Западной Европы католического вероучения. В своем роде теодицея обозначает применительно к западной традиции философствования ту же ломку устойчивых, восходящих еще к аристотелевской метафизике стереотипов, что и лютеровский, мюн-

цервовский, а затем кальвинистский, цвинглианский, англиканский и другие более поздние протестантские учения в отношении к догмам католицизма.

Правда, начиная еще со времен раннего христианства и поныне, рассуждения по поводу несовершенства мира и человека являются общим местом и в христианской проповеди и в христианском нравственном богословии — вообще в богословской теории и христианской практике. Однако они всего лишь объясняют и вновь и вновь повторяют известную еще с евангельских времен истину о том, что «мир во зле лежит...», по выражению евангелиста Иоанна. То, что это зло является следствием человеческой греховности, а начало этой греховности положил первородный грех, что стало единственной причиной утраты совершенства человеком, — эта истина также является вполне привычным объектом традиционного христианского верования.

К этому можно добавить еще и то, что теодицея представляет собой не только более позднее по времени возникновения, но и значительно более изощренное квазирелигиозное философское учение, чем предшествующие по времени возникновения, хотя впоследствии сопутствующие ей учения космодицеи и антроподицеи.

Все это говорит не только о «проработанности» и определенной вычурности представлений о теодицее, но прежде всего о том, что эта казалась бы религиозная по своей сути проблема не является таковой, поскольку оказывается рассчитанной на метафизический стиль философствования и сопутствующее ему познание. Знание, но не вера — вот что характерно для теодицеи. В этом плане проблема теодицеи представляет для западной метафизики столь же привычный и традиционный объект философствования, как и доказательства Бытия Божия, которому отдали в свое время дань и Кант, и Гегель, и многие другие (менее известные) представители метафизической традиции Запада, особенно в Новое время.

Нелишне отметить, что в других религиях, включая и порожденные ими либо вытекающие из них метафизические (религиозно-философские) системы, проблема теодицеи отсутствует.

Ее нет в африканских, индейских, австралийских и иных религиях, нет в буддизме и буддийских философских системах, нет

в исламе и его философских течениях — нигде, за исключением западной постсредневековой метафизической традиции. А все потому, что вера — это Вера, а знание — это знание... Кант писал именно об этом еще в 1791 году в работе «О неудаче всех философских попыток Теодицеи», постигая проблему теодицеи как бы изнутри, умозрительно проникая ее: «Теодицея... имеет дело не столько с проблемами расширения научного знания, сколько, скорее, с предметом веры» [11].

На проблеме Теодицеи мы остановились подробно прежде всего потому, что в западной философской традиции именно она оказалась тесно связанной с важнейшей правовой ценностью — Справедливостью.

СПРАВЕДЛИВОСТЬ И СВОБОДА КАК ПРАВСТВЕННО-ПРАВОВЫЕ ЦЕННОСТИ

Еще в 1905 году яркий представитель древнего рода князей Трубецких Евгений Николаевич разработал целостный социально-философский подход к праву. Вот как он его формулирует: «Право может быть оправдано только в том предположении, что человеческая жизнь вообще преисполнена непреходящего смысла и значения. Право состоит из ряда правил, которые частью побуждают к определенным действиям, частью же, напротив, останавливают, воздерживают. Все эти веления и запреты устанавливают определенную расценку человеческих действий, следовательно, руководствуются определенной иерархией ценностей. Всматриваясь в отдельные правовые нормы, мы видим право ценить жизнь человеческую, собственность, власть, незапятнанное честное имя: всякие покушения на эти блага строго наказываются. И, наконец, все правовые нормы, без исключения, так или иначе ценят внешнюю свободу, которая служит им общим содержанием. Что же остается от права, если мы вычеркнем из человеческой жизни все эти ценности? Очевидно, оно уничтожится. Понятие ценности существенно для права, но этого мало: среди тех ценностей, которые оно хочет обеспечить, право различает большие и меньшие; оно предпочитает общее благо частному интересу; во имя общего блага оно ограничивает индивидуаль-

ную свободу, частную собственность; оно требует от индивида, чтобы он жертвовал жизнью для рода. Весь этот иерархический порядок множественных ценностей права имеет смысл только в предположении единой, безусловной ценности, которая должна служить масштабом для расценки человеческих ценностей вообще. Какую ценность могут иметь собственность, власть, свобода, если нам не для чего накапливать собственность, приобретать власть, если нет такой безусловной цели, которая сообщала бы ценность самой нашей жизни! Такою безусловною целью и ценностью может быть для нас только нечто непреходящее, нечто такое, что торжествует над временем. Если все в нашей жизни уничтожается, если мы не в силах создать ничего такого, что могло бы противостоять всеобщему горению и смерти, то вся жизнь наша бессмысленна; но в таком случае бессмысленны и всякие правила поведения, бессмысленны запреты и веления права. Чтобы уразуметь смысл права, надо подняться над временем: ибо только при этом условии мы можем понять ценность самого человека, ради которого существует право. Все наше жизненное стремление имеет смысл только при том условии, если человек есть непреходящая форма, могущая вместить в себе вечное, безусловное содержание, если воля человека свободна достигнуть и осуществить в нашей жизни это содержание. Абсолютное, бессмертие и свобода — вот те три основных постулата, которые заключает в себе оправдание права, потому что они составляют оправдание самой человеческой жизни» [7, с. 527—528].

Отстаивая свободу, суверенитет и автономию личности, в том числе и в отношении справедливости, в 1908 году в работе «Введение в философию права» П. И. Новгородцев писал о том, что «начало справедливости не может определяться количественными признаками, и приближение к нему может быть только качественное, а не количественное. Принцип большинства есть вместе с тем принцип господства вопреки меньшинству, и одно это является отступлением от принципа автономии, причем, с точки зрения морального закона, важно не количество его нарушений, а самая наличность этих нарушений, приносящая ему ущерб. Если девяносто девять принуждают к чему-либо одного, совершается не меньшее нарушение, чем если один принуждает

девятию девять. Общество свободных, утверждающееся на рабстве хотя бы одного человека, с безусловной нравственной точки зрения так же несправедливо, как несправедливо подчинение многих господству одного. Нарушаются ли права меньшинства или права большинства, характер нарушения от этого не меняется: в обоих случаях наносится ущерб праву личности. Вот почему необходимое развитие мысли приводит к требованию охраны прав меньшинства в демократических формах и к поставлению границ для господства большинства: в безграничном господстве большинства заключается такая же несправедливость по отношению к личности, вынужденной ему подчиняться, как и в безграничном господстве меньшинства над большинством» [12].

В ином ключе, так сказать, жизнеутверждающем и конструктивном, представляет свое понимание справедливости как основной правовой ценности, ученик П. И. Новгородцева, выдающийся русский правовед и философ Николай Николаевич Алексеев (1979—1964). «Отношение права к идее целого приводит нас к установлению основной правовой ценности — к справедливости», — пишет он в «Основах философии права» (1924) [13].

И ныне выходят юридические работы, где прямо говорится о необходимости рассмотрения права и в историко-мировоззренческом и в социально-философском и аксиологическо-нравственном контекстах, и это представляется вполне оправданным и полностью соответствующим императивам нашего времени. Так, в книге крупного современного отечественного юриста С. С. Алексеева «Самое святое, что есть у Бога на Земле. Иммануил Кант и проблемы права в современную эпоху» говорится о том, что «именно оно, право, создает единственно необходимые условия и опорные точки для того, чтобы через свой талант, упорство, труд каждый человек — и на том пути, который он сам считает для себя хорошим, нашел свое счастье» [14]. «Справедливость входит в понятие права», «право по определению справедливо, а справедливость — внутреннее свойство и качество права» [15], — указывает в одной из последних своих книг «Теория права и государства» известный отечественный исследователь юриспруденции В. С. Нерсесянц. «Наши законы не просто юридические

нормы, а нечто большее», — отмечает в своей новой книге «Politica Hermetica: скрытые аспекты власти» видный современный отечественный ученый-правовед И. А. Исаев [16].

ПРОБЛЕМЫ СОЦИАЛЬНОЙ РЕАЛИЗАЦИИ ПРАВОВЫХ ЦЕННОСТЕЙ

Поиск решения проблемы должной социальной реализации права как «минимума нравственности», по меткому выражению В. С. Соловьева, приводит к мысли о необходимости всеобщей общественной гармонии и личного благоденствия. Между тем, как это отмечал Кант еще в 1793 году: «С точки зрения счастья вообще нельзя указать для законов какой-либо общезначимый принцип. Ибо и условия времени, и весьма противоречащие друг другу и притом постоянно изменяющиеся иллюзии, в которых каждый усматривает свое счастье (а в чем он должен его усматривать, это никто не может ему предписать), делают все прочные основоположения невозможными и в качестве принципа законодательства сами по себе негодными. Положение: “*salus publica suprema civitatis lex est*” (лат.) — “общее благо есть высший закон государства” — сохраняет неизменную ценность и значение; но благоденствие всех, которое должно быть принято во внимание прежде всего, и есть именно то законное устройство, которое каждому обеспечивает его свободу посредством законов, при этом ему не возбраняется искать счастья на всяком пути, который представляется ему наилучшим, если только он не наносит этим ущерба всеобщей законосообразной свободе, стало быть, праву прочих подданных» [17]. Лучше этого о соотношении блага и закона, пожалуй, трудно сказать.

Однако, как показала история развития человечества, в том числе и новейшая история демократических государств, эта идея по-прежнему далека от реализации. Особенно актуальной она остается для современной России.

Систематизация и упорядочение обширного исторического и современного фактического материала, равно как и использование теоретических концепций — философских, юридических, социологических, политологических, религиозных, историко- и со-

циокультурных при обсуждении социально-правовых вопросов и проблем должно быть подчинено задаче построения современной целостной концепции социальной сущности права, опирающейся на лучшие достижения мировой и отечественной науки о праве [18]. При этом в состав основных составляющих этой общезначимой современной социально-философской концепции права должны обязательно входить:

1. Возрожденное естественное право, фундаментальной основой современной трактовки которого являются неоправданно забытые, а может быть, вполне сознательно надолго выведенные из общенаучного оборота достижения замечательных отечественных мыслителей, прежде всего — Б. Н. Чичерина, В. С. Соловьева, Е. Н. Трубецкого, С. Н. Трубецкого, П. И. Новгородцева, Б. А. Кистяковского, Н. Н. Алексева, Н. С. Трубецкого и других;

2. Существенно переработанное, дополненное с учетом особенностей истории и культуры России и мировосприятия ее граждан «живое право», учение о котором разработал австрийский правовед Евгений Эрлих (1862-1923) и которое опирается не на формализацию общественных институтов, а также личностных правовых представлений и нормативно-юридических прав и отношений, но на самого человека, на само общество и его реалии — на жизнь человека и общества во всем их многообразии и содержательности (отечественным аналогом «живого права» можно считать в XX столетии «философию правого дела» И. А. Ильина (1883—1954), важную для выработки осмысленных современных юридических норм России);

3. Обычное и народное право России, то есть опирающееся на обычаи и правовые традиции народов России — традиционные нравственно-правовые представления и собственно правовые нормы, ведущие свое начало со времен «Русской Правды» (XII—XIII вв.) и не утратившие своего практического значения до настоящего времени [19];

4. Непреходящие духовные ценности всей культуры России на всем протяжении ее существования, религиозные и светские, изустные и литературные, официальные и бытовые и т. д. При

этом важен и сам исторический опыт и государства, и общества, и народа Российского. В том числе и весьма противоречивое наследие последнего десятилетия истории России.

5. Избранные по признаку общезначимости всечеловеческие, всемирные, но не космополитические, а наднациональные (по выражению И. А. Ильина) духовные и правовые ценности и смыслы, максимально приближенные в практическом плане к нашему времени, к построению справедливого современного общества.

Литература

1. *Петражицкий Л. И.* Теория права и государства. — СПб., 2000. — С. 401.
2. *Покровский И. А.* Основные проблемы гражданского права. — М., 2001. — С. 60.
3. *Трубецкой Е. Н.* Энциклопедия права. — СПб., 1998. — С. 21.
4. *Кистяковский Б. А.* Философия и социология права. — СПб., 1998.
5. *Бердяев Н. А.* Смысл творчества. — Париж, 1999.
6. *Платон.* Диалоги. — М., 2001. — С. 279.
7. *Трубецкой Е. Н.* Труды по философии права. — СПб., 2001. — С. 60.
8. *Новгородцев П. И.* Сочинения. — М., 1995. — С. 278.
9. *Платон.* Законы. — М., 1999. — С. 182.
10. *Аристотель.* Соч. в 4 т. Т.4. — М., 1983.
11. *Кант И.* Трактаты и письма. — М., 1980. — С. 73.
12. *Новгородцев П. И.* Введение в философию права. — СПб., 2000. — С. 196.
13. *Алексеев Н. Н.* Основы философии права. — СПб., 1999. — С. 119.
14. *Алексеев С. С.* Самое святое, что есть у Бога на земле. Иммануил Кант и проблемы права в современную эпоху. — М., 1998. — С. 360.
15. *Нерсесянц В. С.* Теория права и государства. — М., 2001. — С. 21, 22.
16. *Исаев И. А.* *Politica Hermetica.* Скрытые аспекты власти. — М., 2002. — С. 148.
17. *Кант И.* Сочинения на нем. и русск. яз. Т.1. Трактаты и статьи. — М., 1994. — С. 335—337.

18. См. об этом, напр.: *Величко А. М.* Государственные идеалы России и Запада. Параллели правовых культур. — СПб., 1999; *Иконникова Г. И., Ляшенко В. П.* Основы философии права. — М., 2001; *Марченко М. И.* Проблемы теории государства и права. — М., 2001; *Поляков А. В.* Общая теория права. — СПб., 2001; Проблемы общей теории права и государства. — М., 2001.

А также специальные труды современных отечественных ученых: *Букреев Б. И., Римская И. Н.* Этика права. — М., 2000; *Исаев И. А.* История России: правовые традиции. — М., 1995; *Исаев И. А.* История России: Традиции государственности. — М., 1995; *Ковлер А. И.* Антропология права. — М., 2002; *Кудрявцев В. Н.* Преступность и нравы переходного общества. — М., 2002; *Мурадыян Э. М.* Истина как проблема судебного права. — М., 2002; Политико-правовые ценности: История и современность. — М., 2002; Право XX века: Идеи и ценности. — М., 2002; *Томалинцев В. Н.* Человек на рубеже тысячелетий: Парадоксы духовного развития. — СПб., 2001.

19. См. в этой связи, напр., кн.: *Изгоев А. С.* Общинное право. — СПб., 1906; *Качоровский К. Р.* Народное право. — М., 1906; *Леонтьев А. А.* Крестьянское право. — СПб., 1914.

Глава 6. ЦЕННОСТИ В ПОЛИТИКЕ

История — продукт творчества масс лишь в каком-то смысле. В не менее явном и ясном смысле она — продукт деятельности имеющих физиономию лиц. История делается политикой, меняющей содержание и форму в зависимости от доминирования в конкретных локалах определенных экзистенциально-политических типов. Демонстративна цепочка с несущей структурой «социализм» в социально-исторических нишах «народный социализм» (Италия), «национальный социализм» (Германия), «научный социализм» (Россия). Во всех вариациях «социализм» в некотором сущностном толковании эфемерен. Отсюда, между прочим, вытекает:

- ◆ плохих эндемических идеалов, поставляемых политикой народу, не бывает;

- ◆ народ не понимает поставляемых ему политических идеалов, руководствуется в самотеке жизни не идеальной (от слова «идеал»), а обыденно-практической, доксихической логикой;
- ◆ политические идеалы фундированы личностно-заявляющими, обмиращающими их политическими типами (один является авторитетом, его приговоры выражают национальное самосознание, другой — никогда, ни в какой связи на подобную роль претендовать не способен).

Понимание неоднозначности переплетения отчужденного и индивидуального в политической практике стимулирует погружение в проблему природы поставляющих процессов в политике — на что может, а на что не может претендовать политик как род социальных занятий.

При императивном подходе к политике, казалось бы, очевидно: просвещенный властитель, постигший премудрости мира, наторевший в книгах, приобщенный к высотам духа, спрягает сущее с должным, возможное с действительным, верховодит массами, направляет их на путь к чаемой, заветной доле. Императивный подход к политике, однако, предрассудок небезобидный, оказывается обращением политики в угрозу человечности. Интерпретаторам свободного склада надо идти в науку (в том числе политическую науку — *politics*), но не в практическую политику (*policy*).

Долг, повеление, настояние ограничивают естественность, рассогласуют политический курс с током жизни. Не бывает плохих доктрин. Бывают плохие их воплощения. «Ничто не приносит миру столько вражды, и самой ожесточенной, сколько идея единства» (Н. Бердяев); человек — звучит гордо, а выглядит отворачивательно. Почему? Потому что доктрина — духовный комплекс, вырабатываемый рефлексивным потенциалом анализа. Воплощение же — практицистский комплекс, вырабатываемый активистским потенциалом вербовки.

Энергодвигательной силой политики как доктрины служит мощь мысли. Энергодвигательной силой политики как технологии служит мощь лица. Гносеология бьется над абстрактной синхронизацией бытия и мышления, рядов идей и вещей, политоло-

гия — над конкретной синхронизацией доктрины и жизни, проекта и его реификации.

Как добиться того, чтобы коллатерали персональной самоактуализации отвечали магистральям (заведомо вдохновительным) политических деклараций? Это вопрос вопросов.

В идеальном случае регулируемые ценностями порядки персональной и политической актуализации совпадают на уровне высокого. Есть инварианты в разрядах как личностного (константы недеформированной индивидуальности — самоуважение, долг, честь, достоинство, совестливость, поддержание значимого чувства «я»), так и общественного (универсалии типа фундаментальных социальных констант — ФСК) устройства, синхронизирующие обмирщение высокоадаптивных частных и общих аксиологических начал. Столь отрешенная трактовка, допускающая совпадение индивидуально-эгоистического и политически-типического на уровне императивном, однако, не вдохновляющая.

Императивный залог сам по себе и не адресен, и не дееспособен. Императивы проверяются в жизни многотрудной практикой испытаний, длительной всесторонней взаимообработкой огнем и мечом.

Можно требовать благочинности: удобнее верблюду пройти сквозь игольное ушко, нежели недостойному войти в царство божие. В действительности в Отечестве нашем — «ледяная пустыня, а по ней ходит лихой человек» (К. Победоносцев). Можно требовать благоговения, святости: «Кажется, Франклин снимал шляпу, произнося имя бога». У нас же — «бог, вера. Отечество, русские, русское — все это везде, к стати и не к стати, в важном и безделицах, пишут, поют, напевают и, так сказать... без всякого стыда» [1]. Будущая Россия — Россия «честных людей» (Ф. Достоевский). В настоящем же что делает Россия? «Ворует» (Н. Карамзин).

Справедлив, хорош, красив императив. Только как его определить? Долг определяет естественность. Знание вселяет скорбь. Наказание не спасает. Счастье покоится не на красоте, а на отсутствии страдания...

В чем же заветное совпадение личностных и политических воплощений? Оно не в императивах, а в позитивной естественно-

сти реально-реалистического существования. Когеренция политики и жизни — в превознесении жизни. Процедуру фронтальной реабилитации жизненного мира применительно к духовности, ориентированной на науку, провел Э. Гуссерль. Нечто подобное по соответствующей реабилитации жизни следует сделать и в отношении доктринерствующей политики.

Резонерствующий рационализм обезглавил культуру. Выход из плена принуждающего сциентизма Э. Гуссерль связывал с возвращением к до-предикативному опыту, оправданием доксы, представляющей «царство изначальных очевидностей, не достигших еще точности и математизированно-физической идеализации» [2]. Выход из плена одурманивающего политического сциентизма следует связать с обретением твердой почвы бытия обыденного, в котором коренится здравосмысленность всякого значимого начинания. Экзальтированное доверие иницирующему политическому разуму необходимо сменить его всесторонней критикой. Критикой обыденной жизнью, которая есть главный Аргус политики, этой «капризной дамы с претензиями» (Г. Плеханов).

Политический разум неспособен охватывать происходящего. И дело не в специфичности политического разума, а в природе разума как такового. Разум обнаруживает неспособность при соприкосновении с жизнью. Глубоко прав Бозций, говоривший:

Страстно хотите, чтоб разум
К свету нас вывел, но будет
Мраком погублен, кто взглянет
В бездны его и утратит
Высшее счастье навеки.

Политика не объясняет, а изменяет мир. В этом инфернальность. Инфернальность преобразующей гордыни на априорный (доктринальный) манер насиловать, принуждать, достигать прокламированного. Благо «просто человека» для политики — пустой звук. Она комбинирует громадьем планов, программными идеями, выхолощенными в смысле личностном. Подобно набирающей силу в сфере духа утрате камерности, персоналистичности — на выступлении «Beatles» в 1964 году в США смогли побывать 73 млн. человек, тогда как на первом концерте Чайков-

ского в 1891 году в тех же США — всего 2 тысячи, соответствующая обезличивающая механизация в виде «удаления от конкретного человека» отмечается и в политике. Захваченная логикой машинообразной, кулуарно-партийной, корпоративной самоцельности политика приобретает черты «человеческой зоологии», рьяной на поиск в полной темноте. В угоду конъюнктуре прибегая к скороспелой импровизации, политика охотно жертвует жизнью живущей по заветам предков личности.

Вдумаемся в ленинское признание: «Мы предполагали без достаточного расчета непосредственными велениями пролетарского государства получить государственное производство и государственное распределение продуктов по-коммунистически в мелкобуржуазной стране» [3]. Без расчета в мелкобуржуазной стране велениями государства предполагали получить коммунизм. Чудная и чудовищная афера! Избирать путь радикализма, лишая целый народ исторического прошлого, культурных традиций... Что же вышло? Погибельное отпадение от России. Затратное политическое прожектирование противостоит чувству жизни, причем последнее — всегда жертвенная сторона в противостоянии авантюрным компаниям («новый человек», «новый порядок») — всегда отступает. Политике нужны великие потрясения, народу нужна добротная будничная жизнь. Ради «высших идеалов», партийно понятого «прогрессизма» политика зловеще поступает опорами жизни. Ленин требовал превратить войну империалистическую в войну гражданскую. Сталин предлагал искать главного врага в собственной стране. Трое не уполномоченных референдумом инициировали Беловежье. И одно, и другое, и третье для народа — варварство. Жертвовать государством, обществом, судьбой миллионов — дикость. И главное — во имя чего? Политика — не философия, она не ограничивается фразеологией (совмещение «объяснения» и «изменения» в философии, отличающее марксизм, означало на долгие годы тлетворную подмену науки политикой). Ее обмирщаемая подпольность искажает, извращает жизнь. В этом — опасность. Политика не ведает, что порождает. Отрыв ее от здравомысленных жизненных ценностей, реалий плодит химеры — химеры большевизма, культа личности, хаоса псевдореформаторской перестройки.

На уровне императивного политика должна (!) сопрягаться с понятием личности, ее самоопределением, нравственностью. На деле не так. Для светлейших умов человечества оказывалось непосильным соединить в общественном устройстве личную свободу, экономическую эффективность, социальную справедливость. Это не удалось претворить ни одному правителю, ни одному государству. И поныне «гражданский мир», «гуманизм», «качество жизни» оказываются несращенными. Сходное в другой плоскости просматривается в отношении иной капитальной троицы — «свобода», «личность», «творчество». Ни одна из воплощенных в истории социальных организаций не ведала искомой полноты самоактуализации. Возникает вопрос: как жить?

Наш ответ на него таков: отказываясь от доктринального социотворчества, политики принципов, следует жить мирскими интересами, обозримыми, трезвыми значимостями. Подобный разворот, предполагая реабилитацию жизненного мира относительно политики, предает забвению безответственное реформаторство, тираноборство, корпоративный эгоизм, «авангардизм». Требуется жить ответственно, не дразня, а укрощая демонов партийного «прогрессизма», упирая на экзистенциальную, национальную, цивилизационную идентичность.

Революционер-временщик мыслит и действует конъюнктурно. Лицо из народа — патриархал, пространственник — руководствуется устоями. Любовь к родному пепелищу, любовь к отеческим гробам ценна абсолютно в обход партийно-политических кодификаций. «Отчизна», «народ», «человек» нетленны, самодостаточны, достойны любви за то, что они есть, а не в силу причастности к «передовому». Итак, жизнь, действенный интерес — программа подчинения им политики стягивается в следующие пункты.

1. Аналогично гуссерлевской дихотомии «беспочвенно висящей в воздухе науки — зримых укорененностей жизненного мира» противопоставим политике policy политику politics. Политическая доктрина (politics) — фундаментальная дисциплина с традиционными функциями науки — призвана описывать, объяснять, предсказывать, то есть моделировать, но не трансформировать

реальность. Политическая техника (policy) — конкретные политические курсы, линии, исходя из концептуальных схем (политическая хроногеометрия, геополитика), коррелируются с докисческими интуициями. Придаваемый политике смысл «впереди бытия» (Франкл) коренится в царстве обыденности, где вершатся наиболее ценные, стоящие «медленные труды» по воспроизводству жизни, пролонгированию существования. Без привнесения из повседневности ценностей политика не является совместным типом проведения гуманитарных целей, процессом «культурной субъективности» (Г. Гегель), формой решения и перерешения судеб мира в сознании локальной и глобальной ответственности.

2. Политическая технология (policy) — инструмент устроения жизни — массовой, практически-обыденной, повседневной. Она не может строиться на отрицательной относительно народа идее. Это нелепость — «навязывать народу учреждения, к которым он не пришел в своем собственном развитии» [4]. Иначе — насилующая тирания, автократия.

Взрывное воздействие на реальность недопустимо в политике. Разогнали Учредительное собрание — получили гражданскую войну (Добровольческая армия, костяком которой были выражающие интересы крестьянства эсеры, сражалась за легально избранную Учредилку); распустили Верховный Совет — получили гражданский кризис 1993 года.

Политика — средство мира, а не войны, она не должна деформировать жизнь просветлениями — объективацией умозрительных отрешенных проектов. Питаемые здравым смыслом обозримые ламинарные улучшения — постепенщина, мелиоризм, эволюционизм — подлинные рычаги народоправной политики.

3. Жизненный мир — альфа и омега политики. Общественными реализациями политики выступают два модуса — насилие и влияние. Первый случай — оторванность или отторгнутость от народной жизни, второй — корреспондированность с ней. Нужна только та политика, какую приветствует народ, нужно только то правительство, какое отвечает чаяниям граждан. Политика, как настойчиво подчеркивается нами, функционирует не как ин-

ститут генерации жизненных схем, а как институт выработки баланса сил — уравнивания реформаторства и народной воли.

«Когда пытаются осуществлять путь в отрыве от народа, это уже не путь», — назидает Конфуций. Суть сбалансированной политики — раскрытие многосторонних элементов политического быта, выяснение смысла существующего и возможности улучшений вместе со способами, «какими эти улучшения могут быть осуществлены без нарушения правильного течения общественной жизни» [5].

Политика не молитва во времени, а время в молитве, намечает вектор от «освобождения к освобождению» в обретении полноты жизни.

4. Жизнь — материнское лоно, а не экспериментальная материя политики. Политика обслуживает жизнь, а не жизнь — политику. После себя потоп оставляют преступники, живущие в параноидальном мире собственной непогрешимости, иллюзионисты, толкующие политику как «искусство невозможного». Таковы в нашем столетии Сталин, Гитлер, Мао, Ходжи, Ким Ир Сен, Хомейни, исповедующие кредо «Спасибо мне, что я у вас есть» и откровенно и brutally возводящие в идеал варварское и бесчеловечное. Нарциссическая терапия переделывания мира под себя поставляет лишь антропофагию — адскую машину массового уничтожения, технику истребления населения, наследия, истории.

5. Доктринальный логически образованный мир-универсум рационалистических ухищрений совпадает с искусственной, опосредованной, условной, идеально-типической реальностью. Жизненный мир — естественно данный универсум непосредственных зримостей совпадает с действительностью безусловной, изначально конкретной. Наука — и политическая в том числе — деформирует, ее принуждающая сила уничтожает вещи. Используя лексику И. Гарина, скажем: нет такой дьявольской пытки реальности, которой бы недоставало в убийственном политическом пандемонииуме болезней — взрывы обычных и атомных бомб, насаждение образа жизни, вакуумы власти, психостени-

ческие синдромы дереализации, иллюзии всемогущества, вседозволенность, магическое упрямство правителей, откровенный оккультизм, мистические предрассудки, фанатичная вера в осуществление сверхвозможного, — жестокий круговорот, уподобляющий политику пляске святого Витта.

Сошлемся лишь на два показательных эпизода истории XX века. Первый — оккультно-мистическое безумие национал-социализма, точно схваченное Г. Раушнингом: «Каждый немец стоит одной ногой в Атлантиде, где он ищет лучшую родину и лучшее наследие. Эта двойная природа немцев, эта способность к раздвоению, позволяющая им одновременно жить в реальном мире и проецировать себя в воображаемый мир, в особенности выразилась в Гитлере и дает ключ к пониманию его магического социализма».

Второй — прямо-таки патологическая страсть российских архонтов в борьбе за власть предавать интересы народа, жертвовать территориями.

Только в России территориальный вопрос увязывают с вопросом политическим (цвета флага на башне). Не сюрреалистично ли?

6. Политическая жизнь недоопределена и недоопределима. Уточняя М. Вебера, можно сказать: мы являемся людьми постольку, поскольку одарены способностью и волей занимать индивидуальное отношение к миру и придавать ему личностный смысл. Человеку чужды калькулирующие технологичные тенденции политики превращать людей в *tabula rasa*, на которой в согласии с тщаниями какой-нибудь «белокурой бестии» вознамериваются писать «самые красивые иероглифы» (Мао).

Колоссальный порок политики — в заведомой и незаведомой дегуманизации, переводящей человека в суррогат, эрзац, идола, схему, которая, даже будучи наполнена кровью, в точном смысле слова человеком, то есть носителем идеально-ценностного, духовно-содержательного, не является.

Политика, эта мегамашина создания предметов человеческой среды, выражаясь по-гегелевски, — источник огромного бесконечного богатства: мира воззрений, знаний, внешних благ, прав, поступков, одновременно и индуктор деперсонализирующей унификации, идентифицирующего насилия. Политика атрофирует

сокровенное, что-то такое, что только сам человек может открыть в свободном акте самоизъявления и слова (М. Бахтин). По этой причине вслед за Нэсбитом правильно утверждать: чем более наши образы жизни становятся схожими, тем более прочно мы будем держаться за такие ценности, как человеческие убеждения о типах жизненного поведения и предпочтительных гуманитарных целях.

7. Дабы не быть превратным, политический праксис заявляет о себе достаточно адекватно, когда согласуется с очевидностями жизненного мира. Говорят о реформах, инновациях — прекрасно. Но не с тем, с кем надо. О благе народа надо говорить с народом, беря в расчет не доктринальные, а жизненнозначимые обстоятельства. Оценку возможного осуществляет фундаментальная наука. Политика занята оценкой реального.

Мыслить и чувствовать так, чтобы заставлять чувствовать других, — кредо суггестора. Мыслить и чувствовать так, как мыслят и чувствуют другие, — кредо политика. Пытаться создать универсум «подлинной жизни» как нечто располагающееся за пределами универсума жизни реальной политически бессмысленно. Политика — не знание о мире, а знание об устройстве мира. Знание реалистичное, опирающееся на народную волю.

В политику должен проникнуть дух радикализма жизненной ответственности: вместо беспочвенных притязаний на «конечную истину», «первоисточное», ее честолюбие должно ограничиться легальным оформлением баланса интересов, чуткой реакцией на запросы существования.

Кантовское деление антропологии на физиологию и прагматику — то, «что делает из человека природа», и то, «что он как свободно действующее существо делает или может и должен делать из себя сам», [6]— силу утрачивает. Утрачивают силу и допускаемые классиками антропологии прежние фундирования частных признаков человека. Существо последнего связывали: М. Шелер — с широко толкуемой духовностью, способностью к созерцанию; Х. Плеснер — с эксцентричными реакциями на среду, самоизменениями; А. Гелен — с культуротворчеством; Э. Ротхаккер — с цивилизованным стилем жизни.

Каждый из них по-своему прав. И каждый заблуждается. В нашей ситуации, когда, используя мысль И. Гердера, человек в полной мере оказывается вольноотпущенником природы, частная правота корифеев прошлого перестает быть осязаемой.

Через свою деятельность человек, утрачивая частичность, проявляет себя универсально. Он становится существом, самим себя созидающим, интерпретирующим, на себя указующим. Не природа, не антропологические детали, а человек как целое реализуется фактором *prima*. Лишь болезнь да пороки время от времени напоминают о его связи с природой, корнями естественными. Оттого натурализм, частичный функционализм вытесняются антропологическим универсализмом. В антропологии, таким образом, не проходит охранительная установка Антиоха «следовать древним!»

Следовать некому. Представители классики оказывались недолговечными и редкими свидетелями проникания культуры в природу и историю. На современной глобальной неклассической и неонеклассической фазе цивилизации культура срастается с природой, с историей. В основе этого — активистское человеческое своеволение.

Настоящее перекрыло дистанцию человека относительно мира. Человек полностью открыт бытию, бытие — человеку. Настала пора нового, нелокального, планетарно-космического понимания человека (приоритет такой постановки в антропологических терминах принадлежит Х. Плеснеру), где человек выступает всеобъемлющей миротворящей силой. Слои бытия, и дальше-больше, кристаллизуются как культуротворческие. Нестандартная, нетрадиционная онтология требует обновленной рефлексивной доктрины в виде всеобщей теории человеческого действия как теории очеловечения мира.

Человек — центр универсума, ядро философии. Истинный поворот в метасознании должен быть антропологическим поворотом. Не объективизм как концептуализация натурно-вещных форм, а антропологизм как концептуализация продуктивных актов творения. Нервом подобной теории является вопрос о перспективах родовой адаптации, выживания в новых условиях. Поскольку предустановленной гармонии между логикой

созидательной деятельности и логикой бытия самой по себе нет, возникает задача выработки гарантий потенциального культуротворческого вершения жизни.

Потребительское общество себя изживает, уступает место инновационному продуктивному обществу, которое, по сути, работает в режиме незапрограммированности, рисковости. Учет этого взрывает оплоты классической рациональности, различающей функциональную и субстанциальную ее модификации. Первая — источник «разумного, доброго, вечного» связывает с усилиями «просвещенного авангарда», принимающего решения наверху. Вторая — целесообразно-разумное выводит непосредственно из человеческой природы. Оба подхода ущербны, что демонстрирует обобщение данных как жанра исповеди (этот жанр воплощает идущую от Августина и Ж.-Ж. Руссо секуляризованную идею судного дня в публичном самоисполнении) — политических мемуаров, так и многочисленных свидетельств проявления нерационального своеволия, девиантного поведения, о чем речь шла выше.

Человек — хозяин судьбы. Но если строительством ее он занят без кодексов и «логарифмов», охраны свобод подобных себе, «обще-житие» идет вразнос, обретая черты всепорочности. Возникает капитальная проблема сдерживания индивидуального и социального бунтарства: если творчество есть реакция на ограничение прав и обстоятельств, обостряется вопрос оптимального регламента сосуществования. На персональном уровне это — противоядие индивидуализму и эгоизму, пустопорожней демагогии, скандальной тенденции выделиться, общему человеческому несовершенству, сказывающемуся в ненависти, неприязни, отсутствии способности говорить друг другу «ты». На групповом уровне это — противоядие деспотии. «Нужно, чтобы в каждой стране был свой собственный демон», — провоцировал М. Лютер. Отчего же? «Пока государство исторически необходимо, сохраняется необходимость править людьми, каким бы ни был правящий класс, всегда будет стоять проблема вождей, проблема вождя. Есть социалисты, считающие себя марксистами и революционерами, а значит, признающие необходимость диктатуры пролетариата, но при этом отрицающие диктатуру вождей,

отрицающие индивидуализацию, персонификацию власти... Они хотят диктатуры, но отрицают единственно исторически возможную ее форму. Все это разоблачает не только этих мыслителей, но и всю политическую линию, которой они следуют», — резонно замечает А. Грамши.

Человеческая демонология в неумаленном объеме — волонтаристский тип организации, всемерно дискредитированный прошлым. В качестве морали из истории вытекает императив личной и общественной годности, завязанной на долг, честь, совесть, совершенство, воплощение фундаментальных индивидуальных и социальных констант. «Постарайся исполнить свой долг, и ты сразу же поймешь, на что ты годен», — советовал Гете. Поэтами рождаются, людьми становятся. Быть человеком, отцом, гражданином, оставлять после себя осязаемое наследство и наследие — нет призвания важнее. И это призвание достойного человека.

Между сном и сном живет ребенок. Человек живет злобой дня, утверждением, заботой. Он не ведает беспечного бытия (заблуждался Р. Рильке, допуская, что «беспечное бытие — пение»). Пение в модусе «отпевание» опровергает сей взгляд на вещи), свою жизнь он полагает реальной актуализацией себя в жизни. Неправимо ошибался Ф. Степун, считая, что каждодневная жизнь не жизнь вовсе: «Она — стремление к жизни, ожидание жизни... вечно возобновляемая, но и вечно неудачная попытка перестать топтаться у подножия жизни и подняться на вершину ее» [7].

Подлинной жизни вне реальной жизни нигде нет. Подлинная вершина жизни — полноценный позитивный процесс существования. Высшие, а потому отрешенные идеи, идеалы (жизни, ее модусов) жизнь опровергает, она их предает всегда, неизбежно. Великое в жизни свершается в тиши; кульминацией жизни является не героическое, а обыденное.

Неупущение возможности обретения «я» достигается не в пограничных прозрениях (хайдеггеровская «смерть»), а в полноте всебытия жизненного. Откровения, полные глубокого смысла, — правила, устои, фигуры мирского «я» — «ты» взаимодействия. Та же любовь нацелена на личность как воплощение ценности, но не на обезличенную ценность как выражение стоящей за ней идеи.

Жизнь человека в мире раздваивается: он погружен в обыденное и историческое измерения. В обыденности важно устоявшееся, седиментированное наследие, что от предкового опыта, на который индивид посягать не волен. Несоответствие частной практики общей, фиксированной в вере традиции «свидетельствовало для древних лишь о нарушении каких-то магически важных условий совершения определенного действия, а не ошибочности веры. Убеждал только коллективный опыт всего общества, а он считался воплощенным в традициях предков. Древний человек... обращен лицом к прошлому» [8]. Аналогично просто человек в обыденности, проявляя здравомысленное пуританство, не порывает с традицией, давящей на него тяжелейшим грузом давности.

В историческом измерении ценится новое, инновационное. Разрушая текстуру обыденности с ее преемственными единствами, консервативно-умеренными канонами «Все значимое — не ново, все новое — не значимо» (К. Пигров), историческое вводит иные способы обработки переживаний, субъективного опыта.

Обыденное-профанное и историческое, сакральное несоизмеримы. Сиюминутное и вечное несопрягаемы. Но чем более гений удален от обыденности, тем масштабней его трагедия. Это справедливо для всех случаев первопреходства, в первую очередь, политического.

Подрыв баланса обыденного и исторического, профанного и сакрального, народного и героического развязывает противоречаящий ФСК свинцовый опыт гражданского мифотворчества. Драма Гамлета — в дуализме знания и бездействия. Драма жизни — в монизме псевдознания и административного восторга по неумемному действию.

Сознание управляет бытием. Однако, будучи не подкреплено высоким духом понимания жизни, сознание в угоду «рациональному» схемотворчеству, возводя хрустальный дворец, роет котлован. Образ зари Нового Дня повергает на дно социальной Ночи. Возникает несообразное: начинают действовать жернова войны, откуда-то из подспудья темной лавой вытекает племенной национализм, чистый воздух гражданского мира отравляется угарным газом социально-классовой розни. Приходит кто-то

и говорит: «Это вы... не можете, а мы... все можем». Жизнь переходит в стадию тлетворного скотопригоньевска. Последний благородный становится парией.

Разные признаки подчеркивают, что прожектерство, «научное управление обществом», сознательный контроль событий, подчинение жизни пути «прогресса» плодят химеры. Жизнь во многом иррациональна: время накладывает грим на лица героев, осуществляют колебания 180-градусного размаха принятые оценки, респектабельное оборачивается сомнительным, сомнительное — респектабельным, дорогое на поверку предстает дешевым, уцененным хламом, пачкой просроченных векселей. Мужество в истории не было бы мужеством, если бы базировалось на точном предвидении. Гуманисты типа Будды, Сократа, Христа, отвергая насилие, пользуются языком судей (наблюдение Б. Маркова)...

В жизни много непонятого, но не потому, что ум слаб, а потому, что это не предмет ума. В вопросах жизненно-человеческих феноменов нет места линейным рациональным классификациям — человеческая жизнь постигается человеческой жизнью.

Жизнь — игра с неявным, непредсказуемым исходом. Преодолеть, превзойти этот сущностный структурный момент жизни тщились многие сионские мудрецы и кремлевские мечтатели, возомнившие о себе лишнее духовные жрецы, по недомыслию оракулы и мистагоги, авантюрные устроители, укротители, лихие перестройщики мира. Имя им — легион коновалов истории, расширявших пределы трагедии от вмешательства обстоятельств и рока до вмешательства горемык по прихоти.

Систематическим невыверенным кавалерийским набегам на жизнь должен быть положен конец. Технократические, scientifические хилиазмы, социотехнические манипулирования в их неспецифической жизнеустроительной функции суть элемент архаичного фидеистического сознания. От имени *ratio* в жизни до сих пор плодили варварство. От лица прогрессистского всеведения упрочивали разрушительные предрассудки.

В настоящем выявлен свод общих мест большой конструктивной силы. В их числе: непредсказуемость в развитии науки, социальных ситуаций, человеческих действий, вариативность ин-

тересов, импульсивность чувств. Из чего следует принципиальная стохастичность, незарегулированность жизни, ее игровой статус.

Коль скоро это так, возникает радикальнейший вопрос предпосылок такого предмета, как существующая для нас жизненная история, которая, в свою очередь, может быть также объектом рефлексивного исследования.

Истина, соединяющая всех по эту сторону расхождений, соткана из позитивных усилий; она призвана, превозмогая пустоты, сочленяя куски рвущегося сознания, продолжать жизнь во имя жизни — неделимого настоящего, изобильности, щедрости, очаровательности «мгновения». Слепота любви полна света, в коем радужные лучи жизни. Но кривое зеркало отражает вторым преломлением, естественный свет жизни искажается рационализирующей процедурой, навязывающей прокрустовы схемы, программы, штампы. Защита от них одна — отлучение. Отлучение месалин и бланкистов, белокурых бестий и отцов народов, в устроительном рвении не по разумению громоздящих несообразия на несообразия и обнаруживающих столь приметное качество, как векторная инаковость относительно ритмики органического существования.

Последнее, лишенное глобальных амбиций, рассчитано на весьма узкую горизонтность с точной фокусировкой на, казалось бы, рутинные, но крайне обязывающие «эпифеномены» — борьба за выживание, забота о родных и близких. Индивидуальное и общинное (органически-естественное) благо и лишь оно придает телеологическую разномерность, темпоральную связность жизнедействием просто-человека, позволяет усматривать в фактах жизни не *кампании*, а *события*. Повседневность, превращая норму в персонально значимую задачу, делает из жизни жизнь. Поэтому жизнь не подарок, которым надо наслаждаться. Жизнь — задание, долг, требующий исполнения (А. Шопенгауэр).

Первая часть вопроса о предпосылках жизни, следовательно, получает ответ: предпосылкой жизни является жизнь. Жизнь предназначена для себя самой, сопротивляется спускаемым свыше директивным планам. От личности до народа всяк кузнец своего счастья самостоятельно. Судьба жизни в собственных руках.

Вторая часть вопроса о потенциях рефлексии жизни связывается нами с перспективами антропологического проекта.

Доктрина относительно жизни выполняет не рецептурные, перст-указующие функции: ее задача моделировать сценарии возможных линий с отслеживанием их перспектив и потенций. Никаких призывов к раю, укрощению стихий, достижению идеалов в виде коллективистских или индивидуалистских конструкций. Никакого освобождения от социальной инерции, перехода на форс-мажор, сверхпреодоление рутины, изобличения обыденности, восстания против традиции.

Аналогичную коррекцию надлежит провести в отношении политического лидерства. Лидер, герой, вождь — не всезнающий пророк, не мессия. Некритичная, убогая вера в несвойственное ему могущество должна смениться правовым подходом, граждански ответственным, светским взаимодействием с жизнью. Политику нельзя превращать в орудие борьбы с действительностью (лесковские «соборяне»). Побудительные воздействия на подобно тебе живущих должны согласовываться с пониманием контрактного характера цивилизации.

Связь доктрины с миром конституируют не прожекты, а ориентация на ФСК, гуманитарные абсолюты. Гражданский мир, достоинство человека, благоденствие социума — таковы высшие ценности антропологически выверенной политики. Неупущение возможности обретения «я» совпадает с периодами максимального накопления социальной свободы, с заинтересованным сосуществованием человека с человеком в рамках открытого общества.

Порок существующей политики — комбинирование народными, страновыми, геостратегическими универсалиями, низлагающими индивида. Существующая политика — бюрократическая машина, нацеленная на порождение внешних форм. Как и бездушная техническая индустрия, она — производство: производство вещности, общественной организации, культурных устоев. Политика утратила подчиненные, обслуживающие функции, приобрела черты предприятия самодовлеющего.

Необходимая долгожданная поправка связана с концентрацией на человеке, так как конечный вопрос политики — перспек-

тивы человека с его нетленными ценностями; арсенал мысли и действия практических политиков должен подтягиваться до уровня антропологического. Нет ценности выше свободного, достойно живущего человека. Везде, всегда, во всем, намечая и проводя политический курс, надо быть со стороны воли — против насилия, со стороны просвещения — против суеверной дичи, со стороны права — против изуверства, со стороны развивающихся народов — против отстающих правительств.

Мир бытия и мир ценностей в нашу многозначительную эпоху сливаются, и достоин сожаления тот, кто, выражаясь фигурально, «оставляет произнесенным основное слово» (М. Бубер).

Для науки важно аподиктически-универсальное, типически-родовое. Для антропологии важно гуманитарно значимое, которое и репрезентирует здесь «универсальное». Проникновение в значимое, олицетворяемые им ценности, выступает преодолением партикулярно-уникального, влечет достижение интересубъективного, антропологически всеобщего.

Сказанное навеивает: реальный субъект-лицедей, актант историко-политического творчества входит в рефлексию через интродукцию и реконструкцию стоящих за ним значимостей (ценностей). Поскольку последние в субъективном плане не трансцендентны (концептуальный просчет баденцев), способность теоретизации личностного — в отслеживании воплощаемых в индивидуальной деятельности ценностных шлейфов. Тайна личности разоблачается проникновением в тайну исповедуемых ею ценностей. (Ясно, почему Проспер Мериме охотно отдавал Фукидида за подлинные мемуары Аспазии или какого-нибудь Периклова раба. В первом — препарированный лоск академизма, тогда как во втором — подлинный блеск и нищета мирозерцания просто-человека, живущего достижениями и упущениями своего времени)

Нечто родственное — для антропологически ориентированной политики. Суть — в деятельности не по поручению, а по причастию. Бонитировка человекоразмерной политики идет по идентификации аксеологического фактора: разные ценности (интересы) — разные курсы, линии. Отсюда для внешней политики, отвергая линеаризацию, унификацию развития, обоснованно об-

острять идею почвы высших национальных интересов. Для внутренней политики, избегая каталектики, надлежит культивировать граждански ответственного субъекта, прежде — гражданина, а потом гражданственность. (У нас же, как сетовал Столыпин, «обыкновенно проповедают наоборот»).

Когда личность станет пределом политических поползновений и посягательств, тогда каждый отправляющий политику исполненный самодостоинства субъект может применить к себе обязывающую римскую формулу: «Feci quod potui, faciant meliora potentes» («Я сделал, что мог, кто может, пусть сделает лучше»).

Дело политика вершится в двух плоскостях, именуемых «исторической миссией» и «жизнью самой жизни». И одно, и другое должно состояться. Мефистофель и Вагнер — скептик и догматик — не творцы; у них нет позитива. Их множество (критиков и начетчиков, метафизиков с «ленивым» умом) пополняется революционерами. Революционеры и революции не способны созидать — до мозга костей они порочны. Вопреки фрейдовской трактовке культуры как машины запретов культура есть порождение (приумножение через сохранение) ценностей путем снятия запретов. Здесь нужно выдержать высоту: главный враг человека — его собственное содержание. Как подчеркивал Фр. Шлегель, все существующее существует для нас, а все существующее для нас получает существование от нас. Хотите вовсе не бояться власти — делайте добро, — назидал апостол Павел. Какая же ответственность за не всегда доброе социотворчество ложится на отдельно взятого политика!

Мирские деяния — коренной вопрос политического самоопределения. Социального и экзистенциального. Блажен тот, чей потенциал позитивных акций везде осязательный. Произведения политика в идеале не произвольная игра сил; им подобает быть созвучным запросам эпохи, собственному призванию. Достоин уважения, кто, зная себя, останавливается на путях своих. Как вредим себе мы сами, враг вредить нам не решится. Л. Толстой, говоря о Кутузове, выделяет, что Европа не его стезя. Оттого перед Европой, не пасуя, он останавливается.

Недуги и время отнимают надежду; они влекут ускользание нашего «я». Но, не принадлежа себе (принадлежать себе не в

состоянии никто, тем более политик; без других он — ничто), политик обязан иметь день, когда, по Аристиду, слагая доспехи, он предается красоте, радостям жизни. Наслаждаться жизнью — способность жить моментом, отдаваясь ему целиком, безотчетно — душой, волей.

Природу побеждают, покоряясь ей. В социальности недопустимо уподобляться олигархам, приносящим клятву: «Буду врагом народа и сделаю ему все то зло, на которое способен». В экзистенциальности недопустимо превращать частную привычку в канон жизни: когда Август пил, вся Польша была пьяна. Осуществляемое господство сильнее тебя, так что право смеяться последнему не самое лучшее.

Массы обычно идут за Цезарем. Потому ему необходимо должны быть привиты «предрассудки добра». Управлять людьми — бремя. Близлежащее «чем гуще трава, тем легче ее косить» — со всех точек зрения сомнительно. Лучше проповедовать, как Лютер, и завоевывать мир, как Магомет. В любом случае прав С. Кьеркегор, утверждающий: возрадуемся, ибо находятся люди, желающие нами править, тогда как мы можем оставаться свободными.

Литература

1. *Батюшков К. Н.* Нечто о поэте и поэзии. — М., 1985. — С. 179.
2. *Husserl I. E.* Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik. — Praga, 1936. — S. 44.
3. *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. — Т. 44. — С. 151.
4. *Гегель Г. В. Ф.* Философия права. — С. 383.
5. *Чичерин В.* Курс государственной науки. Ч. III. Политика. — М., 1898. — С. 6.
6. *Каут И.* Соч.. — М., 1966. — Т. 6. — С. 351.
7. *Степун Ф.* Трагедия и современность // Шиповник. — 1922. — № 1. — С. 83.
8. История Древнего Востока. — М., 1983. — Ч. I. — С. 147.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

К учебнику как виду литературы всегда предъявлялись определенные методические требования: ясность и четкость изложения материала, его структурированность, общезначимость и обоснованность основных положений, соответствие его содержания некоторым стандартам данной дисциплины, принятым в профессиональном сообществе. Хотя все эти требования имеют качественный и в общем нестрогий характер, надеюсь, что необходимый уровень соответствия данным требованиям в учебнике достигнут. Хотя, несомненно, что от внимательного читателя не ускользнули методическая, литературная и содержательная разностилевость разделов и глав, некоторое разномыслие членов авторского коллектива по одним и тем же вопросам. Оправдание этому может быть только одно: это — учебник по философии, в которой плюрализм, разномыслие и личностная позиция философа столь же необходимы, как и в произведениях искусства. Без этого живой, настоящей философии не бывает, а только ее бледный отсвет или мировоззренческая схоластика. Философия не может и не должна быть скучной и педантично выверенной, иначе она не проникнет в разум и сердце тех, кто стремится приникнуть к этому источнику мудрости. Без этого невозможно запустить механизм личного творческого самопорождения философской истины — единственный путь овладения ею. Как учил великий Сократ, философскую истину нельзя присвоить извне, как некий готовый продукт, ее можно породить только личными когнитивными усилиями. В философии, как и в некоторых других видах когнитивной и практической деятельности, не порядок бьет класс, а, наоборот, класс бьет порядок. Тем не менее, это вовсе

не означает, что философия совсем чужда порядку, методичности и возможности общезначимой формализации. Такая формализация содержания философии возможна прежде всего в виде задания определенного списка вопросов (или проблем), в частности тех, ответы на которые авторы стремились дать в данном учебнике. Список этих вопросов приведен ниже. Он может лечь в основу семинарских занятий, а также может быть использован в качестве тем контрольных и курсовых работ при очной и заочной формах обучения философии. Вопросы составлены в соответствии с содержанием разделов данного учебника и в целом отражают их структуру.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Вопросы для семинарских занятий, контрольных и курсовых работ.

Раздел I. Философия и мировоззрение

1. Понятие мировоззрения. Структура, уровни, формы и исторические типы мировоззрения.
2. Специфика философии как формы мировоззрения.
3. Природа философского знания (как возможна философия?).
4. Социальные и гносеологические предпосылки возникновения философии в древнем мире.
5. Западные и восточные типы философствования: их отличия.
6. Древний (архаичный) интеллект, его структура и особенности.
7. Мифология — философия — религия: сходство и различия.
8. Философия и наука: диалектическое противоречие.
9. Почему философия может быть только метафизикой?
10. Философский плюрализм и его природа.
11. Понятие «мудрости». Отличие мудрости от знания.
12. Основные типы отношения Я и не-Я.
13. Способы регулирования отношения Я и не-Я.
14. Понятие ценности, виды ценностей, природа ценностного сознания.
15. Структура философии как области знаний.
16. Понятие рациональности. Рациональное и иррациональное.
17. Основные концепции предмета философии.
18. Понятие сознания. Общая структура сознания.
19. Понятие бытия. Виды бытия.
20. Основной вопрос философии и логически возможные типы его решения.
21. Сознание и мышление. Конструктивная и игровая природа мышления.
22. Абсолютность и относительность философских истин.
23. Понятие «философского метода», его конструктивные особенности и историко-философские репрезентации.
24. Функции философии и ее социокультурное значение.

Раздел II. Сознание и познание

1. Сознание и психика.
2. Условия и исторические предпосылки возникновения сознания.
3. Социокультурные механизмы закрепления и воспроизводства сознания.
4. Сознание, речь, язык.
5. Бессознательное, подсознательное и сверхсознание.
6. Всеобщие характеристики сознания (интенциональность, структурность, коммуникационность, конструктивность и др.).
7. Сознание и объективная реальность. Как возможна объективность сознания?
8. Познание, его виды и уровни.
9. Сознание и знание. Априорное и апостериорное знание.
10. Понятие «истины». Основные философские концепции «истины».
11. Свойства истинного знания.
12. Рациональная истина. Синтетические и аналитические истины.
13. Критерии истинности и знания.
14. Взаимосвязь познавательной и практической деятельности.
15. Сенсуализм и рационализм: их сущность и гносеологические основания.
16. Объективная, абсолютная и относительная «истина».
17. Диалектика гипотетического и доказанного, условного и безусловного, субъективного и объективного, априорного и апостериорного в процессе познания.
18. Понятия субъекта и объекта познания. «Гносеологическая робинзоада» и ее критика.
19. Социальный характер сознания и познания.
20. Культурно-историческая детерминация содержания познания и его развития.
21. Нативизм, натурализм и конструктивизм о природе познания. Сильные и слабые стороны данных концепций.
22. Индуктивистская, дедуктивистская и интуиционистская концепции обоснования знания.
23. Фундаменталистское и антифундаменталистское направления в гносеологии.
24. Понятие науки. Отличия научного знания от ненаучного.

25. Возникновение и эволюция науки. Основные исторические типы науки.
26. Классическая, неклассическая и постнеклассическая наука. Их сущность и философские основания.
27. Научная рациональность и ее типы.
28. Особенности науки как познавательной деятельности.
29. Основные модели процесса научного познания: эмпиризм, теоретизм, проблематизм и их критический анализ.
30. Наука как социальный институт. Понятие научного этоса.
31. Основные уровни научного знания.
32. Сущность, структура и методы эмпирического знания.
33. Сущность, структура и методы теоретического знания.
34. Метатеоретическое знание, его природа и структура.
35. Философские основания науки и их виды.
36. Соотношение эмпирического и теоретического уровней научного знания. Механизм связи между ними.
37. Социокультурная природа науки и научного знания.
38. Основные модели развития науки и их критический анализ: кумулятивизм — антикумулятивизм, прогрессизм — антипрогрессизм, интернализм — экстернализм.
39. Постпозитивистские модели рациональной реконструкции динамики научного знания и их критический анализ.
40. Постмодернистская философия науки, ее сущность и основные представители.

Раздел III. Философская антропология

1. Природа и сущность человека. Основные концепции.
2. Человек, индивид, личность.
3. Экзистенциальные модусы бытия человека.
4. Сознание, свобода и открытость бытию как необходимые условия человеческого существования.
5. Духовное измерение человека и его составляющие.
6. Полярности человеческого существования.
7. Феноменологическая интерпретация человека и ее критический анализ.
8. Человек Канта, Гегеля, Фейербаха, Маркса, Гуссерля, Сартра.
9. Проблемы самореализации личности.
10. Человек как предмет комплексного исследования.

11. Социобиология о природе и сущности человека.
12. Понятие человеческого потенциала и его основные характеристики.

Раздел IV. Социальная онтология

1. Понятие «социальности».
2. Микро-, макро- и мегаореалы человеческого существования, их характеристики.
3. Социогенез. Основные модели, их критический анализ.
4. Семья, род, община, государство как формы эволюции социальности.
5. Основные концепции развития общества.
6. Формационная модель общества К. Маркса и ее критический анализ.
7. Гуманитарная парадигма эволюции общества и ее философские основания.
8. Социальная теория, ее особенности и структура.
9. Понятие фундаментальных социальных констант.
10. Общество, цивилизация, культура.
11. Особенности Восточной и Западной цивилизаций.
12. Глобальные проблемы современности, их сущность и типология.
13. Глобализация и ее виды. Плюсы и минусы глобализации.
14. Цели цивилизации и глобальные техногенные процессы.
15. Научно-технический прогресс, его сущность и тенденции.
16. Место и задачи философии в анализе глобальных проблем.

Раздел V. Ценностный мир

1. Природа ценностного сознания и его генезис.
2. Ценность как философская категория.
3. Функции ценностей в человеческом бытии.
4. Основные виды ценностей.
5. Проблема обоснования гуманитарных норм. Основные подходы: критический анализ.
6. Моральные ценности; их содержание, классификация и градации.
7. Гедонизм и утилитаризм как основные разновидности партикуляристской морали.

8. Перфекционизм и агапизм как основные разновидности универсалистской морали.
9. Понятие религиозных ценностей.
10. Структура и функции религиозных ценностей.
11. Проблема выбора религиозных ценностей.
12. Категория «эстетическое».
13. Природа эстетического.
14. Эстетические ценности и способы их артикуляции.
15. Понятие «правовых ценностей».
16. Соотношение правовых ценностей и юридических установлений.
17. Абсолютное и относительное в ценностях права.
18. Социально-исторический характер правовых ценностей.
19. Политические ценности, их природа и особенности.
20. Политика и нравственность.
21. Политическая доктрина и политическая технология.
22. Политические перспективы эволюции современного общества.

ОГЛАВЛЕНИЕ

<i>Предисловие</i>	3
--------------------------	---

РАЗДЕЛ I. ФИЛОСОФИЯ И МИРОВОЗЗРЕНИЕ

Глава 1. СТАНОВЛЕНИЕ ФИЛОСОФИИ	11
Глава 2. СПЕЦИФИКА ФИЛОСОФИИ КАК ФОРМЫ МИРОВОЗЗРЕ- НИЯ	26
Глава 3. ПРЕДМЕТ И МЕТОД ТЕОРЕТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ	41
Глава 4. ФУНКЦИИ ФИЛОСОФИИ	76

РАЗДЕЛ II. СОЗНАНИЕ И ПОЗНАНИЕ

Глава 1. СОЗНАНИЕ, ЕГО ПРОИСХОЖДЕНИЕ И СУЩНОСТЬ	91
Глава 2. ПОЗНАНИЕ И ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ	106
Глава 3. СТРУКТУРА И РАЗВИТИЕ НАУЧНОГО ЗНАНИЯ	153

РАЗДЕЛ III. ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

Глава 1. ЧЕЛОВЕК В ОНТОЛОГИЧЕСКОМ ИЗМЕРЕНИИ	215
Глава 2. ДУХОВНАЯ СУЩНОСТЬ ЧЕЛОВЕКА	229
Глава 3. ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЙ ЧЕЛОВЕК	246
Глава 4. ПОВСЕДНЕВНЫЙ ЧЕЛОВЕК	276
Глава 5. ЧЕЛОВЕК КАК ОБЪЕКТ КОМПЛЕКСНОГО ИССЛЕДОВА- НИЯ	295

РАЗДЕЛ IV. СОЦИАЛЬНАЯ ОНТОЛОГИЯ

Глава 1. СОЦИАЛЬНОСТЬ: СТРУКТУРА И ГЕНЕЗИС	308
Глава 2. СОЦИАЛЬНОЕ БЫТИЕ: ГУМАНИТАРНАЯ ПАРАДИГМА	333
Глава 3. ЦИВИЛИЗАЦИЯ: ЗАПАД — ВОСТОК	355
Глава 4. ГЛОБАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОСТИ	368

РАЗДЕЛ V. ЦЕННОСТНЫЙ МИР

Глава 1. ПРИРОДА ЦЕННОСТНОГО СОЗНАНИЯ	394
Глава 2. МОРАЛЬНЫЕ ЦЕННОСТИ	420
Глава 3. РЕЛИГИОЗНЫЕ ЦЕННОСТИ	440
Глава 4. ЭСТЕТИЧЕСКИЕ ИДЕАЛЫ	454
Глава 5. ЦЕННОСТИ ПРАВА	478
Глава 6. ЦЕННОСТИ В ПОЛИТИКЕ	498
<i>Заключение</i>	518
<i>Приложение</i>	520

CONTENTS

<i>Introduction</i>	3
---------------------------	---

PART I. PHILOSOPHY AND WORLD OUTLOOK

Chapter 1. PHILOSOPHY ORIGIN	11
Chapter 2. PHILOSOPHY AS A SPECIAL FORM OF WORLD OUT- LOOK	26
Chapter 3. SUBJECT AND METHOD OF THEORETICAL PHILOSOPHY	41
Chapter 4. FUNCTION OF PHILOSOPHY	76

PART II. CONSCIOUSNESS AND COGNITION

Chapter 1. ORIGIN AND ESSENCE OF CONSCIOUSNESS	91
Chapter 2. COGNITION AND REALITY	106
Chapter 3. STRUCTURE AND DEVELOPMENT OF SCIENTIFIC KNOWLEDGE	153

PART III PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY

Chapter 1. AN ONTOLOGY DIMENSION OF THE MAN	215
Chapter 2. SPIRITUAL ESSENCE OF THE MAN	229
Chapter 3. THE MAN IN PHENOMENOLOGY	246
Chapter 4. THE MAN IN EVERYDAY	276
Chapter 5. THE MAN AS AN OBJECT OF COMPREHENSIVE ANALYSIS	295

PART IV SOCIAL ONTOLOGY

Chapter 1. SOCIALITY: STRUCTURE AND ORIGIN	308
Chapter 2. SOCIAL BEING: HUMANITARIAN PARADIGMA	333
Chapter 3. CIVILIZATION: WEST AND EAST	355
Chapter 4. GLOBAL PROBLEMS OF MODERN LIFE	368

PART V THE WORLD OF VALUES

Chapter 1. HOW A VALUE CONSCIOUSNESS MAY BE	394
Chapter 2. MORAL VALUES	420
Chapter 3. RELIGION VALUES	440
Chapter 4. AESTHETIC VALUES	454
Chapter 5. LEGAL VALUES	478
Chapter 6. POLITICAL VALUES	498
<i>Conclusion</i>	518
<i>Addition</i>	520

Philosophy University Course: Text book / Ed. by prof. Lebedev S.A. The book is written by professors of Moscow State University. It represents the main parts of philosophy: epistemology, antropology, social ontology, axiology. The authors narrated about the philosophical questions in problematic manner. The book is addressed to the to the Higher School students & master's degree for studying of actual theoretical problems of the modern philosophy.

Authors: Lebedev S.A. (chief), Apresyan R.G., Barulin V.S., Borzenkov V.G., Girenok F.I., Iliyn V.V., Kanterov I.I., Kochergin A.N., Lebedev S.N., Oganov A.A., Udin B.G.

Издательская группа «ГРАНД-ФАИР»

приглашает к сотрудничеству авторов
и книготорговые организации

Телефоны:

(095) 721-38-56

(многоканальный)

(095) 170-93-67

Факс:

(095) 170-96-45

Почтовый адрес:

109428, Москва, ул. Зарайская, д. 47, корп. 2

e-mail: office@grand-fair.ru

Интернет: <http://www.grand-fair.ru>

ФИЛОСОФИЯ: УНИВЕРСИТЕТСКИЙ КУРС

Под общей редакцией профессора С. А. Лебедева

Редактор Г. Кондрашёв

Оригинал-макет и верстка И. Котовой

Дизайн обложки Е. Ярошенко

ЛР 065864 от 30 апреля 1998 г.

Подписано в печать 20.07.2003.

Формат 60 × 90 ¹/₁₆. Бумага книжно-журнальная.

Гарнитура «Таймс». Печать офсетная.

Усл. печ. л. 33,0. Тираж 5000 экз.

Заказ 640

Издательство «ФАИР-ПРЕСС»

109428, Москва, ул. Зарайская, д. 47, корп. 2

Отпечатано в полном соответствии
с качеством предоставленных диапозитивов
в ОАО «Можайский полиграфический комбинат».
143200, г. Можайск, ул. Мира, 93