

# **ОСНОВЫ ФИЛОСОФИИ**

**Рекомендован Министерством образования и науки Республики  
Казахстан в качестве учебника для студентов вузов и колледжей**

Алматы, 2012  
«ЭВЕРО»

Рекомендован к изданию Ученым советом факультета философии и политологии Казахского национального университета им. аль-Фараби

Основы философии: Учебник для студентов вузов и колледжей / Т.Х. Габитов, З.Н.Исмагамбетова, Г.К. Абдигалиева и др. - Алматы: «Эверо», 2012. - с.

Рецензенты: Сагикызы А. – д.филос.н.  
Сатершинов Б. – д.филос.н.  
Затов К. – д.филос.н.

В данном учебнике философские размышления даны с учетом ментальных особенностей современного казахстанского общества. В историко-философский материал включены универсалии казахской и русской философии. Впервые в отечественной философской учебной литературе даны основы философии права, морали, искусства, аксиологии и онтологии. Учебник соответствует типовой программе по философии МОН РК. В раскрытии некоторых гносеологических и онтологических проблем использованы позитивные положения марксистской советской философии. Соответствует требованиям кредитной технологии обучения.

Предназначен для студентов всех специальностей вузов и колледжей РК.

**УДК**  
**ББК**

**ISBN**

© Габитов Т.Х. и др.  
2012

© ТОО «ЭВЕРО» 2012

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Данный учебник по основам философии является одним из первых, где сделана попытка синтеза философского самосознания современного казахстанского общества. Как известно, мировоззрение народов Казахстана сложилось на стыке Востока и Запада, кочевья и оседлости. На духовную культуру казахского народа в XX в. оказало влияние и марксистское мировоззрение. Авторы учебника попытались учесть эти особенности философской мысли в Казахстане.

История философии свидетельствует, что в качестве ее первого основного урока для тех, кто пытается что-то в этой истории понять и постичь, выступает тот непреложный факт, что философия изначально, сразу берется без всякой боязни и оглядки на авторитеты «за все одновременно», то есть за некий «универсум». И в этой универсалистской тенденции и традиции она сохраняет себя довольно длительное время.

Каким образом философия способствует выходу человека за пределы своей конечности, к мудрости как всеобъемлющему знанию о «другом», как она реализует это свое универсалистское стремление к познанию сущностей мира природного человеческого и идеального? Иначе говоря, каким образом пребывает, бытийствует философия? Ответ очевиден: философия есть бытийствование человеческого духа (или, как угодно, - «мышления», «разума» и т. д.) посредством слова. «Вначале было Слово» имеет самое непосредственное отношение к тому, что можно сказать о том, как «бытийствует» философия. И если, например, Альбер Камю говорит: «Человек является человеком в большей степени благодаря тому, о чем он умалчивает, чем тому, что он высказывает» (Изнанка и лицо. – М.: Эксимо-Пресс; Харьков: Фолио, 1998. – С. 173), то это не лишено доли истины в приложении к определенным обстоятельствам нашей жизни.

В данном учебнике сделана попытка изложения основ и казахской философии. Для казахского общества характерно философствование в нефилософских формах на уровне универсалий мировоззрения, которые формируют человеческую деятельность. Здесь философы утопают в традиционных художественных и религиозных текстах, что побуждает историков философии

исследовать философские системы в социокультурном плане, изучать тексты мировоззренческого характера.

Анализ казахской философии показывает, что она никогда не была единой и развивалась, по крайней мере, в разных направлениях. Своеобразие же казахской философии состоит в том, что здесь не было жестких, зафиксированных типов философии, а потому здесь неверно применять критерии, вытекающие из новоевропейского способа философствования.

Философия является рефлексией над предельными основаниями человеческой культуры, ее мировоззренческими универсалиями. В этой связи ясно, что философия вовсе не обязательна для всех людей, а общеобязательны лишь универсалии мировоззрения, которые формируют человеческую деятельность, философия нужна лишь для кризисных этапов культуры, когда требуются прозрачные, явные способы философствования. А для традиционных, сравнительно медленно развивающихся культур характерно как раз философствование в нефилософских формах.

Разделы написаны:

Т.Х. Габитов, профессор (1.1, 2, 3); З.Н. Исмагамбетова, профессор (1, 3.1); Г.К. Абдигалиева, профессор (4.1, 4.2, 4.3, 4.6); А.Ш. Алимжанова, профессор КазНАИ им. Т. Жургенова (4.4, 4.5); Атымтаева К.М., доцент (4.7, Приложения), А. Касабек, профессор (2.4); М. Орынбеков, профессор (2.1); С. Адерихин, доцент (1.8).

# РАЗДЕЛ I ФИЛОСОФИЯ, ЕЕ ПРЕДМЕТ, ИСТОРИЯ СТАНОВЛЕНИЯ И РАЗВИТИЯ

---

---

## 1.1 Предмет философии

Философию, как это известно, со времен древнегреческих мыслителей, определяют как «любовь к мудрости». Не делая ссылок на добротные историко-философские очерки, укажем для примера, одновременно извиняясь за напоминание об общеизвестном, что Платон использовал понятие «философии» в смысле, близком по значению к слову «наука», когда говорил, например: «... геометрия и прочие философии». Он же указывал, что Сократ употреблял слово «философия» как обозначение любознательности, жажды искания истины. Последователи Аристотеля, обозначая некую основополагающую науку, которая привержена исканию фундаментальных оснований бытия, эту «первую философию» именовали *метафизикой*.

В данном смысле этот термин тесно связан с его трактовкой предназначенности философского знания для постижения многообразного в своем единстве бытия. Физика, как известно, изучает естественную, натуральную природу, ее проявление внешним образом в вещах и процессах. Таким образом, на долю метафизики приходится нечто, лежащее «после» этих явлений, «за» ними. За внешними проявлениями вещей, состояний, предметов, процессов, полагал Аристотель, находится не что иное, как *сущность*. Следовательно, метафизика предназначена для того, чтобы исследовать эту сущность, универсальные закономерности бытия – то, что скрыто от прямого и непосредственного восприятия и познания на уровне чувственности. Таким образом, это «заглядывание за...» есть умственное, *мыслительное* усилие, движение активного познающего мышления, направленного на открытие сокровенного, подлинной сущности.

Но вот что писал, например, М. Хайдеггер: «...Метафизика – это принципиальное познание сущего как такового и в целом. Но эту «дефиницию» можно оценить лишь как заявление проблемы, т. е.

вопроса: в чем заключается сущность познания бытия сущего?» (Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. – М.: Логос, 1997. - С. 5.)

Следовательно, заключаем мы, здесь выстраивается цепочка весьма непростых вопросов, «открывает» которую вопрос о том, «что существует?». Продолжает ее вопрос о том, «что же существует в действительности?». То есть мы от вопроса о существовании сущего переходим к вопросу о его сущности. Завершает этот ряд вопрос о возможности познания этого сущего, его основ и теперь уже – о сущности самого процесса познания. Таким образом, вопрошание о бытии переходит в вопрошание мышления (ради полноты картины мы должны отметить, что у того же Хайдеггера, например, в работе «Гельдерлин и сущность поэзии», написанной в 1935 г., сказано, что завершает весь цикл *вопрошание языка*. Язык, как полагал этот выдающийся философ XX в., есть последнее основание, последнее прибежище подлинного человеческого бытия и одновременно единственное универсальное средство его постижения).

Теперь вернемся к философии, определяемой как «любовь к мудрости». Если произвольным образом оттолкнуться от этого словосочетания, то любовь вполне можно ассоциировать не только с чувством восхищения кем-либо или чем-либо, чувством признания кого-то или чего-то превыше себя и тому подобными впечатлениями, но и с чувством некоего самоотвержения, забвения себя во имя другого. Что же является этим «другим» для человека вообще и для философствующего человека, в частности? Им будет то, что не является, очевидно, этим человеком, то есть мною, моим «Я» как в физическом, так и в духовном планах. Более того, даже мое внутреннее идеальное «я» может представляться отличным от моего физического, телесного существования.

Да, как это ни прискорбно, но каждый знает, что наше земное существование совершенно не беспредельно. Можно рассудить так: коль скоро есть нечто, позволяющее мне обратиться к «Другому» и каким-то образом отречься от себя любимого, но все же конечного, смертного, то философию самым первым образом можно будет считать своеобразной формой преодоления человеком своей собственной конечности, ибо всякое «Другое» наверняка шире, многообразнее моего собственного «Я».

Другой момент состоит в том, каким образом я преодолеваю свою собственную физическую, естественно-природную огра-

ниченность и конечность. Не стоит, видимо, особенно сомневаться в том, что единственный способ – это *духовное* усилие, как бы мы его ни называли: мышление, идеальное и т. д. На основании этих рассуждений, следовательно, можно полагать, что философия есть *духовная форма преодоления человеком своей собственной конечности*.

Итак, философия есть забывание, преодоление себя во имя некоего другого, которое в данном случае подразумевает мудрость. В свою очередь, это последнее понятие обозначает высший синтез знания, полное, совершенное знание о чем-либо. Получается, что философия и есть любовь к такому знанию... Не будем здесь увлекаться и сразу же отметим: этим «чем-то», о котором человек пытается мудрствовать, является мир природный и человеческий вне меня, а также и я сам, который мне крайне интересен, наконец, и само знание как таковое (здесь вдобавок напомним, что философия, например, во времена античности, понималась как просто стремление к знанию, к чистой, ничем не замутненной Истине).

Человек – разумное социальное существо. Его деятельность целесообразна. И чтобы действовать целесообразно в сложном современном мире, нужно не только многое знать, но и уметь выбирать правильные цели и принимать верные решения, созвучные духу времени и коренным интересам человека. Для этого необходимо, в первую очередь, глубокое и правильное понимание мира – мировоззрение, обеспечивающее выбор общих и частных целей и способов деятельности для их достижения. Ориентироваться в окружающем мире, изменять его человеку помогает наука. Так, физика дает возможность преобразовать один вид энергии в другой, химия учит, как синтезировать вещества, отсутствующие в природе, математика позволяет создавать замечательные компьютеры, технические науки разрабатывают новые транспортные средства, системы связи, космические корабли и новую бытовую технику. И хотя все эти дисциплины так или иначе помогают понять мир, но порознь или вместе взятые они не могут заменить мировоззрение. Последнее складывается не только на основе достижений науки, но и опирается на исторический опыт общества, его культуру, отражает существующий образ жизни и уровень достигнутого социального развития. Все это требует овладения особой системой знаний – *фило-*

*софией.*

Задумываясь о своем месте в мире, целях личной и общественной жизни, о своей жизненной позиции и деятельности, человек так или иначе вырабатывает определенные философские взгляды. В зависимости от своего культурного уровня, специальной и общеобразовательной подготовки, суммируя различные сведения, почерпнутые из литературы, под влиянием дружеских бесед, прочитанных книг и просмотренных телевизионных передач, он вырабатывает личную жизненную философию, «свое» не всегда последовательное, научно обоснованное мировоззрение. Иногда в простых житейских или производственных обстоятельствах такое сиюминутное «самодельное» мировоззрение может оказаться вполне удовлетворительным. Известный французский философ Огюст Конт (1798 –1857) утверждал, что эпоха философии навсегда миновала. Положительные или, по его терминологии, «позитивные» науки – физика, математика, химия и т. д. – не нуждаются в философии. Они в состоянии сами решить все задачи, они – «сами себе» философия. Этот взгляд получил название *позитивизма*.

Прав ли был Конт? Достаточно взглянуть на полки библиотек, чтобы увидеть сотни и даже тысячи книг и журналов по философии, выходящих в самых разных странах, философию преподают в высших, а иногда и в средних учебных заведениях. К философским трудам часто обращаются ученые и государственные деятели, политики и люди искусства. Уже из этого можно заключить, что «похороны» философии Контом были явно преждевременными. Интерес к ней не только сохраняется, но и продолжает расти.

О чем же все-таки это знание, эта мудрость, о чем это «слово» и каково оно, если можно так спросить? Помня о первом уроке, который преподносит нам история философии, можно утверждать, что это знание, эта мудрость и это слово о том, что вообще существует. А что существует, что является для всякого достаточно ясно видимым, воспринимаемым?

Философы Древней Греции со времен Парменида и Гераклита называли это нечто существующее «онтос» – «бытие». Так *что же «бытийствует», что мы достаточно ясно воспринимаем как нечто существующее?* С достаточной определенностью можно утверждать, что как раз при помощи классического древнейшего понятия философии «онтос» можно рассматривать и ее структуру. Поэтому



назовем анализ структуры философии *онтологическим принципом структурирования философского знания*.

С этой точки зрения можно говорить о том, что его первой фундаментальной отраслью является, собственно, *онтология*, философское учение о бытии. И далее воспользуемся упомянутой выше типологией уровней бытия, последовательно выделяя различные сферы философского знания. При этом в приводимой ниже классификации нами опускается, поскольку это представляется в контексте данной темы несущественным, время появления той или иной отрасли философского знания; мы также не будем разбирать их взаимовлияния друг на друга, их взаимовключенность, взаимодополнительность и пр.

Можно, по-видимому, считать уместным и напоминание о том, что существует немало способов и подходов к классификации философского знания. Например, одной из известнейших является та, согласно которой в философии можно выделить *теоретическую философию* и *практическую философию*, к первой относятся теория бытия (онтология) и теория познания, знания (*гносеология*). Ядро второй составляет, прежде всего, этика, но к ней могут быть отнесены, например, философия права, философия истории и т.д.

Такое деление философии на теоретическую и практическую восходит к античной классике. Аристотель выделял и третью часть, называя ее *пойетической философией*. Ее целью было знание ради творчества, а основу составляла эстетика словесного творчества — риторика и поэтика. Однако вернемся к нашему «онтологическому принципу структурирования философского знания». Итак, относительно бытия природы, ее вещей и процессов в философии сложилась особая отрасль знания — *натурфилософия*, «родиной» которой так же, как и онтологии и других отраслей, является метафизика.

Относительно бытия человека в природе, его деятельности в ней в пределах философского знания зародились и существуют, например, наряду с той же натурфилософией, *философская антропология*, *концепция ноосферы* и *философия техники*. Бытие человека как такового, как бы вне природы являет собою множество миров. Это, например, миры экономики, истории, культуры, политических и правовых реалий и отношений, социально-групповых и этнических общностей и т. д. Относительно каждого из них философия

«отделила» те или иные свои отрасли-ветви: например, *философию хозяйства* (прародину, если можно так сказать, весьма популярной ныне в некоторых кругах ученых философии экономики), *философию культуры, философию политики, философию права, философическую по происхождению, по природе социологию, философию истории, социальную философию, философскую антропологию и т. д.*

Наконец, к исследованию бытия человеческого духа, которое также есть несколько «миров» (например, мир наших верований, мир нравственных и эстетических ценностей, мир науки, мир ментальных способностей и возможностей и т. д.), философия причастна такими отраслями, как, *философия религии, этика, эстетика, философия и феноменология духа, философская герменевтика, философические по происхождению, по своей природе психология и риторика, философия науки, опять же философская антропология* и, конечно же, столь же древняя, как и онтология, отрасль философского знания – *гносеология*.

Все это можно представить в виде схемы:

Бытие природы – Онтология (касающаяся также всех без исключения форм и уровней бытия).

Натурфилософия (философия природы).

Бытие человека – Философская антропология.

Мир истории – Философия истории.

Мир культуры – Философия культуры.

Мир экономики – Философия хозяйства.

Мир права – Философия права.

Мир политики – Философия политики.

Мир общества – Философия общества.

Мир отношений, структур, связей общества – социальная философия.

Духовное бытие – Мир нравственности – Этика, философия морали.

Мир религии – Философия религии.

Мир науки – Философия науки. Эпистемология.

Мир искусства, красоты – Эстетика.

Познание – Логика. Гносеология.

Естественно, всякая схема — лишь приблизительное, неполное отражение реального положения дел. Более того, в данном случае в ней не отражены взаимосвязи и взаимоотношения между отраслями

философского знания. Тем не менее, она дает определенное наглядное представление о том, в какой системе знаний «расположена» та или иная его часть.

Вот именно этим постижением *сущности бытия* (или сущностей различных составляющих его предметов, явлений, состояний, уровней, процессов и т. д.), *познанием сущности человеческого отношения к миру и сущностного места человека в нем и занимается философия.*

## **1.2. Истоки философии**

Философия является частью нашего жизненного опыта. Осознаем мы это или нет, отрицаем ли это или утверждаем, но философские размышления пронизывают нашу повседневную жизнь, они сопутствуют всему долгому пути развития человечества.

Философия возникла в VI—V вв. до н.э., и в ней впервые человечество попыталось рационализировать свои представления о мире, осмыслить свое место и предназначение в нем. Зарождение философской рефлексии представляет собой сложный процесс, которому предшествовал долгий путь развития человеческой мысли от архаических, фантастических иллюзорных представлений о мире) до рационально-познавательных форм. Первыми шагами на *пути* рационального объяснения мира являются достижения египетских, вавилонских, индийских, китайских мыслителей, разработавших оригинальные учения о мироустройстве. Так, вавилонские математики и астрономы разработали гелиоцентрическую картину мира, положили основы алгебры, геометрии, разработали правила извлечения квадратных и кубических корней.

Древнеиндийские астрономы высказали мысль о шаровидности Земли, вращении ее вокруг своей оси, математики дали десятичную систему исчисления, первое начертание цифр, разработали основы тригонометрии.

Многие древние памятники азиатской культуры свидетельствуют и о первых шагах вопрошания о сути присутствия человека в этом мире, о его назначении, о смерти и бессмертии. Так, в «Эпосе о Гильгамеше» герой ищет бессмертия и задает вопрос о смысле жизни. Утнапишти отвечает на его вопросы так:

Жестокой смерти не избегнешь!

Разве навеки мы строим дом?  
Разве навеки мы ставим печать?  
Разве ли навеки братья разделяют наследство?..  
Куколку свою оставляет бабочка.  
Тот облик, которым она могла быть обращена  
Постоянно к солнцу, не может существовать всегда!  
Спящий и мертвый – как они подобны  
– Разве оба они не создают образ смерти?

В самом отрывке предстает не только поиск на поставленные вопросы, но и сама постановка вопроса свидетельствует о размышлении над проблемами сути жизни, смерти. Гильгамеш понимает, что жизнь преходяща и ограничена в рамках земного существования и всегда заканчивается смертью. Поэтому высшей ценностью является эта жизнь на этой земле. Ценить следует не только свою жизнь, но и жизнь других, человек должен защищать эту жизнь и только через деяния он может достигнуть бессмертия. Бессмертие — это память людей и народа о поступках былых и настоящих, свершенных во имя жизни, мира в нем. Подробные мысли о жизни, смерти и бессмертии, сомнения в существовании богов отражены во многих памятниках азиатской культуры: «Разговор раба с господином», «Ригведа».

Шагом на пути к логосу являются Упанишады (ок. 800— 300 г. до н.э.) — основа всех религиозно-философских систем Индии. В них пытливый ум восходит от догматических и религиозных объяснений к глубокому постижению сущности мира. Рациональный поиск субстанционального начала бытия, зарождение сложных понятий и категорий, погружение в духовно-нравственный мир человека, стремление постичь сущность страдания.

Согласно Упанишатам первоосновой мира является Брахма. Брахма — это безличное сущее, которое тождественно *атману* (духовной сущности человека). Человеческая жизнь — это бесконечная цепочка различных перерождений, которая определяется *самсарой* (круговоротом жизни) и *кармой* (законом воздаяния). Карма определяет включенность в круг перерождений души отдельных людей и их будущее, которое зависит от деяния и поступков людей, совершенных как в прошлом, так и в настоящем. Задача человека состоит в том, чтобы вырваться из круга самсары и отождествиться с Брахманом. Для этого необходимо познать и осознать тождество

Атмана и Брахмана. Этот путь называется *деваяной* (дорогой богов). Путь деваяны — это путь осмысления самого себя, осознания собственных слабостей и достоинств, стремление преодолеть себя через умозрительное постижение относительности всего окружающего мира. Человек на этом пути должен постичь преходящесть всего, тленность земных услад и благ, бренность человеческой жизни, непреходящесть внутренней субъективности. Постигание значимости духовности внутреннего мира человека, необходимости нравственного роста и совершенства — вот главная задача человека на пути деваяны.

Другим памятником философского мышления является древнеиндийская Артахашастра, в которой философия определяется как свет всех наук, так как она укрепляет дух человека в бедствии и счастье, дает умение правильно рассуждать, говорить и вести себя.

Духовная работа мысли находит свое отражение в *даршанах*. Возникновение даршан связано со стремлением выработать теоретические и практические приемы, методы с помощью которых не только достигается усмотрение сути исследуемого объекта, открытие истины самостоятельно без авторитета, но и стремление дать разумное объяснение происходящему. Формирование даршан — процесс сложный, начало его восходит к VI в. до н.э., а расцвет датируется III—I вв. до н.э. К основным даршанам относят такие философские системы древней Индии, как *миманса*, *веданта*, *санкхья*, *ньяя*, *вайшешика*, *йога*, *буддизм*, *джайнизм*, *чарвака-локаята*. Именно в них философская мысль конституирована в самостоятельную форму рефлексии над проблемами бытия человека.

Санкхья возникла в VII в. до н.э. (основатель Капила), а окончательно сложилась как самостоятельное учение к III в. до н.э. Согласно санкхье весь мир возникает в результате взаимодействия двух субстанций мира — *пракриты* и *пуруши*. Если пракрита — это вечно деятельная и изменяющаяся энергия, источник различных материальных объектов, то пуруши — автономное бытие духа, чистого сознания или «Я». Соединение пуруши и пракрити образует мир и является причиной эволюции Вселенной. Признание извечного мира является объектом его познания. Человек познает мир с помощью логических форм и средств, а истинность знания о мире человек обосновывает с помощью таких логических приемов, как аргументация, доказательство, выведение умозаключения.

Одним из замечательных открытий санкхья является идея о самопознании себя, погружения в собственный внутренний мир. Идея о субъективном мире как сложном и тонко-устроенном мире, существующего как реальность, познание которой и определение собственной внутренней свободы — достижение философии санкхья.

Идея внутреннего духовного совершенствования и обретение внутренней свободы, достижение гармонии духа с внешним миром красной нитью будет проводиться во многих даршанах. Первый шаг в ангажировании этой темы сделает философия *йоги*. Эта философская школа не только дает теоретическое, но и практическое обоснование освобождения духа от всех ограничений, навязываемых ему через тело и его внешние связи с материальным миром. Йога разработала систему приемов и методов развития экстрасенсорных способностей и сформулировала мысль о потенциальных скрытых возможностях человеческого мозга. Создателем практических приемов достижения духовной свободы, возвышающей человека над страданием, над самсарой, прерывающей цепь кармы, считается Патанджали (И в. до н.э.). В своей работе «Патанджалисутра» он разработал комплекс гармонического и систематического тренинга души и тела, состоящего из четырех частей: *саматхипада, садхананапада, вибхуттипада, кайвальяпада* и пяти форм йоги: *джнана-, раджа-, бхакти-, карма-, хатха-йоги*. Каждая форма йоги имеет свои ступени и назначение. Так, джнана- и раджа-йоги являются ступенями освобождения духа от зависимостей в мире, бхакти-йога — ступень к великому разуму. Карма-йога ориентирует человека на добровольное и бескорыстное служение народу. Хатха-йога — это физико-психический тренинг.

Философские системы ньяя и вайшешика, несмотря на приверженность к ведическому мировоззрению, разработали принципы рационального познания. Так, ньяя разработала учение

об источниках достоверного познания, о сверхчувственном восприятии, логической структуре предложения. Вайшешика, продолжая разработку об атомарной структуре Вселенной, обращает внимание так же, как и ньяя, на проблемы логики. Одной из центральных проблем вайшешика является анализ дифференциации бытия на отдельные предметы, а также выявление признаков их спецификации и противопоставления, анализ субстанции как причины всего сложного и качеств вещей.

Школа *миманса* более ортодоксальная из всех даршан. Ее целью является обоснование авторитета Вед. Миманса признавала атомы как субстанцию материальных тел и душу как субстанцию вечную и бесконечную. Веданта обосновывает подлинность Брахмана-Атмана как источника всего сущего. Шесть даршан представляют собой различные формы трансформации и эволюции идей Упанишад и шесть параллельных аспектов ее развития.

Все шесть даршан представляют собой философское обоснование индуизма, который к I в. до н.э. начинает превращаться в господствующую идеологию. На базе индуизма, представляющего собой результат длительной духовной эволюции этнических групп древней Индии, происходит синтез различных архаических культов и ведической культуры. Литературным плодом такого синтеза является *Бхагавадгита* (Божественная песнь). В ней представлены духовные искания на многие этические вопросы. Прежде всего, это темы кармы, мукти, реинкарнации, смысла жизни. Согласно текстам Бхагавадгиты человек, познав карму, должен развить, расширить горизонты своего сознания, достигнуть позитивных состояний своего интеллекта. Достигнув благочестивых мыслей, которые оказывают благоприятное влияние на будущее, человек может достигнуть такой степени в развитии своего сознания, когда они могут повлиять на последующие перевоплощения. На этот тезис акцентирует большое внимание текст Гиты, где Кришна, обращаясь к Арджуне, говорит: «Как душа, облеченная в это материальное тело, проходит опыт детства, зрелости и старости, точно так же в должное время она перейдет в другое тело и в других воплощениях опять будет жить, действовать, исполнять свое назначение». В этом тексте говорится о тесной связи с реинкарнацией, а сама карма понимается как цепь причин-следствий, определяющих переход из одной жизни в другую, сопровождающихся постепенным расширением духовного опыта, развитием и совершенствованием духовных способностей. *Реинкарнация* — это своеобразная духовная эволюция человека, которая сопровождается восхождением индивидуальной души к Брахме. Человек, духовно совершенствуясь, переходит от жизни к жизни, от одной ступени своего физического пребывания в мире к другой. Это многократные перевоплощения, которые индивидуальная душа должна пройти до тех пор, пока Атман достигнет состояния Брахма-Атман.

Ступени трансформации Атмана предстают в различных плоскостях человеческого тела: *физическое тело* — воспринимаемое органами чувств, соткано из материальных структур; *эфирное состояние* — состояние, которое наступает после смерти физического тела, оно ненаблюдаемо и невоспринимаемо органами чувств; *астральное состояние* — это духовный труп без разума, автоматически воспроизводящий все, что умело делать физическое тело; *ментальное состояние* — это субстанция мысли, мысле-формы. Объем ментальности зависит от нравственно-интеллектуального и культурного, информационного опыта, накопленного при жизни.

*Каузальное тело*, тело духовного разума, тело высшего «Я» — это оболочка вечной и бессмертной души, абстрактно-виртуальный мир, в котором происходит видение всех своих предыдущих трансформаций и уровней своего духовного восхождения, всех этапов духовной эволюции. Все это — процесс осмысления ценностей всех жизненных воплощений, мотивация поступков и причин, вызванных к объективации собственным выбором и деянием. Вся эта духовная работа определяет формы реинкарнации и последующую духовную эволюцию.

Своеобразным накопителем духовной эволюции человека является Атман, а создателем и хранителем духовной энергии — Абсолют-Брахма. Брахма действует с помощью своих эманаций, которые проходят через разум, энергию и материю. Единственной реальностью является мысле-форма, облеченная в «Я», которая составляет духовное поле абсолюта. Абсолют есть все, вне его нет ничего, он является источником всех эманаций, а все остальное меняется и прекращает свое существование.

Человеку доступно только осознать, что в его душе есть Атман. Задача человека — выйти на понимание своей духовной эволюции, пройдя духовные трансформации. Осознав это, он поймет, что смысл жизни на Земле состоит в совершенствовании, а целью земного воплощения является достижение при жизни как можно более высокого уровня духовного самосовершенствования.

«Победить самого себя» является одним из целевых назначений человека в буддийской философии. Буддизм возникает в древней Индии приблизительно в то же время, что и досократическая философия в Древней Греции. Основателем буддизма является Сиддхартха Гаутама (623—544 гг. до н.э.), который отрицательно



относился к религиозному мышлению. Его учение направлено на освобождение человека. Для этого необходимо освободиться от всех земных привязанностей и достичь нирваны. Поэтому для Будды философия — это средство для достижения нирваны. Но прежде чем достичь нирвану, человек должен глубинно проникнуться сутью «четырех благородных истин»: 1) мир полон страданий; 2) причина всех страданий — в желаниях человека; 3) устранение причины страданий; 4) достижение нирваны, следуя определенному пути: правильное понимание, речь, мышление, поведение, образ жизни, усилие, направленность мысли, сосредоточенность.

В отличие от буддизма другая школа, которая была так же оппозиционно настроена против брахманизма, — джайнизм отрицал святость Вед, различных религиозных ритуалов и обрядов, решающих влияние богов на судьбы человечества. По мнению джайнов, человека определяет не его божественная присущность, не социальное происхождение, а его личные качества. Человек должен преодолеть карму через подвижничество, моральное совершенство.

Как и индийская философская мысль, китайская восходит к древнейшим пластам культуры. Заимствуя из мифологии представления о «Ян» и «Инь», древнекитайские мыслители развили их до понятия и дополнили понятием «Ци» (VIII— вв. до н.э.) и концепцией «У-син» (V—III вв. до н.э.) — учение о пяти первоэлементах. Эти представления наиболее ярко представлены в труде Лао-Цзы (~VI—V вв. до н.э.) «Дао дэ Цзин». По мнению Лао-Цзы, *дао* — это закон мироздания. Вместе с Ци Дао влияет на изменение и развитие вещей в мире. Мир многообразен и постоянно изменчив. Человек, согласно даосам, должен слиться с Дао и преодолеть земные привязанности.

Кун Фу-Цзы, согласно преданиям, почитал Лао-Цзы и многое внимал из их бесед. Но если Лао отдавал предпочтение Дао, то Кун Фу-Цзы обратил внимание на проблему *Жэнь* как главное качество «благородного мужа». *Жэнь*, согласно Конфуцию, — это идеальное отношение гуманности. *Жэнь* интегрирует все лучшие качества, присущие благородному человеку. *Жэнь* — это разум, сердце, нравственное совершенство. Благодаря *Жэнь* человек никогда не допустит зла, он будет любить людей и все сущее на земле, никогда не нанесет ущерб народу и обществу.

Если *Жэнь* — это гуманность, то *Ли* — это принцип гармонии в

поведении и отношениях между людьми. Ли — это уважение к другим людям, почтительность, вежливость. Согласно Кун Фу-Цзы Жэнь и Ли предполагают во взаимосвязи человечность и уважение. Человек, достигший совершенства, — это человек гуманный и воспитанный. Достижение совершенства, по Конфуцию, возможно через приобщение к музыке и поэзии. Без них невозможно усвоение социальных правил.

Идеи Конфуция оказали духовное влияние на развитие китайской духовной культуры. Таким образом, как древнеиндийская, так и древнекитайская философия (в особенности даоская) ориентируют человека на непосредственность бытия, гармонию и единство человека с миром.

### 1.3 Античная философия

Термин «античная философия» обычно подразумевает более чем тысячелетнюю историю развития греко-римской философии, хотя, если быть объективными, слово «античный» в переводе означает «древний» вообще, и оно должно было, по идее, относиться к любой философской мысли в первоначальный период ее существования. Но так уж сложилась традиция, что античность связывают всегда именно с этим миром. Что же касается временных параметров, то начало античной философии относят к рубежу VII—VI вв. до н.э., а конец ее связывают с датой официального закрытия императором Юстинианом в 529 г. н.э. всех языческих философских школ. Внутри него, по А.С. Богомолу, можно выделить три крупных периода: *становление античной философии*, или *ранняя классика*, завершающаяся Сократом (конец VII—V вв. до н.э.); *классическая греческая философия* (IV в. до н.э.); *эллинистически-римская философия* (III в. до н.э. — V в. н.э.). Или же можно принять более подробную периодизацию Дж. Реале и Д. Антисери:

1. Период натуралистический с его проблемами физиса и космоса (VI—V вв. до н.э.), где действуют ионийцы, пифагорейцы, элеаты, физики-плюралисты и физики-эклетики.

2. Период гуманистический, герои которого — софисты, и в особенности Сократ, впервые попытавшийся определить сущность человека.

3. Период большого синтеза Платона и Аристотеля, характеризующийся открытием сверхчувственного и органической

формулировкой основных философских проблем.

4. Период эллинистических школ эпохи завоеваний Александра Македонского и до конца языческой эры — *кинизма, эпикуреизма, стоицизма, скептицизма* и, наконец, *эkleктицизма*.

5. Религиозный период античной языческой мысли — возрождающегося неоплатонизма и его модификаций.

6. Христианская мысль в ее зарождении и попытке рационально сформулировать догму новой религии в свете категорий греческой философии.

Древняя Греция являлась одним из трех основных центров культуры, в которых появилась новая форма мировоззрения — философия. Ее возникновение происходит на основе тех же закономерностей, которые наблюдались и в древней Индии, и в древнем Китае, однако эллинский гений создал настолько своеобразное детище, которое в корне отличается от своих восточных собратьев. Формами греческой жизни, подготовившими возникновение философии, как и у многих других народов, были мифология, религия, зачатки научных знаний и обыденное сознание/, или житейская мудрость.

Греческая философия началась с милетских философов (Фалеса, Анаксимандра и Анаксимена), Гераклита и Пифагора, которые были натурфилософами, или философами «физиса». Они занимались поиском первопричины всех вещей, что явилось началом революции в мировоззрении и привело к созданию философии.

*Первопричина (arche)* — это то, из чего происходят все вещи, все сущее, т. е. некая праоснова. Фалес полагал первопричиной всего воду, Анаксимандр видит ее в чем-то бесконечном и неопределенном, которое он называет *apeйроном*, Анаксимен — в воздухе, для Гераклита — это огонь, у Пифагора — число. Наиболее глубокое, более абстрактное и философское понимание первоосновы присуще Анаксимандру. Однако не стоит думать, что их вода, воздух и огонь — это нечто из ряда физико-химических элементов, или процессов, они, прежде всего, соотносятся с божественным началом. Это бесконечное начало выступает как божественное, ибо оно бессмертно и неразруσιμο. Отсюда мы лучше понимаем, что первые философы-досократики были «натуралистами» не в том смысле, что божественное (первооснову) они не отделяли от мира, но в том, что, по их мнению, оно есть сущность мира, т. е. оно уже, в отличие от Гомера и

античной традиции, является понятием пантеистического типа. Когда Фалес утверждал, что «все полно богов», он хотел лишь сказать, что все пропитано первоначалом. А поскольку жизнь первична, то все живо и имеет душу (*гилозоизм*).

Первые мыслители видят, что мир состоит из противоположностей, где одна стремится превозмочь другую (холодное и горячее, сухое и влажное и т. д.). Выбор же Анаксименом в качестве первоначала воздуха как наиболее универсальной стихии, благодаря его наиболее подвижной природе и постоянным изменениям, как основы для изменения и трансформаций, свидетельствует о том, что именно Анаксимен дает наиболее строгое и логичное выражение милетской мысли, т. к. с процессами «уплотнения» и «разрежения» вводит принцип динамической причины, приводит причину в совершенную гармонию с началом. Это стало парадигмой, моделью ионийской мысли и проявилось, в частности, у Гераклита, видевшего в огне уже разумную закономерность, всем управляющий логос. Им также была углублена тема универсального динамизма первоначала. Наиболее известным является приписываемое ему выражение «Все течет, все меняется», которое органически вытекает из его образа потока. Оттолкнувшись от него, Гераклит пришел к более глубоким и смелым выводам: к идее становления как непрерывного перехода от одной противоположности к другой, к идее их единства и борьбы, соединения их в гармонии, выявлению многогранности истины и познания. Именно эти положения Гераклита были высоко оценены и использованы Гегелем.

Не успев родиться, философия демонстрирует свою новаторскую мощь, разрушая вековые верования относительно божественного (Ксенофан) и истины (*элеаты*). Радикальным новаторством элейцев была трансформация космологии в онтологию (теорию бытия), разработка собственно философских категорий (бытие, небытие, мышление), осознание необходимости доказательности и введение первых методов доказательства в философию (принцип приведения к абсурду), т. е. впервые вводится и используется диалектический метод (знаменитые апории Зенона). Аргументы Зенона были призваны усилить позиции логоса, оспаривающего данные опыта, утверждающего всесилие собственного закона.

Попыткой разрешения апорий элеатов являются взгляды

«младших физиков», или физиков-плюралистов — Эмпедокла и Анаксагора. Их плюралистическая концепция была призвана преодолеть монизм как элейцев, так и ионийцев. А для этого Эмпедоклом кроме понятия элемента или четырех «корней» вводятся космические силы — Любви и Вражды, способствующие их объединению и разъединению. Анаксагор же (с которого началось развитие философии в Афинах) видит причины многообразия бесчисленных качеств и изменения в мире в «семенах» вещей (*гомеомериях*) и уме (*Нусе*), их упорядочивающем.

Наиболее последовательной и цельной попыткой в этом отношении стала атомистическая картина мира, предложенная Левкиппом и Демокритом. Атом (абсолютное, плотное, далее неделимое бытие) и пустота (небытие) объясняют все изменения, движения в мире. Атомы различаются по форме, порядку и положению, они чувственно не воспринимаемы, а лишь умопостигаемы. Пытаясь преодолеть апории элеатов, они спасали одновременно и истину, и мнение, утверждая, что различные ощущения вызваны воздействиями атомов на наши чувства, а понимание истины дает нам лишь постижение умом самого существования атомов. Принцип атомизма, пронизывающий все мировоззрение Демокрита, позволил ему высказать гениальные догадки в учении о бесконечности Вселенной и бесчисленности миров в ней, учении о причинности и случайности, взглядах на историю культуры, исследование морали и др.

Особое место в истории античной философии занимают софисты (Протагор, Горгий и др.), которых обвиняли в теоретической несостоятельности, погоне за наживой вместо бескорыстного поиска истины, в бродяжничестве и других смертных грехах, что, конечно, в определенной мере имело место в их деятельности, но все зависит еще и от толкования. В действительности, софистика является феноменом, вызванным к жизни объективными социальными, экономическими, культурными условиями развития Греции второй половины V в. до н. э. Софисты очень чутко уловили запросы своего времени, придав им форму и голос. Именно поэтому они имели огромный успех, особенно у молодежи, не удовлетворенной традиционными ценностями старшего поколения. Их вместе с Сократом называют «греческими просветителями». Они провозгласили свободу духа в противовес традиции, выдвинули на

первый план проблему воспитания, разрушили старую социальную схему, которая делала культуру доступной лишь для избранных, и открыли возможности культурного проникновения в другие пласты общества. Раздвинув узкие границы полиса, они стали носителями панэллинистического начала. Начиная от аксиомы Протагора «Человек — мера всех вещей...», в которой совпадали релятивизм и прагматизм, они приходят к нигилизму (Горгий), теоретическим открытием которого явилось обнаружение слова как носителя убеждения, верования и внушения, невзирая на его истинность. Поэтому-то риторика, или искусство убеждения, и стала в Греции V в. подлинным «штурвалом в руках государственного деятеля» (В. Йегер).

Софисты совершили подлинную революцию, сместив философскую рефлексию с проблематики физиса и космоса на проблему человека и его жизни как члена общества. Превалирующими темами софистики были этика, политика, риторика, искусство, язык, религия, воспитание, другими словами, это все то, что сейчас называется культурой. Именно поэтому софисты являются зачинателями гуманистического периода в античной философии.

Однако взамен разрушенного традиционного образа человека софисты не предложили ничего особенно притягательно нового. Это было сделано Сократом, которого в истории античной философии обычно именуют центром, серединой философии. Неудовлетворенный изысканиями последних философов физиса, Сократ, подобно софистам, сосредоточил свое внимание на природе человека, причем человека познающего, и пришел к открытию того, что сущность человека — это его душа, которую он рассматривает как разумную мыслящую активность и нравственно ориентированное поведение. В определенном смысле Сократ совершает переворот в традиционной системе ценностей. Богатство, слава, власть, здоровье, красота не являются благами как таковыми по собственной природе, но лишь управляемые рассуждением, наукой и познанием, они становятся наибольшими благами. Познание, по Сократу, есть необходимое условие благого дела, доброго поступка («Добродетель — есть знание»). Сократом было предложено и новое понимание счастья: человек — зодчий как собственного счастья, так и несчастья. Сам же Сократ не только теоретически обосновал революцию ненасилия, но и фактом собственной смерти превратил ее в

завоевание под знаком вечности. Указание на душу как сущность человека, на познание как истинную добродетель, на самообладание как внутреннюю свободу — все эти положения его этики провозгласили автономию индивида как такового.

Отталкиваясь от философии Сократа, можно было пойти двумя путями: с одной стороны, принцип незнания («Я знаю лишь то, что я ничего не знаю») как будто ведет к отрицанию науки, с другой — мы видим путь, ведущий к подлинно высшему знанию; с одной стороны, его послание к афинянам («Апология Сократа» Платона) может быть истолковано как простая моральная проповедь, с другой — как введение в платоновскую метафизику; с одной стороны, его диалектика внешне напоминает софистику и эристику, с другой — это основание логики как науки; с одной стороны, его учение очерчено как бы стеной афинского полиса, с другой — открывается космополитическое пространство целого мира. Платон и так называемые «сократики» и пошли этими разными путями.

IV в. до н.э. является для Греции эпохой «высокой классики». В это время были созданы две философские системы, наиболее ярко выразившие античную философскую мысль, — философские системы Платона и Аристотеля. Мысль Платона — самого гениального ученика Сократа и создателя Академии — многогранна и многозначна. В его творчестве философия вновь возвращается к мифу, который не подчиняется логосу, но дает ему стимул. В разное время в его философии выделяли как наиболее значительное метафизику и гносеологию, религиозную проблематику и мистицизм, в настоящее время сущность платонизма видят в этико-политической проблематике, его устной диалектике. Истинное значение Платона можно понять лишь в совокупности этих точек зрения.

Грандиозность платоновской метафизики заключается в том, что им было совершено открытие новой реальности — сверхчувственного, надфизического пространства, о котором и речи не было в философии физиса. Именно это открытие Платона стало важнейшим этапом и ввело в западную мысль основание для размежевания на материальное и нематериальное, чувственное и сверхчувственное. В свете этих категорий природа и космос представляют не вещи как таковые, а лишь их явления. Истинным же, подлинным бытием обладают идеи — сущность вещей, их парадигма, представляющие локальность наднебесную, мифическую,

умопостигаемую. Мир идей Платона — это иерархически организованная система, на вершине которой находится абсолютная идея Блага. Физический мир, или мир чувственно воспринимаемого космоса, возникает по схеме: модель (идеальный мир), копия (физический мир) и Творец (демиург) — автор копии согласно модели.

Проблема познания Платоном представлена как извлечение из души истины, уже имеющейся в ней в наличии, а методом этого извлечения является сократическая *майевтика*, и в целом термин «диалектика» приобретает у него новое значение. Искусство же Платоном рассматривается как удаление от истины, риторика является мистификацией ее, а эротика — алогичный путь к абсолюту. Концепция человека Платона является дуалистичной (душа и тело), поэтому познание он рассматривает как очищение, а диалектику — как обращение. Наиважнейшей для Платона становится проблема бессмертия души, поэтому понятие *метемпсихоза* изложено им в виде разных мифов.

Шедевром платоновского мировоззрения является платоновский диалог «Государство», в котором подведен итог всех его размышлений. Платон утверждает, что только если политик становится философом (и наоборот), можно построить подлинное государство, основанное на высших ценностях Правды и Блага, а Справедливость является осью, вокруг которой вращаются все прочие. Пережив трагедию при неоднократных попытках построить идеальное государство на практике, Платон в «Политике» и «Законах» пытается найти форму реального государства, состоящего из людей, реально существующих, для которых «мера всех вещей — Бог».

Духовная история Аристотеля — самого гениального ученика платоновской Академии — может быть представлена как история разочарования в платонизме и метафизике и поворота к натурализму и эмпиризму, т. е. он вместо повторения пути своего учителя продвигает его учение вперед и преодолевает его теорию. Научный дух и гений Аристотеля привели его к органическому синтезу и систематизации, к дифференциации методов. Он проложил пути развития философского знания: метафизики, физики, психологии, этики, политики, эстетики, логики.

В классификации наук, где предпочтение отдается наукам теоретическим, важнейшее место отдается метафизике, или «первой



философии», по Аристотелю, как наиболее возвышенной из всех наук. Это чистая жажда знания, страсть к истине, удерживающая от лжи. Целью ее является исследование четырех причин бытия, наиболее важными из которых он считает форму (сущность, первую субстанцию) и материю, образующие все вещи. И завершает метафизику сверхчувственная субстанция — это вечное и неподвижное Первоначало, Перводвигатель. К исследованию чувственной субстанции, внутренней характеристикой которой является движение, Аристотель обращается в своей физике, психология же изложена им в нескольких трактатах, среди которых особой глубиной и оригинальностью отличается трактат «О душе». Страгирит считает душу трехчастной: вегетативной, чувственной и рациональной, но если первые две части могут быть присущи различным одушевленным существам, то обладателем всех трех является лишь человек.

К практическим наукам Аристотель относит этику и политику, последней целью которых является счастье. Этические добродетели рассматриваются им как «правильное средоточие», или «середина между крайностями». Аристотелем также выработан идеал совершенного государства — жизнь в мире и созерцательная активность.

В истории культуры Аристотель известен как создатель традиционной логики, которую часто по его имени называют аристотелевской. И в самом деле, им были разработаны основные ее проблемы, и лишь в Новое время начинается становление и развитие ее второго этапа — современной математической или символической логики.

Если исследование истины, культивирование знания составляют основную задачу философии и частных наук, то задачу творческих наук Аристотель видит в следующем. Риторика призвана выяснять средства и методы эффективного убеждения, а поэтика очищает от страстей в моральном смысле, является средством обновления эмоциональной сферы, оздоравливающим рациональную.

Аристотель так же, как и Платон, создал свою школу — Ликей, или перипатетическую школу, в которой наиболее талантливым учеником был Теофраст. Эта школа существовала всю эллинистическую эпоху вплоть до христианской. Во второй половине I в. до н. э. один из перипатетиков Андроник Родосский подготовил

первое систематическое издание трудов великого Стагирита. Однако никто из перипатетиков не достиг уровня своего учителя.

*Эллинистически-римской* философией называют философию самой длительной в истории античности эпохи, охватывающей более восьми столетий. Начало ее связывают с великим походом Александра Македонского (356—323 гг. до н. э.), который привел к необратимым изменениям не только в политической жизни, но и отразился на греческом духовном мире. Термин «эллинизм» происходит от греч. *hellenizo* и означает одновременно и «говорить по-гречески», и «делать греческим». Эллинизация, по А.С. Богомолу, т. е. восприятие эллинской культуры в огромном по тогдашним масштабам регионе народами, обладавшими уже высокоразвитой культурой, порождает уникальную культуру, в которой были нерасчлененно связаны, синтезированы греческая и иные, весьма разнородные, культуры.

Утрата политической самостоятельности привела к закату греческого полиса. Новое существование в условиях эллинистических монархий уже не требовало прежних «добродетелей», эллинистический человек — это не «гражданин», а «подданный», затерянный на огромных пространствах империи, в которой связь между государством и человеком очень слаба. На смену осознания своей исключительности по сравнению с «варварами» приходит космополитический идеал, оборотной стороной которого является индивидуализм. Нарушение тесного единства гражданина и государства привело в эту эпоху к отделению этики от политики.

Трансформация эллинской культуры в эллинистическую, конечно, привела к потере глубины и чистоты, но синтез с восточными культурами вызвал ее интенсивное развитие. Возникли новые культурные центры: Пергам, Родос, Александрия, слава которых затмила Афины, которые в начале эпохи еще оставались философским центром, но к концу ее уступили и это место. Особенно впечатляет расцвет частных наук в это время, и в особенности в Александрии: рождение филологии, связанное с работой Библиотеки, развитие математики (Евклид), механики (Архимед), попытка произвести гелиоцентрический переворот в астрономии (Аристарх), апогей эллинской медицины, успехи анатомии, систематизация географии (Эратосфен), развитие описательного естествознания, истории, изобразительного искусства, техники. Все это

свидетельствует о рождении нового феномена, удивительного как по размаху, так и по качеству, особенностью которого является специализация.

Мироощущение эллинистического человека определило и характер философствования, который обычно характеризуют как гибель античной философии, ее деградацию, и это имеет свои основания. Философия постепенно утрачивает творческий характер, усиливается ее самосознание, смещается акцент и в самом предмете философии. Центром внимания становится этика, а в самой нравственности на первый план выходит вопрос: как быть свободным в условиях рушащегося мира. Недаром стоики, стремясь сделать понятным свое деление философии на части (логику, физику и этику), уподобляли ее саду, в котором оградой является логика, деревьями — физика, а плодами — целью, к которой она стремится, — этика.

Несмотря на общий упадочнический характер эллинистической философии, величие ее не подлежит сомнению, в нем отражено величие самой эпохи со всеми противоречиями, в которой соседствуют блеск и нищета.

В эпоху эллинизма наибольшей в своей истории известности достигает одна из сократических школ — *кинизм*, символом которого стал Диоген Синопский с его знаменитым «Ищу человека» (среди толпы и бела дня с фонарем в руке) и жизнью в бочке вне цивилизации и комфорта.

Кинизм имел в свое время громадный успех именно в силу своего неприятия и разоблачения погони за удовольствиями, жажды богатства, славы, власти и других человеческих иллюзий, ведущих его к несчастью. К счастью же ведет нечто другое — *апатия* и *автаркия*, являющиеся условиями зрелости и мудрости. Это положение поддерживали и другие философские течения эллинизма.

Век существования киников оказался менее долог, чем у других философских течений. На место отвергаемых ими традиционных ценностей ничего предложено не было. Сведение человека, в конечном счете, к животному началу и требование от этого примитивного человека высокого духа привели к неравновесию в основе, кроме того, принижение ими науки и культуры свидетельствует об их духовной нищете. Древние называли кинизм «наиболее краткой дорогой к добродетели», но, как видно, кратких

дорог ни в философии, ни в жизни не бывает. Другие сократические школы (*киренаики, мегарики*) к III в. до н.э. постепенно угасли совсем.

Яркой страницей в эллинистической философии является деятельность Эпикура и его первой по времени школы «Сад», основанной им в конце IV в. до н.э. Философия Эпикура и его последователей наиболее рельефно выражает существенные изменения, происшедшие в греческой философии. В его учении есть и *каноника* (учение о критериях истины и правилах познания), и *физика* (учение о строении реальности), но они реализуются только в функции *этики* (учении о цели человека) счастье и способах его достижения. Даже онтология Эпикура, основанная на атомизме, но существенно дополненная им новыми характеристиками атомов (вес и величина), теорией минимумов и теорией отклонения, имеет своей целью дать обоснование этике. Не зная природы Вселенной, по Эпикуру, нельзя уничтожить в душе человека страх относительно самых важных вещей — жизни и смерти, судьбы человеческой, загробной жизни. А без этого нельзя достичь счастья. Счастье же, по Эпикуру, — это ничем не омраченное удовольствие, которое он видит в «отсутствии телесных страданий» (*aponia*), или невозмутимости души (*ataraxia*). Поэтому идеалом для Эпикура является практическая мудрость, т. е. разум, управляющий нравственной жизнью. Взгляды Эпикура на политическую жизнь, ценность и смысл законов, права, справедливости полностью противоположны теориям классической эпохи. Платоновский идеальный мир оказался перевернутым. Вместо человека-гражданина на историческую арену выходит человек-индивид, считающий наибольшим благом из всех человеческих связей только дружбу. Эпикур указывал своим современникам новый путь к счастью, который был вызовом судьбе и фатальности: счастье рождается изнутри и только в нас, и это — в нашем распоряжении, все прочее — суета сует.

Идеи Эпикура нашли своих приверженцев в Риме в республиканское и имперское время. Это было и серьезное его усвоение, и искаженное толкование в духе гедонизма. Истинным же последователем эпикуреизма был Тит Лукреций Кар, которому история обязана не просто своим знакомством с атомизмом вообще и эпикуреизмом в большей степени, но и тем, что сделано это было в превосходной поэтически-образной форме, понятной не только

разуму, но и сердцу.

В конце IV в. до н.э., уже после основания «Сада», в Афинах родилась другая школа — *стоиков*, которой суждено было стать знаменитейшей. Просуществовала она до III в. н.э. и дала миру таких мыслителей, как Зенон, Сенека, Марк Аврелий и др.

Если Эпикур в онтологии придерживался атомизма, то стоики обратились к гераклитовскому огню — *логосу*. Но главное различие их — в этике. Всеобщая популярность стоиков заключалась в том, что их учение было приемлемо для многих — от нищего и раба до императора. Эпикур в качестве надежного средства для избавления от чувства неопределенности и ненадежности текучего и изменчивого, постоянно угрожающего человеку бытия, предлагал атараксию, безмятежность и невозмутимость, душевный покой мудреца, достигшего высшей свободы. Но им могли воспользоваться лишь немногие избранные, удалившиеся в эпикурейский «Сад». Стоицизм же выдвигает идеал более широкий, пригодный и для такого мудреца, и для человека, принимающего участие в общественной и политической жизни. Это — человек, который безропотно, но мужественно и с достоинством (стоически) повинуетя неизбежности, судьбе или воле богов, понимая, что противостоять ей бессмысленно и тщетно, поскольку «хотящего судьба ведет, нехотящего — тащит» (Сенека). Отсюда становится понятным, что идеал «мужественной красоты» и неподвластного обстоятельствам человеческого достоинства саму безнадежность превращает в торжество над обстоятельствами, а покорность им — во внутреннюю свободу, что и обусловило доминирование стоицизма в течение полутысячелетия на философской арене.

Менее распространенным по сравнению со стоицизмом является еще одно направление — *скептицизм*, основанный в качестве самостоятельного философского течения Пирроном и Тимоном, подхвачен Академией (Аркесилай, Карнеад), позже возрожден Энесидемом и Агриппой, которые разработали систему скептической аргументации — «тропы», и в завершение его истории Секст Эмпирик и др. соединяют его с эмпиризмом.

Скептицизм представляет собой средоточие полемики эпохи эллинизма — он спорил, направляя свои аргументы против всех и всяческих догм, раскрывая жизнь и борьбу античного философа, его стремление к достоверности знания — и в то же время глубокое

разочарование в его возможности вообще.

Идеал скептицизма — воздержание от суждений о теории и следование обычаю и здравому смыслу или же вероятности и благоразумию на практике, конечно, менее привлекателен, нежели стоический, а само это направление вело, в конечном счете, к нигилизму.

Истощение жизненного потенциала отдельных школ, однобокая поляризация их проблематики, разрушение теоретических барьеров, произведенное скептицизмом, привели к возникновению *эклектизма* (от греч. *eklegein*, означающего «разобрать и вновь соединить»). Эклектизм представлял собой философию, которая стремится из различных систем классической и эллинистической философии выбрать «наилучшие» и согласуемые решения, отбрасывая все ложное. Тенденция эта начала набирать силу со II в. до н.э., официально эклектизм был введен в Академию Филоном (87 г. до н.э.) и поддержан в ней Антиохом. Эклектизм, развивавшийся на основе академической философии, достигает границ энциклопедизма, охватывающего познание как природы, так и общества.

Наиболее типичным представителем этого течения в Риме был выдающийся оратор и политик Цицерон, творчество которого подтверждает, что нельзя рассматривать эклектизм как нечто беспринципное, путаное и противоречивое. В нем, прежде всего, выражена потребность в целостном, синтетическом мировоззрении, другое дело, что объективно этого синтеза достичь невозможно. Неоценимым является значение Цицерона как феномена культуры, соединившего греческую культуру с римской, а затем и с западной в целом. В этой оживляющей и распространяющей силе и заключается латинский гений — в триумфе греческой мысли по всему миру.

Бурная жизнь первых веков Римской империи характеризуется причудливым переплетением различных мировоззренческих течений. Решающий шаг к привнесению идей монотеизма в эллинистическую философию сделал Филон из Александрии, в мировоззрении которого происходит сращивание греческой философии с иудейской мифологией.

Последним цветением языческой мудрости в эпоху эллинизма является неоплатонизм, который развивается в III—V вв. н.э. и представлен Александрийско-Римской (Аммоний Саккас, Плотин, Порфирий), Сирийской (Ямвлих) и Афинской (Прокл) школами.

Неоплатонизм, будучи ведущей и наиболее типичной философией эпохи, чутко уловил и выразил в абстрактных философских формулах социальный опыт человека и общества своего времени. Поиск невыразимого Единства и его связей с множеством, его абсолютизация и поиск бесконечных промежуточных ступеней между Единым и материальным космосом, богом и человеком привели к философской реконструкции мифологического мышления с отвращением ко всему телесному, упором на аскетизм и учением об экстазе, которые оказали значительное влияние не только на раннюю христианскую философию, но и средневековое теологическое мышление. Первая попытка Филона Александрийского синтезировать Ветхий завет с греческой философией не имела продолжения. Победа христиан была отмечена преодолением способа мышления древних греков. Она подготовила средневековую цивилизацию, первоначально антично-христианскую, а позднее — европейское христианство.

#### **1.4 Средневековая философия**

Средневековая западноевропейская философия — один из своеобразных этапов в развитии философии. Это своеобразие характеризуется тем, что развитие философской мысли непосредственно протекает в религиозно-теологических рамках, в рамках апологетики христианского вероучения. На становление и развитие средневековой западноевропейской философии оказали интеллектуальное влияние апологеты, как Муций Феликс, Тертуллиан, Оригена, неоплатоники, Аврелий Августин. Римская церковь признала Августина Блаженного (354—430) признанным «отцом» за его огромные заслуги в деле обоснования христианского вероучения с позиций гармонии веры и разума, которого многие западные исследователи называют «великим зодчим западной средневековой культуры». Аврелий Августин обосновал в своем труде «О граде Божьем» знаменитую формулу «credo ut intelligam, intelligo ut credam» — «верю, чтобы понимать, понимаю, чтобы верить» — «принцип о взаимодополнительности разума и веры», который станет главным мировоззренческим кредо всей средневековой философской мысли Западной Европы на протяжении с V—XV вв. в

европейской истории.

Если Аврелий Августин — «отец» римской церкви, то Боэций (480—524), по меткой характеристике М. Грабмана, является «последним из римлян и первым из схоластов», по праву считается основателем средневековья (Э. Рэнд). Боэций является одним из мощных интеллектуальных трансляторов духа философского наследия античности средневековой культуре, он осуществил преемственную связь интеллектуально-философской античной традиции средневековой духовности. Боэций не только осуществил духовную трансляцию понятийного аппарата аристотелевского учения, но и ввел в средневековую философскую культуру мышления основной каркас теологической проблематики: проблемы универсалий, тринитарии (соотношение ипостасей Бога, Сына и Святого Духа), проблему субстанции и акциденции. Согласно Боэцию, субстанции — это основа всего сущего, которая определяет все атрибуты и акциденции. Если субстанция, по мысли Боэция, это всеобщая основа вещи, то универсалии — это смысл общего имени, и хотя они являются результатом мысленной абстракции, они отражают реально существующее, то есть то общее, что есть в самом мире.

Начало схоластической философии было заложено И.С. Эриугеной (-810—877). Эриуген в своей работе «О разделении природы» обосновывает идею о мировой гармонии, где Бог, являя собой начало, основу, собою завершает процесс бытия: «Бог, сам по себе непознаваемый, частично раскрывает себя в своих созданиях, и создание — чудо невыразимое — обращение в Бога» (Эриугена).

Большой вклад в развитие средневековой философии внесли Ансельм Д'Аоста (1033—1109), обосновавший априорное, или онтологическое доказательство существования Бога; П. Абеляр (1079—1142), разработавший идею об универсалиях как значении слова, соответствующее сущности вещи.

Ф. Аквинский, систематизируя все идеи об универсалиях, разработанные его предшественниками, сделал радикальный шаг в средневековом схоластическом мышлении. Суть этого переосмысления состоит в исследовании природы, человека в их отношении к Богу. «Размышляю о теле, чтобы размышлять о душе, а о ней размышляю, чтобы размышлять над отдельной субстанцией, над ней же размышляю, чтобы думать о Боге», — так выражает свое кредо Ф. Аквинский, тем самым знаменуя новый этап в развитии



схоластической философии, который характеризуется переосмыслением аристотелизма в христианском плане. Ф. Аквинский разрабатывает идеи креационизма. Учение Ф. Аквинского — это компромисс христианского вероучения и философии перипатетизма, христианской теологии и нарождающегося естествознания.

Однако этот компромисс в XIV в. подвергается критике Дунсом Скотом (1270—1308), активное участие в споре между томизмом и номинализмом принимают Р. Гроссетест (1168—1253), Р. Бэкон (1214—1292), У. Оккам (1285—1349). В отличие от Фомы, У. Оккам является концептуальным номиналистом. В мире существуют вещи, которые независимы от сознания. Понятия же — это ментальные феномены. Исходя из этих положений и теоретически их развивая, У. Оккам приходит к мысли о том, что для теологических спекуляций нет оснований, т.к. они опираются на размышления об универсалиях. Оккам является оппонентом тезиса об абсолютности слова Папы в решении религиозных вопросов. По мнению Оккама, необходима свободная критика всего того, что встречается на пути постижения Истины. Критикуя универсалии, Оккам завершает размежевание философии и теологии. Философия, по мысли номиналиста, не является служанкой теологии. У философии своя задача: при помощи опыта она изучает природный мир, а теология в отличие от философии обращена к Богу и опирается при этом на веру.

Современные историко-философские и культурологические исследования мусульманского Востока показывают, что мыслители не только удерживали философские традиции, но они стали восприимчивыми не только греческой науки и философии, но и переднеазиатской, центрально-азиатской и восточной культуры и философии. Если на Западе в период Средневековья происходят идеологизация и философская интоксикация и обоснование христианской религии, то в мусульманском регионе, в особенности в VII—X вв., происходит расцвет философии, науки. Именно в этот период начинается интенсивное развитие наук, таких, как тригонометрия, алгебра, оптика, психология, астрономия, химия, география, зоология, ботаника, медицина. Большой вклад в развитие специальных знаний внесли такие ученые, как аль-Хорезми, аль-Бируни, Ибн Сина, Омар Хайям и др. Так, Бируни, один из первых корифеев, выдвинул идею движения Земли, гипотезу о вращательном

движении Земли вокруг своей оси; обосновал идею существования множества миров, сформулировал ряд интересных математических идей. Омар Хайям систематизировал решение уравнений до третьей степени в алгебре и впервые связал это решение с геометрией.

Философы и ученые мусульманского мира оказали мировоззренческое и теоретическое влияния на формирование западной философии и науки. Через мусульманский Восток Запад впервые познакомился с наследием античной культуры, одновременно с прогрессивными достижениями восточной культуры и в особенности с наработками и теоретическими достижениями, философско-научными новациями, прогрессивной рационалистической философией и наукой мыслителей мусульманского мира, писавших свои замечательные произведения на арабском языке, хотя далеко не все из них по этническому происхождению были арабами.

Так, Запад через духовный диалог с Востоком впервые для себя открывают греческий мир, богатый по творческим, инновационным идеям и концепциям восточной культурой, а также имена, тюрков по происхождению, философов и ученых аль-Фараби, Баласагуни, Кашгари и др., узнал таких философов и мыслителей, как аль-Хорезми, аль-Бируни, Ибн Сина, аль-Кинди, Габари, аль-Газена, аль-Газали.

Первыми родоначальниками исламской философии являются аль-Кинди и аль-Фараби. Аль-Кинди в эпоху Средневековья очень часто называли «философом арабов». И эта оценка не случайна, т. к. аль-Кинди, среди многих других философов мусульманского мира, по происхождению араб. Абу-Юсуф Якуб ибн Исхак аль-Кинди (800—879) — уроженец Басры, был хорошо образован, известен не только как философ, но и как врач, математик, астроном, написал трактаты по геометрии, оптике, метеорологии, психологии, музыке. Из произведений аль-Кинди до нас дошли (сохранились) лишь немногие работы, посвященные логико-гносеологическим проблемам, а также такие, как «Трактат о количестве книг Аристотеля и о том, что необходимо для усвоения философии, о первой философии, книга о пяти сущностях, объяснение ближней действующей причины возникновения и уничтожения». Большая часть работ аль-Кинди, о которых мы знаем по отдельным ссылкам на них его современников и последователей, по отдельным заголовкам и фрагментам, были уничтожены в период религиозной реакции в X—

XI вв. Большой интерес аль-Кинди проявлял к таким проблемам, как проблема Бога, проблема разума и определения сущности философии, классификация наук. В сочинениях аль-Кинди встречаются различные трактовки Бога: 1) Бог как основа, абсолютное начало всего сущего; 2) Бог как целевая причина; 3) Бог как абсолютная бесконечность в пространстве и вечность во времени. По мнению философа, Бог сотворил материю, форму, движение, пространство и время. Возникающее в результате движения изменяется и в конечном итоге исчезает, оно не вечно, а конечно. Человек, наделенный разумом, способен не только познать себя, но и то, что его окружает. С помощью разума человек может постичь причинную связь вещей и явлений, их сущность. Определяя роль разума в познании мира человеком, аль-Кинди выдвигает идею о четырех видах разума: активного, пассивного, приобретенного, демонстративного, и трех ступенях познания.

Если аль-Кинди более тяготеет к неоплатонизму, то аль-Фараби считается последователем Аристотеля в X столетии. Абу Наср Мухаммад ибн Мухаммед ибн Тархан ибн Узлаг аль-Фараби ат Турки родился в 870 г. в г. Фараб на Сыр-Дарье в тюркской семье. Фараби был образованным человеком, проявлял глубокий интерес к изучению медицины, музыки, математики, этики, политики, психологии. Фараби является одним из первых комментаторов Аристотеля. Им написаны комментарии к сочинениям Аристотеля «Категории», «Герменевтика», «Аналитика, Софистика, Поэтика». Но прославился аль-Фараби как оригинальный философ. Им написано более 100 работ по истории естественных науки и философии. Фараби выступал за научное познание мира, за научное предвидение, выступал против принуждения и насилия в обществе. Он верил, что зло будет уничтожено и на земле восторжествует доброе начало, теоретически обосновал идеал общества без войн, насилия и порабощения, идеал миролюбивых и дружеских отношений между народами Земли. В работах «Взгляды жителей добродетельного города», «Гражданская политика» Фараби рассматривает проблемы политики и морали, осмысливает политическое и моральное состояние феодального общества, поднимает вопрос об отношении государства к обществу, осмысливает социальные противоречия Аббасидского халифата и дает им теоретическое объяснение. Многие философские идеи аль-Фараби оказали теоретическое влияние на

формирование и развитие идей и концепций западноевропейской философии, в особенности на философские взгляды Б. Спинозы. Идеи аль-Фараби оказали влияние на философские взгляды многих мыслителей мусульманского мира, таких, как Ибн Сина, Ж. Баласагуни и др.

Большой вклад в развитие философии и науки внес Абу Али ибн Сина (980—1037), уроженец туркестанской Бухары, энциклопедически образованный человек. Ибн Сина творчески развивает ряд идей аль-Фараби: идею эманации, идею о разуме и др. На Востоке Ибн Сину называли аш-Шейх, т. е. духовный наставник или ар-Раис, т. е. глава, более всего он известен под именем — аш-Шейх-ар-Раис; на Западе же его знали как Авиценну — автора известного «Канона медицинской науки». На философские взгляды Ибн Сина большое влияние оказал аль-Фараби. Ибн Сина был неординарным ученым, мужественным борцом против мракобесия. За его неутомимый труд в различных сферах знания и за огромное литературное, научное, философское наследие Ибн Сину по праву называют энциклопедистом. По данным некоторых ученых, Ибн Сина написал более 450 трудов, из них до нас дошли 240. Еще при его жизни были безвозвратно утеряны 20-томная философская энциклопедия «Справедливость» и «Восточная философия», в которых он подробно изложил свои философские идеи. Самым известным на Востоке и Западе считается капитальный труд «Канон медицины», в котором содержатся довольно хорошо разработанные для того времени теории по анатомии, физиологии, терапии, хирургии, фармакологии, профилактике. В своей философской системе Ибн Сина приходит через перипатетизм, отбросив платоновские напластования. В его системе наиболее интересной является разработанная им классификация наук. Абу Али делит философское знание на две области: теоретическую и практическую. Если теоретическая философия, по мнению философа, стремится к постижению истины, то практическая — к достижению блага. В теоретическую философию Ибн Сина включает физику, математику, метафизику, в практическую: политику, экономику, этику. Все эти науки предваряет логика, которая является инструментальной наукой. Логика — это инструмент познания мира, всем наукам она дает метод. Высшим венцом науки он считает метафизику (под которой он понимал то философию, то теологию). По мнению Жильсона,

авиценновское решение проблемы о статусе теологии раскрывает двери перед Откровением, но тот же Жильсон замечает, что у Авиценны нет достаточно четкого ответа на вопрос о ценности каждой.

Газали считал, что Ибн Сина, как «философствующий мусульманин», в своих рассуждениях порой доходит до таких положений, которые граничат с безверием. Действительно, Ибн Сина в своих рассуждениях приходил к идеям, которые граничили с мыслью о том, что философия дает знание об истине, основанное на доказательстве, на данных разума, в то время как теологическое знание основано на вере. За свои смелые и оригинальные идеи Ибн Сина постоянно подвергался гонениям. Его философские позиции представляют собой дальнейшее развитие линии восточного перипатетизма, начало которому было положено философскими исканиями аль-Фараби. В то же время Ибн Сина сформулировал идею о различии в статусе философии и теологии, которая была в последствии развита Ибн Рушдом в его «теории о двойственной истине».

Другой жемчужиной центрально-азиатского мира является Ж. Баласагуни (1021—...), тюрк по происхождению, автор знаменитого произведения «Кутадгу билиг» («Благодатное знание»). Это произведение состоит из 6520 бейтов. Основная тема данного произведения морально-этическая. Разделяя во многом идеи аль-Фараби о добродетельном государстве, Баласагуни считал, что от нравственной чистоты и возвышенности правителя, от добродетельных взаимоотношений между правителем и подчиненными зависит форма государства. В своей работе философ пытался разработать идеальный портрет правителя, так необходимый для Караханидского государства (современником которого он был) в период политической смуты. Баласагуни назидательно наставлял правителя: «И знай: на тебе перед людом три долга. исполни их — силой не держаться долго. Во-первых, блюди чистоту серебра... Второе — дай людям закон справедливый... И третье — пути под охраной держи». Работа Баласагуни «Кутадгу 'билиг» была написана на тюркском языке и представляет собой энциклопедию тех времен. Эта работа не только посвящена проблемам этики и политики, но и богата материалами по философии, эстетике, ранним верованиям тюрков.

Другим философом периода расцвета Караханидского каганата является Махмут Кашгари. В работе «Дивану лугат ат-тюрк» (Словарь тюркских наречий), написанной в 1072—1083 г., он дает не только описание тюркских родов и племен, их языка и обычаев, но и истории, политической жизни тюрков. Он обращает внимание не только на важность знания, воспитания, нравственности в общественной жизни людей, но и на роль языка как мощного рычага в установлении и регуляции отношений между родами. Кашгари обращает внимание на такие нравственные качества, как мужественность, преданность, патриотизм, которые важны, по мысли тюркского философа, в жизни общества и укрепления государства. Важную роль Кашгари отводит родному языку как средству общения и сближения тюркских народов.

Рационалистическая линия в развитии философии была представлена не только аль-Фараби, Ибн Синой, Баласагуни, но и такими известными учеными и философами мусульманского Востока, как Закария аль-Рази, аль-Маари, Омар Хайям, Ибн Абдаллах, ар-Раванди. О двух последних лицах до нас дошли лишь отдельные воспоминания их современников, но трагический конец их жизни позволяет предположить о смелости, большой силе воли и духа Ибн Абдаллаха и ар-Раван ди, с которой они отстаивали свои идеи. Так, Ибн Абдаллах был четвертован в 760 г. по приказу халифа аль-Мансура, а ар-Раванди за вольнодумие был обезглавлен. Ибн-аль Мукаффа Абдаллах (724—760) и Ибн ар-Раванди Абу-ль-Хусейн Ахмед ибн Яхья (827—864) были знатоками древнегреческого языка, образованы, знали помимо древнегреческой древнеиндийскую, древнеиранскую и еврейскую философии и переводили на арабский язык сочинения философов античной и восточной культуры. Так, аль-Мукаффа Абдаллах перевел на арабский язык сочинения Аристотеля «Категории» и «Аналитику». Ибн аль-Мукаффа Абдаллах и Ибн ар-Раванди первоначально разделяли идеи и взгляды мутазилитов, но вскоре ар-Раванди проявляет интерес к шиизму, а разочаровавшись в нем, отходит от веры; Ибн Абдаллах, тяготея к зороастризму, все более разочаровывается в исламе. Вскоре оба философа высказывают скептическое мнение об исламе, сомнения в боговдохновенности и несотворенности Корана, обращая внимание на противоречивость его положений, на его несовершенство в литературном отношении.

Перу Ибн Абдаллаха принадлежат следующие произведения

«Аль-Адаб аль-Кабир» (Наставление для великих дел), «Аль-адаб ассагир» (Наставление для малых дел). В отличие от Ибн Абдаллаха, ар-Раванди отличался более радикальными идеями и взглядами, которые отражены в его работах: «Китаб-ат-тадж» (Корона), «Аз-Зумурдат» (Изумруд), «Ад-Дами» (Выливающиеся слезы), «Албасирет» (Проницательность).

В большом объеме до нас дошли и сохранились работы Абу Бакр Мухаммед ибн Закария аль-Рази (латинизированное имя Разес) (865—925/934) — уроженца г. Рея близ Тегерана. Многие его современники называли аль-Рази ученым-энциклопедистом. В общей сложности им написано 184 работы, из которых до нас дошли 61. В творческом наследии аль-Рази известны сочинения по проблемам философии, этике, теологии, логике, астрономии, физике, алхимии, медицине. Интересны его идеи по вопросам онтологии и гносеологии. Так, в онтологии он обосновывает идею о пяти вечных началах: творце, общем духе, праматерии, абсолютном пространстве и абсолютном времени, которые являются необходимыми предпосылками существования мира. По мнению аль-Рази, душа и тело неразрывно связаны друг с другом. И человек, наделенный разумом, способен познать природные явления. Человек, как живое существо, стремится к получению радости знаний. Среди людей, способных достигнуть истины, являются философы. Философ, как полагал аль-Рази, должен походить на творца, он должен быть справедливым к людям и снисходителен к их ошибкам, т. к. каждый идет по дороге к истине и по мере своих сил лишь приближается к ней. Аль-Рази в процессе рассуждений минимизирует функции Аллаха, сводя его роль только к исходному началу, а материальный мир им рассматривается как относительно самостоятельное и независимое в своем движении от первосущего. А в ряде положений своей онтологии аль-Рази ставит материю с ее атрибутами (пространство и время) в один ряд с творцом в качестве равноценного. Аль-Рази был сторонником науки и подвергал критике религию. Религии, как полагал мыслитель, существуют за счет традиций и привычек, основаны на обмане, приводят к нетерпимости, к бессмысленным войнам. Эту полемику с религией продолжил другой философ аль-Маари.

Абу-ль аль-Маари (973—1057) — уроженец Сирии, философ и поэт. Как и аль-Рази, аль-Маари считает, что религия держится на обмане. Каждый народ имеет свою религию и считает свой путь

праведным. Но все они заблуждаются, и их заблуждения подкрепляются многовековыми традициями и обычаями. Религия, как правило, расцветает за счет невежества и фанатизма. Наука в отличие от нее основывается на знании и широко распространена среди ученых и просвещенных людей.

Многие философы мусульманского мира обращали внимание на нравственные качества субъективности человека. Начиная с аль-Фараби, формируется традиция в мусульманском мире о значимости нравственных качеств человека в решении важнейших вопросов человеческого общежития. Эти идеи философов мусульманского средневековья послужили идейным источником формирования идеи о совершенном человеке. Для них такой человек ассоциировался с гуманистом, был показателем образованности и воспитанности, потому что его поступки, его действия и позиции могут повлиять на духовно-нравственную жизнь общества. Не случайно тюркские философы аль-Фараби, Ж. Баласагуни, А. Югнеки, А. Ясауи отдавали предпочтение адабу. Большое внимание идее адаба отводилось в философии суфизма. Обращая внимание на наличие в реальной жизни нравственного отчуждения, правового, государственного нигилизма, идейные вдохновители суфизма предлагали путь духовно-нравственного совершенства. Только достигшему совершенства человеку поистине открывается истина. Суть этой истины состоит в любви к Богу и восприятию всего мира и его трансформаций как феноменов Божественной красоты, «прекраснейшей чистоты и возвышенности». По мнению суфиев, мир есть полное тождество с богом. Мир и человек — отражения тождества Бога — Истины, Бога — Возлюбленного. Теория Единства Сущего (вахдат аль-вуджуд) признает, что все сущее есть бог. Все что есть — есть в Единстве Сущего, или есть Бог. Это единство постигается благодаря любви, которая связует творение с творцом, влюбленных с возлюбленным — Богом, приводя в конечном итоге к их полному слиянию в Едином Сущем. «Ана-аль-хакк» — «Я есть бог», — утверждают суфии. Крупнейшими представителями суфизма являются А. Иассауи (подробно о его философских взглядах можно прочитать в книге *Касабек А. и Касабек С. Искание истины. — А., 1998*), А. Йугинеки (XI в.), Шабустари (ум. 1320), аль-Хуруфи (1339—1393/94), Ибн Араби (1165-1240), Магриби (XV в.), Анвар Касими (XIV в.), Рузбехан Богли (XVIII в.) и др. Все эти и другие философы-суфии развивают



мысль не только о Боге как о Всесущем, Единственном, но и о том, что совершенный человек, живя в миру, всегда противостоит безнравственности общества, несправедливому государству. Зло очень активно и разрушительно, рассуждают суфии, и в свою орбиту вовлекают тех людей, в сердцах которых нет места для любви к Богу. Такие люди, действуя под влиянием естественного зова, совершают преступления, злодеяния. Нравственная ущербность, изменность побуждений, низость сознания уводят человека от любви к Богу, делают его черствым к боли и страданиям других, глухим — к своим. Все это влияет на любое поведение, поступок человека. Падение нравов, нечистоплотность мотивов, ущербность сознания оказывают влияние на любые стороны жизни, на политику, право, религию, способствующие несправедливости, бесправию в государстве.

Выход из деградации, апатии, нигилизма один — он, по мнению суфиев, состоит в обращении к Богу, в любви к Всевышнему, в воспитании совершенного человека. Если совершенный человек в понимании мусульманских рационалистов носит морально-этический смысл, то для суфиев он носит онтологический, космологический и гностический характер. Именно в этих аспектах рассматривает совершенного человека основоположник суфизма Мухйи-д-Дин ибн аль-Араби (1165— 1240). В онтологическом аспекте *адаб* — это универсальная реальность (логос). В нем заключена вся множественность феноменального бытия в недифференцированном и потенциальном состоянии. «В человеке — потенциально содержится все сущее в мире» (аль-Араби), из которого порождается все многообразие Космоса. Человек-логос — это монада, из которой разворачивается вся множественность мира. Вторая ипостась — Космос. Сам Космос рассматривается как воплощение совершенного человека. Сам человек — наиболее совершенное из всех существ в мире, и он совершенен как копия Вселенной. Специфика человека состоит в том, что именно в нем Абсолют познает себя. Именно в человеке предстает Единое, именно в нем синтезируются все эпифании Бога. Через эзотерическое знание человек достигает своего Единства с Богом и сливается в любовном экстазе с Единым.

Таким образом, в гнозисе человек достигает своего субстанционального единства с Единым, входит в общий ритм Вселенной, гармонируя с мировыми процессами, становится частицей мирового целого. Именно в этом состоянии человек обретает полную свободу.

Аль-Араби проповедует религиозную терпимость.

## 1.5. Философия Нового времени

Ф. Бэкон сформулировал ряд принципов новой философской методологии:

- 1) объектный подход в изучении природы;
- 2) самоценность научного и философского методов;
- 3) технологическое господство над природой;
- 4) индуктивные методы изучения природного мира.

По мнению Бэкона, наука обеспечит человеку господство над природой и создаст предпосылки для построения счастливого общества. А для этого философия должна расчистить гносеологические схемы и стереотипы на пути познания мира. К ним он относит идолы рода, индивида, площади, театра. Эти идолы навязываются *старой философской традицией*. Ф. Бэкон предлагает программу просвещения людей и борьбы против невежества и предрассудков. Для этого он разрабатывает педагогику, которая поможет людям избежать предрассудков, двигаться к более истинному познанию. Бэкон также разработал политическую утопию в противовес платоновской теории идеального государства. По мнению Бэкона, человеческое общество изменяется, и стержнем этого развития является человеческая способность использовать природу и господствовать над ней. Общество движется вперед, и историей движет не Бог, а сам человек — такова идея Бэкона. А в основе этой убежденности лежит бэконовская теория индукции. Именно теория индукции дает человеку необходимые знания, которые дают ему власть над природой, и с помощью науки человек может создать новое общество — рай не на небе, а на земле!

Именно в Новое время, благодаря интересным научным открытиям и философским идеям, происходит смена парадигмы: отныне природа и мир вещей становятся объектами, а сам человек превращается в субъект. В Новое время происходит изменение в стратегии языка, происходит новый способ «использования» терминологии. И эта новая стратегия языка является результатом новой философской стратегии. Философы Нового времени: от Бэкона до Декарта и Локка до Канта формируют эпистемологию как новую

философскую стратегию. Философия Нового времени в отличие от предыдущей становится философией субъективности. Если Бэкон считает, что индуктивный метод — метод достижения истины и преодоления идолов, Декарт считает сомнение инструментом человека, то Локк отдает предпочтение индивидуальному опыту и рассудочной деятельности. Общим исходным началом новой философской стратегии является человек как субъект.

Формирование новой парадигмы, связанное с трактовкой человека как субъекта, а природы — как объекта эксплуатации человеком в его же интересах, с использованием научных методов дает человеку установить власть над объектом. Человек теперь не является просто «*Zoon politikon*», живущим в гармонии с семьей, государством и логосом. Человек теперь — субъект, который с помощью научного знания устанавливает свое господство над объектами универсума. В этой связи наиболее актуальными проблемами философских дискуссий в Новое время является проблема источника знания, критерия ясности. Если рационалисты (Декарт, Лейбниц, Спиноза) видят ясность в самоочевидности, достигаемой посредством рациональной интуиции, то эмпиристы (Локк, Юм и др.) видят ее в наблюдаемости, «эмпирической проверяемости, в соответствии нормальному языку». Другим важным вопросом, широко обсуждаемым философами Нового времени, является проблема субстанции, ее атрибутов и акциденций. По мнению Спинозы, субстанция является причиной самой себя. Субстанция есть и Бог, и природа. Она предстает перед познающим человеком как протяженность и мышление. Субстанция проявляет себя перед человеком этими двумя способами из бесконечно многих способов, с помощью которых она раскрывается перед человечеством. В отличие от Спинозы, Г. Лейбниц признает монаду в качестве базисного элемента, из синтеза и сочетания которых устроена Вселенная.

Т. Гоббс признает материю в качестве причины всего сущего, посредством движения в пространстве и во времени которой возникает все многообразие природного мира. Эту идею разделяли и такие философы, как Гельвеций, Гольбах, Ламетри. В отличие от них Р. Декарт признает протяженное бытие (материю) и мыслящее бытие помимо Бога. Беркли, разрабатывая свой методологический принцип «существовать значит быть воспринимаемым» (*esse — percipi*),

считает, что единственным существованием может обладать Бог. Бог — есть то, что поддерживает все вещи. Все вещи существуют постольку, рассуждает философ, поскольку они воспринимаются Богом. Бог — как причина всего, обеспечивает упорядоченность и регулярность опыта. Через опыт дана реальность всех вещей. Таким образом, умозаключает Беркли, Бог является творцом, хранителем и дарителем, ибо он является единственным, посредством которого и благодаря которому все в мире существует, взаимосвязано.

Следуя Беркли, Юм подвергает критике идеи о материи как субстанции и идеи о духовной (ментальной) субстанции. Согласно Юму все, что существует, может быть дано в ассоциации и в опыте, через органы чувств. Юм считал излишней идею о субстанции, причинности, «Я» в естественных науках, для последних важны данные опыта. Таким образом, Юм считает, что все знания о мире берутся из опыта, отрицает роль индукции, против априорных допущений и врожденных идей. Юм подчеркивает важность здравого смысла как в познании, так и в морали, и в политике.

Дискуссии вокруг проблемы субстанции — не только продукт философской рефлексии, но и теоретически абстрактное отражение реальной практической деятельности европейского человека, который не только должен уверовать в свое господство над миром, основанное на данных научного знания, но он' должен быть убежден в своем реальном практическом действии, основанном опять-таки на знании о том, что весь окружающий мир бытийствует по своим законам, а не создан сверхъестественным существом. Эта убежденность закрепляется в знании о материальности всего происходящего, его причинности и структурности, бесконечности и вечности. Большой вклад в обоснование материальности мира, географической, природной среды в качестве необходимого условия существования фбщества и человека, а материи как единственной причины, субстанции всего сущего внесли мыслители эпохи Просвещения.

Эпоха Просвещения оказала значительное влияние на культурное развитие Европы. Идеи Просвещения закрепились в сознании и мышлении, действиях чиновников и буржуазии. Идеи Просвещения оказали воздействие на активизацию жизни университетов Западной Европы, культурное возрождение немецкой культуры.

## 1.6 Немецкая философия XVIII — XIX веков

Немецкий философ, родоначальник немецкой классической философии И. Кант (1724—1804) продолжает линию нововременной парадигмы — ориентацию на эпистемологическую проблематику. Его гносеология исходит из приоритета отдельного индивида. Продолжая идею обоснования философии как эпистемологии, И. Кант пытается преодолеть эмпиризм Локка и Юма, рационализм и скептицизм Декарта с помощью своей трансцендентальной философии. Ее обоснование Кант начинает не только философскими дебатами с Юмом, но и с анализа и аргументации незыблемости основания экспериментальной науки. По мнению Канта, пространство и время являются необходимо присущими познанию.

Пытаясь синтезировать рационализм и эмпиризм, Кант предполагает активность субъекта в познании. Эта активная способность заключается в том, что субъект воздействует на объект. И то, как предстает объект перед субъектом, есть не результат воздействия объекта на субъект, а сам объект репрезентируется в результате активной деятельности созерцания и разума. Любое познание, как утверждает Кант, оформлено субъектом, т.к. все познание начинается с опыта, организованного им. Все впечатления имеют форму, которую налагает на объект субъект. Опытные знания об объекте мы получаем в результате понятийной обработки чувственных впечатлений. Так, с помощью категории причинности мы упорядочиваем многообразные явления от объекта, полученные в форме чувственного восприятия на основе общезначимых и необходимых форм. Такими формами являются пространство, время, причинность, ибо они являются условиями, обеспечивающими возможность познания.

Пространство, время, причинность даны до опыта, т. е. априорны. Их постижение возможно, только совершая философскую рефлексию над познавательными условиями естественных наук. Все чувственные впечатления, по мнению Канта, порождаются внешней реальностью. Внешняя реальность, включенная в сферу познавательной деятельности человека, называется *объектом*, а то, на что непосредственно направлена познавательная способность, определяется Кантом в качестве *предмета*. Мы познаем только то, что вовлечено в сферу нашей познавательной деятельности, и то, что уже оформлено. То, что лежит за пределами нашей познавательной способности, и то, что не оформлено, является непознаваемым и

определяется Кантом как «вещь в себе».

Кант различает следующие типы познания: аналитическое, синтетическое апостериорное, синтетическое априорное. Под *синтетическим априорным* Кант понимает такое познание, которое независимо от опыта. Под *синтетическим апостериорным* — познание, зависимое от опыта. Аналитическое априорное соответствует такому типу познания, которое возникает в результате анализа связей между понятиями. Так, примером синтетического априорного может служить математическое рассуждение: «прямая линия является самым коротким расстоянием между двумя точками». По мнению Канта, математика и естествознание являются обоснованными науками, а их суждения носят общезначимый и необходимый характер. А те формы, которые используются в этих науках для упорядочивания изучаемых ими элементов, присущи всем субъектам. Следовательно, математика и естествознание, по мнению Канта, опираются на надежное основание.

Кант опровергает юмовский скептицизм и показывает несостоятельность его утверждений, а также опровергает рационалистический догматизм, который апеллировал к рациональной интуиции. По мнению Канта, рациональный догматизм (метафизика) не имеет твердого основания, т.к. рациональная интуиция является лишь квазипостижением. С этого момента Кант начинает критику познания, он считает, что традиционный рационализм является псевдонаукой, т.к. мы можем совершать рефлексию только над условиями опыта, не выходя за его пределы. Что же касается рационалистов, то они с помощью рациональной интуиции выходят за границы чувственного опыта к тому, что лежит за его пределами, т. е. апеллируют к трансцендентному. Но человек не может что-либо знать о трансцендентном, т.к. он превосходит условия познания.

Обосновывая свою точку зрения, Кант приводит два аргумента: 1. Мы не можем чувственно воспринимать то, что выходит за границы нашего возможного опыта. Таким образом, трансцендентное лежит за пределами нашего познания и не может быть познано. 2. При аргументации своих доводов рационалисты приводят аргументы «за» и «против», которые в равной мере как доказывают, так и опровергают выдвигаемое положение, т. е. являются одинаково весомыми. Такая аргументация — когда «за» и «против» в равной мере могут быть доказаны и опровергнуты — вводит человека в

априорный теоретический тупик, который Кант называет *антиномией*. Антиномии показывают, что мы не можем что-либо знать о трансцендентном. Таким образом, метафизические вопросы будут постоянно возникать в процессе познания, но исчерпывающие ответы на них мы не можем дать, считает Кант.

В таком случае ответы на религиозные вопросы могут быть основаны на вере, т.к. мы не можем ни опровергнуть существование Бога, как и не можем доказать обратное. Но мы можем либо верить, либо нет. Кант сохраняет место веры в сфере религии, в то же время различая знание от веры. Он определяет сферой разума математику и естествознание. Таким образом, Кант в «Критике чистого разума» (1781) выясняет предпосылки современного ему естествознания, показывая независимость науки от религии.

В этой же работе Кант проводит критику старой метафизики, пересматривая вопрос о том, что должна изучать философия. Пересматривая «предмет» философии, Кант обнаружил ограниченность той логики, на которой основывалась старая метафизика. Ограниченность «общей логики» (по терминологии Канта) состояла в том, что, акцентируя внимание на форме суждения и умозаключения, она игнорировала рассмотрение их содержания, преобразовывала уже имеющееся знание и тем самым не способствовала получению нового знания. Эту логику Кант называет *логикой анализа*. Разбирая вопрос о роли суждения в познании и получении знания, подробно рассматривая назначение и функции общей логики, Кант приходит к мысли о необходимости новой логики — *логики синтеза*.

Сутью новой логики является исследование содержательной стороны логических форм. Но такая логика выходит за пределы субъекта, т. е. становится трансцендентной логикой. Предметом такой логики является исследование отношения субъекта к объекту, иначе — отношение познающего субъекта (человека) к окружающему миру. Эту задачу может решить новая философия, которая синтезирует логику с теорией познания, в отличие от старой метафизики, для которой характерно было акцентирование внимания на онтологии и которая исключала связь логики с теорией познания. Таким образом, назначение философии Кант видит в обосновании всеобщих условий, форм познавательной деятельности человека.

Если задачей науки является обоснование истины, задачей

философии является обоснование всеобщих условий, форм познавательной деятельности человека, способствующих постижению истины, то определение назначения морали, эстетики и политики проводится Кантом соответственно в таких работах, как «Критика практического разума» (1788), «Критика способности суждения» (1790). В «Критике практического разума» Кант проводит обоснование автономного статуса морали относительно естествознания. Обосновывая автономию морали, он в отличие от всех своих предшественников и современников исходит из наличия нормы «ты должен». Эта норма является абсолютным обязательством, т.к. не возникает непосредственно из опыта.

Она заложена внутри нас и обращена к нашей моральной воле. По мнению Канта, человек не может опытным путем проверить свои моральные принципы. Человек всегда исходит в своих поступках и действиях из чувства долга. «Ты должен» укоренено в нас так же, как и трансцендентальные формы: пространство, время, причинность и т.д.

Мораль, согласно Канту, абсолютна и безусловна. При этом, обосновывая это положение, Кант ссылается на «субъект», проводя различие между человеком как природным существом и человеком разумным. Будучи природным существом, человек подчиняется законам, которые устанавливаются на основе разума. А являясь разумным, человек подчиняется абсолютным моральным обязательствам в форме законов, которые устанавливаются им, как автономным существом, для себя на основе разума. Тогда этика основывается на человеке как разумном существе, поскольку человек помимо разума обладает еще и волей.

Моральное обязательство имеет характер категорического императива: «Поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом». Согласно этой максиме человек, по мнению Канта, понимает моральное обязательство как общезначимое, мериллом же моральности является справедливость этого утверждения для каждого, кто окажется в подобной ситуации. Следовательно, эта максима является нормой для всех и каждого, т.к. она действует как некий всеобщий идеальный стандарт, которая легитимна и правильна. Категорический императив, по мысли Канта, носит априорный характер и должен быть ориентирован на цель в себе.



Стремление Канта превратить философию в науку находит продолжение в творчестве И. Фихте. Истинный кантианец И. Фихте (1762—1814) пытался изложить учение И. Канта в виде научной системы. Каждая наука, по мнению Фихте, проходит два этапа прежде чем достигнет зрелую форму: эмпирический и теоретический. На теоретическом уровне происходит научное обоснование познавательной способности человека, путем последовательного воссоздания всех форм процесса познания. В качестве основания научной системы является принцип «Я = Я» (акт самосознания). Самосознание, по мнению философа, возможно путем соотнесения к чему-то другому. Субстанцией же познавательной способности человека является деятельность воображения. Само воображение есть связь двух моментов: продуктивного и репродуктивного.

В теоретической деятельности человек, согласно Фихте, свободно манипулирует образами в воображении. Такое свободное конструирование в фантазии является основой всякого теоретического мышления. Благодаря деятельности воображения, как считает Фихте, происходит установление связи с действительностью с одной стороны, а с другой — обеспечивается истинность нашего знания о ней. Обосновывая исходные принципы своего наукоучения, Фихте приходит к очень важному положению, по которому сам процесс познания носит опосредованный характер, и оно является определяющим. В отличие от животных, как устанавливает Фихте, человек живет в мире культуры, в котором он находит свои интеллектуальные средства и гарант всеобщности и необходимости наших знаний. Мир культуры не только опосредует познание и отношение человека с природой, но и способствует формированию и развитию его чувственности, способности выявлять существенные, необходимые и всеобщие характеристики познаваемых предметов.

Гегель (1770—1831) попытался творчески развить оригинальные идеи Канта и Фихте, а также обосновать разум в своих правах, т. е. продолжить творческие завоевания философов Нового времени. Если Кант полагал, что он открыл и обосновал трансцендентальные предпосылки: две формы восприятия — пространство и время, 12 категорий и принцип причинности, которые даны субъектом, априорно, то Гегель исходит из новых оснований. В отличие от Канта Гегель полагал, что трансцендентальные предпосылки конституируются историей, которая является intersубъективным

процессом саморазвития Абсолютной Идеи. Понимание Гегелем сути саморазвития Абсолютной Идеи изложено в «Феноменологии Духа» (1807), в которой этот процесс эксплицируется на двух уровнях: на уровне сознания индивида — в движении сознания от чувственности до философского знания и на уровне истории — от античности и до наполеоновского времени. Гегель показывает торжественное шествие сознания в направлении самопознания через различные формы. Весь этот сложный драматический путь саморазвития Абсолютной Идеи можно рассматривать как процесс формирования индивида и его развития, в ходе которого происходит изменение его представлений, его сознания, опыта, «сотрясение основ» его бытия. В процессе изменения сознания Гегель критически рассматривает содержание традиционных гносеологических теорий, определяя их ограниченность, одновременно он рассматривает познание с точки зрения того, как оно фактически возникает, описывая переходы между различными формами познания. Выясняя процесс возникновения сознания, Гегель приходит к выводу о том, что истина и самопознание есть процесс сложный, диалектический. Истина не является чем-то неизменным, раз и навсегда данным абсолютным знанием, а достигается в процессе познания, и она опосредована деятельностью.

Мир человека, согласно Гегелю, есть результат собственной человеческой деятельности, а не некая совокупность мертвых, готовых, неизменных и абсолютных вещей. Все, что окружает человека, — это преобразованный мир, созданный в ходе человеческой деятельности.

История, по мнению Гегеля, — это процесс, в котором человек «социализируется», становится человеком, и пройденный путь человечеством становится для него необходимым основанием для самопознания. Таким образом, история, по Гегелю, не есть нечто внешнее по отношению к человеку, а есть то, в чем бытийствуют, мыслят, чувствуют конкретные живые люди. Люди изучают историю на основе тех предпосылок, которые сами являются результатом исторического саморазвития. История понимается Гегелем как процесс рефлексии, в ходе которого человек приходит к адекватному основанию. Эта рефлексия подчиняется диалектическим законам развития.

Если предшественники Гегеля считали историю историей

ошибок и заблуждений, то Гегель, введя понятие относительной истины, рассматривает истину как процесс уточнения относительных истин и их развития, считая, что без такого понимания истины невозможна наука.

Высшую истину раскрывает философия, так как она, по замыслу Гегеля, осуществляя рефлекссию над собственным путем развития, достигает истинный смысл бытия. Что же касается искусства, религии и науки, то они, по Гегелю, лишь приближают нас к истине. Только философия дает истинную картину сущему, постигает основу мира. Основой мира, считает философ, является тождество бытия и мышления. В «Науке логики» (1812—1816) Гегель раскрывает идеальную основу бытия и способы ее саморазвития. Согласно Гегелю развивающееся мышление есть действительная основа сущего. Орудием разумного познания является понятие, движение которого осуществляется через противоречия. Сам процесс движения понятия идет от простого к сложному, выражается в восхождении от абстрактного к конкретному, к целостному или же к системе категорий. Формой логики, с помощью которой (и в которой соединяются теория познания и диалектика) воссоздается системное знание, является диалектическая логика. Диалектическая логика, резюмирует Гегель, позволяет подняться от обыденного видения мира к научному пониманию его сути. Таким образом, Гегель разработал философию изменения и впервые представил историю как диалектически-скачкообразный процесс, истинное знание о котором, как о постоянно изменяющемся, приходит вследствие размышления о том, что уже случилось. «Мудрость» приходит в «сумеречные часы заката».

Многие историки философии считают продолжателем гегелевской философии К. Маркса (1818—1883). В целом, сохраняя представление о мире как о диалектическом процессе, разработанном Гегелем, Маркс в отличие от него признает не идеи, а развитие материальной жизни. Если Гегель акцентировал внимание на приоритете культурно-исторического фактора в истории, то Маркс признает приоритетное значение материальноэкономического.

Ценным вкладом в развитие философии, сделанным Марксом, является не только открытие факта о приоритете экономики над духовным фактором, тайны прибавочной стоимости товарно-денежных отношений, но и открытие экономической формы

отчуждения. Соглашаясь и воспринимая идею Л. Фейербаха о религиозном отчуждении, К. Маркс считает его одним из аспектов общего отчуждения капитализма. По его мнению, наиболее всеобщей формой отчуждения в условиях капитализма является экономическое отчуждение. Снять эту форму отчуждения возможно только посредством революции и последующих социально-экономических преобразований. В результате каждый человек становится сознательным, свободным и творческим, т. к. снимаются овеществление и отчуждение. А сам человек становится активным и сознательным субъектом собственной жизнедеятельности, способным полностью реализовать себя. Социум и человек в новых социально-экономических условиях становятся «рациональными, просвещенными и рационально управляемыми».

Новизна марксовской философии состоит также и в том, что он обосновывает труд как эпистемологическое понятие. Благодаря труду и посредством труда люди способны мыслить и познавать, а сам процесс познания становится активно-творческим.

Идею Маркса о том, что труд является материальным основанием формирования и развития человеческого сознания, а также о приоритете экономики в развитии человеческого общества продолжил Ф. Энгельс (1820—1895) в своих работах «Роль труда в процессе превращения обезьяны в человека», «Происхождение семьи, частной собственности и государства» (1884). Так, Ф. Энгельс в работе «Происхождение семьи...» пытался показать, что семья и статус женщины в обществе и семье претерпели значительную трансформацию в ходе исторического развития под влиянием эволюции способа производства и форм собственности. Ф. Энгельс показал, как и каким образом происходит эволюция формы семьи и брака, как усиливаются эксплуатация и маргинализация женщины, замыкание ее жизни приватной сферой. Он способствовал формированию дискуссий об экономической основе различия гендерных (мужских и женских) ролей, постановке вопроса о статусе женщины и ее эмансипации, об изменении института традиционного брака и снятии зависимости женщины от мужчины.

Ф. Энгельс разработал идеи о диалектике природы, материи, рии, положение о пространстве и времени как атрибутах материи, о материальном единстве мира («Анти-Дюринг», «Диалектика природы»). По мнению Ф. Энгельса, диалектика — это учение о

всеобщей связи и развитии природы, общества и человеческого мышления. Диалектическое развитие — сложный, противоречивый, поступательный процесс изменения как материальных процессов, общественных систем, так и теоретических идей. Таким образом, весь мир — это постоянный и бесконечный процесс изменения и превращения, а источником этого изменения является борьба противоположностей. Ф. Энгельс в «Анти-Дюринге» специально останавливается на характеристике всеобщих законов диалектического развития: закон единства и борьбы противоположностей, закон взаимного перехода количества в качество, закон отрицания.

Если закон единства и борьбы противоположностей раскрывает механизм изменения, самодвижения, то закон перехода количества в качество характеризует механизм возникновения нового, а последний — направленность развития. В свете этих законов развитие предстает как саморазвитие, процесс новообразования, которое носит направленный, поступательный, противоречивый, скачкообразный и необратимый характер. Таким образом, диалектика, по мысли Энгельса, это учение о развитии с точки зрения того, как оно есть (онтология), как оно (развитие) познается и отражается в формах сознания (теория познания и диалектическая логика). Диалектика есть единство трех разделов философии: онтологии, гносеологии и диалектической логики. Сама же диалектическая логика есть учение о законах развивающегося теоретического мышления. А само теоретическое мышление есть идеально-творческое и критическое воспроизводство практической деятельности человечества. Таким образом, человек способен знать «что» и «как» люди производят в процессе практики. Мир можно изменить посредством практического действия и на основе теоретического анализа условий, оснований, движущих сил. Таким образом, теоретико-философский анализ философии природы, общества и мышления приводит Энгельса к мысли о приоритете экономики в жизни человеческого сообщества, а сам анализ сознания и его содержания был впервые проведен через постижение предметных форм человеческой деятельности.

Если Маркс действовал как «социальный психоаналитик» путем социального переустройства общества, то Ф. Энгельс попытался обосновать философию природы и общества. Таким образом, открытые Марксом и Энгельсом законы развития общества, природы

и теоретического мышления, объяснение приоритетной роли экономики в общественном развитии, вплетенности сознания индивидов в социальную ткань общества, в предметную практическую деятельность и другие идеи оказали идейно-теоретическое влияние на многие умы западного мира как в плане их апологетики, так и в плане их критики.

Обоснование человеческого разума, проводившееся немецкими философами в различных плоскостях, не было воспринято А. Шопенгауэром и Ф. Ницше. На фоне благосклонного отношения к разуму и его притязаний критика разума, осуществленная А. Шопенгауэром и Ф. Ницше, не была воспринята с пониманием интеллектуалами XIX в. и была оттеснена на маргиналию культуры, но их идеи становятся востребованными в начале XX в., которые в противовес философии изменения и революционного освобождения и социального переустройства выдвигают философию «метафизического страха».

Одним из философов, который попытался осмыслить «метафизику страха», является А. Шопенгауэр (1788—1860). В этом мире, по мнению философа, нет ни объективной истины, ни справедливости, а есть только одно — страх перед смертью. Наша жизнь, какой бы она плодотворной, полноценной или ничтожной ни была, всегда заканчивается смертью. Но людей, несмотря на такой безысходный и несчастливый конец, заставляет жить воля. Воля — это то, без чего невозможно продолжение жизни, без нее невозможно ничего. Воля, согласно А. Шопенгауэру, бессознательна и бессмертна, она является единственной подлинной реальностью. Мир же, по мнению философа, является волей и представлением. В мире господствует не свобода, не разум, а воля к власти. Там, где воля, там и страдание, т.к. страдание неотделимо от воли. И чем больше у человека жажды к жизни, больше воли, тем больше человек страдает, и нет нигде такого уголка на земле, где человек был бы счастлив, умозаключает Шопенгауэр.

Вслед за А. Шопенгауэром с критикой разума выступил один из влиятельных философов 70-х гг. XIX в. Ф. Ницше (1844—1900), который выдвинул в противовес разуму свой лозунг «переоценки всех ценностей». «Заглядывая» во внутренний мир человека, Ницше обнажает все пороки «благородных» своих современников и приходит к ужасающему откровению: «Бог умер!». Девальвация ценностей,

пороки, зависть и коварство — все эти и другие отрицательные моменты, присущие человеческому роду, есть следствия, как считает Ницше, христианства. Христианство, как идеология и образ жизни слабых, порождает зависть, лицемерие, ничтожную мечту слабого человека в бессмертие. Для того чтобы выйти из-под влияния христианства, нигилистической декадентской культуре необходимо избавиться от его наследия и провозгласить культуру «новой белокурой бестией», которая не боится страдания, открыта величию, доблести, у которой имеется неумная воля к власти.

Таким образом, объявляя главную ценность христианской традиции — укорененность идеи Бога путем провозглашения идеи «Бог умер!», Ницше утверждает принцип «вседозволенности». «Смерть Бога» для Ницше означает отказ от всех ценностей, имеющих трансцендентальный характер, разрушение религии, этики и всей прежней метафизики. Это отказ от тех форм понимания, в которые уверовал и которым поклонялся человек. Это отказ от идеи Бога, от прежних моральных ценностей, от Абсолютной идеи, разума, субстанции. Нет ни Бога, ни субстанции. На самом же деле существует этот земной мир, есть только изменение и становление мира. Ницше опровергал всю прежнюю метафизику как дуалистическую, которая пыталась объяснить противоречивость между становлением и статичным, трансцендентальным миром. Старая метафизика, как считает немецкий мыслитель, обесценила мир и заменила его фикцией, деля его на «кажимость» и «бытие», «сущность» и «форму проявления», «подлинное» и «неподлинное», структурируя бытие на ранги (Абсолют, Бог, Благо и т. д.) Признание идеи «Бог умер» позволяет, согласно Ницше, преодолеть путаницу путем отказа от всех дуалистических теорий. Свою философию Ницше называет «экспериментом», а себя «экспериментирующим» философом. Суть его эксперимента состоит в разрушении самоочевидных ценностей, которые мы принимаем не критически, а как само собой разумеющиеся. Ницшеанская философия положила начало критике разума философией XX в.

## **1.7 Философия XX века**

Как известно, XX в. — эпоха бурного развития науки и техники, новейших открытий и достижений, великих социальных потрясений

и катаклизмов, мирового экономического роста. Разумеется, исторические предпосылки, общественно-политическая, социо-культурная ситуация оказали влияние на формирование философской мысли современности. Глобальная реорганизация культуры изменила практические основания человеческого существования и, соответственно, привычные схемы и способы выражения человеческой мысли.

Характерными чертами философии XX столетия являются:

- «калейдоскопическое разнообразие» философских школ, течений, направлений;
- интенсивность процессов, связанных с поиском новых форм и парадигм философствования;
- эта эпоха отмечена чрезвычайной пестротой, какой не наблюдалось ни в одну эпоху, относительно вопроса о происхождении и сущности человека;
- разочарование в идеалах Просвещения, рационализме предопределили критическое отношение, а затем и ревизию классической мысли, определявшей философию XIX в. Это, в свою очередь, послужило причиной появления ряда направлений с приставкой «нео-» , «пост-» (**неокантианство, неогегельянство, неотомизм, неопозитивизм, постмодернизм, постструктурализм** и т. д.).

В целом можно сказать, что общей тенденцией философии XX в. стал отказ от основных философских понятий прошлого, глобальных завершённых концепций, интерес к нетрадиционным формам философии. В мир философии были введены обыденный опыт, аффект, интуиция, эмоциональная жизнь и т.п.

Среди философских учений, обновляющих старые традиции, первое место, безусловно, принадлежит неокантианству (Марбургская школа: Г. Коген, П. Наторп, Э. Кассирер и др. Баденская школа: В. Виндельбанд, Г. Риккерт и др.). Расцвет неокантианства относится к 1880—1920 гг., когда оно господствовало в немецких университетах и распространилось во Франции. В 20-х гг. оно постепенно утрачивает влияние.

Первые десятилетия XX столетия заметно окрашены неогегельянством, быстро распространившимся по всей Европе (Ф. Г. Брэдли, Б. Кроче, А. Кожев и др.). Значительными философскими течениями, появившимися ещё в XIX в. и сохранившими влияние в XX в., были марксизм, как в советском варианте, так и в западных модификациях; «философия жизни», предтечей которой считается Ф.



Ницше.

Ведущими направлениями современной философии выступают: феноменология (Э. Гуссерль), прагматизм (Пирс, Джемс, Дьюи), психоанализ (Фрейд, Юнг, Лакан). Одним из самых мощных движений, переросших рамки собственно французской философии, стал экзистенциализм (Г. Марсель, Ж.-П. Сартр, А. Камю, Л. Шестов, М. Хайдеггер, К. Ясперс и др.).

Середина XX столетия знаменуется возникновением постмодернизма. Структурализм (Леви-Строс, ранний Фуко) модифицируется в постструктурализм (Р. Барт). Огромное влияние имеет «деконструкция» Ж. Деррида и т. д. Следует отметить, что функционирование современной философии характеризуется большим разнообразием, сложностью, смешением стилей и жанров: философия и лингвистика, философия и литература, философия и семиотика и т. д. Остановимся на некоторых ее представителях.

Анри Бергсон (1859—1941) — французский философ, представитель интуитивизма и «философии жизни». Лауреат Нобелевской премии по литературе. Продолжатель традиций французского спиритуализма XIX в. Принципиальными достижениями философии Бергсона считают его идеи о феноменологии, биологических и психологических основах познания. В этом вопросе Бергсон акцентирует внимание на неразрывной преемственности процессов человеческого познания с инстинктивными реакциями. По его мысли, инстинктивные реакции заложены в природе самого организма. Первоначально познание возникает из тех же источников, что и инстинкт, и как бы познание в некоторых отношениях ни отличалось от инстинкта, они (познание и инстинкт) имеют много общего.

К числу недостатков философии Бергсона следует отнести недооценку абстрактного мышления и ошибочную попытку обнаружить какой-то вид познания, лежащий ниже уровня различения субъекта и объекта. Согласно этому взгляду наиболее фундаментальное познание достигается посредством чистой интуиции, которое не является ни представлением объекта, ни деятельностью субъекта, а логически и исторически предшествует и субъекту, и объекту. Отметим, философия Бергсона была одно время весьма популярна. Она оказала влияние практически на все типы современных философских теорий.

Психоанализ является одной из наиболее влиятельных западноевропейских философских школ. Многие интеллектуалы ставят

достижения этой школы в один ряд с такими гениями, как Дарвин, Маркс, Эйнштейн, считая, что она совершила переворот в понимании человека. З. Фрейд (1856—1939) в отличие от своих предшественников и современников обращает свой взор не на ментальную сторону жизни субъекта, считая ее лишь малой частью, а на анализ бессознательного. По мнению З. Фрейда, бессознательное является ядром человеческой индивидуальности. В своей работе «Толкование сновидений» З. Фрейд впервые обращает внимание на значимость этого процесса, указывая, что сновидения обладают смыслом и являются проявлением неосознанных желаний. В таких работах, как «Психопатология повседневной жизни», «Лекция по введению в психоанализ», З. Фрейд анализирует и интерпретирует различные феномены бессознательного, которые проявляются в искаженной, извращенной форме, в виде «забывания», «ошибочных действий». В работе «Три статьи о теории полового влечения» (три очерка по теории сексуальности) он выдвигает идею о сексуальности как фундаменте человеческих инстинктов и поведения. В «Лекциях по введению в психоанализ» З. Фрейд впервые разрабатывает топографию человеческой ментальности, которая пространственно может быть разделена на бессознательную, подсознательную и сознательную. Впоследствии эта топография корректируется путем введения таких терминов, как *ид*, *эго*, *супер эго*. Наиболее древнейшей сферой ментальности является *ид*, который подчиняется принципу удовольствия. *Эго* подчиняется принципу реальности, и в его задачу входит обеспечение безопасного способа удовлетворения потребностей, оно защищается от влияний *ид* посредством вытеснения, или прибегает к помощи *супер эго*. *Супер эго* воплощает в себе интериоризацию социальных норм, требований морали.

В работе «Недовольство культурой» З. Фрейд обращается к критическому анализу культуры к цивилизации в свете психоаналитической концепции. Вся история культуры и цивилизации описывается З. Фрейдом как история борьбы Эроса и Танатоса. Если культура защищает человека и регулирует отношения между индивидами для подавления агрессии и в этом ей помогает Эрос, то цивилизация направляет агрессию на других.

Эрос ассимилирует человека в человечество, общество, племя, семью, то Танатос разрушает. Диагностируя культуру современности, З. Фрейд предлагает расширить степень удовлетворения сексуально-

сти для снятия неврозов посредством аботки рациональной парадигмы культурного *супер эго*. Многие идеи З. Фрейда оказали влияние на взгляды Адлера, Э. Фромма, Г. Маркузе, в какой-то мере на взгляды Дерриды. Фигурой, открывающей собой философию XX в., является немецкий мыслитель, в определенном смысле последний представитель философской «классики» — Э. Гуссерль (1859—1938). Основное значение Э. Гуссерля для современной философии состоит в критике скептицизма и релятивизма в философии.

В европейской философии, прежде всего в философии Просвещения и в классическом немецком идеализме, разум — это наивысшая способность человеческого ума, которая у Фихте, Шеллинга и Гегеля превращается в надчеловеческую способность. Разум как высшая способность человека продуцировать целостность и бесконечность предметных форм или быть тождественным этим предметным формам. Принцип тождества бытия и мышления, законов мышления и общих характеристик действительности — основной принцип разума. При всех отличиях в традиционном понимании разума можно найти существенно общее: разум считается, реконструируется из уже осуществленного и определенным образом предметно оформленного опыта сознания.

Один из основных принципов феноменологии заключается в том, что сознание (субъективность) не реконструируется, но самоконструируется на основе своего собственного опыта, реконструируется из внутреннего времени. Внутренний опыт в феноменологии — это интенциональный опыт, опыт непредметного, опыт упорядочивания потока значений посредством временного потока. Абсолютное доверие к внутреннему смысловому опыту сознания — отличительная черта феноменологии. С феноменологической точки зрения, недостаточно утверждать, что сознание, или субъективность — это развитая психическая жизнь, поток переживаний, внутреннее напряжение души, страх и т. д. Здесь речь идет, прежде всего, о возможности схватить поток значений, для которого поток переживаний — лишь психологическая оболочка.

Следуя по пути рационализма Декарта, Гуссерль стремился найти последние самоочевидные логические принципы и таким образом очистить сознание от эмпирического содержания. Такое очищение совершается с помощью редукции. Поскольку философия, по Гуссерлю, должна, прежде всего, освободиться от всех догматиче-

ских утверждений, вырастающих на почве обычной, «естественной установки» сознания по отношению к миру. Гуссерль требовал совершить *эпохе*, т. е. акт воздержания от какого-либо утверждения. В результате редукции остается последнее неразложимое единство сознания — *интенциональность*, т. е. направленность на предмет, которая рассматривается как чистая структура сознания, свободная от индивидуальных: психологических, социальных, расовых и других характеристик. С помощью понятия интенциональности Гуссерль стремился преодолеть главную теоретико-познавательную установку, в основе которой — разделение субъекта и объекта. Разрешение теоретико-познавательного вопроса в феноменологии заключается не в том, чтобы найти некоторое метафизическое основание единства субъекта и объекта, а в том, чтобы показать невозможность их общего корня. Феноменология расчищает смысловое пространство между субъектом и объектом, выявляя непредметность сознания в его направленности к предмету. В этом смысле феноменологическое мышление — это мышление различия.

М. Хайдеггер (1889—1976) является одним из крупнейших философов XX в., основоположником немецкого экзистенциализма. Он развил учение о бытии («фундаментальная онтология»), в основе которого противопоставление подлинного существования (экзистенции) и мира повседневности, обыденности; постижение смысла бытия связано, по Хайдеггеру, с осознанием бренности человеческого существования. Критически осмысливая сложный путь развития философии, М. Хайдеггер в работе «Бытие и Время» (1927) считает, что отделение человека от мира характерно для технической цивилизации, которая противопоставляет человека и мир, а философское обоснование разделения субъекта и объекта, а также идею активного воздействия субъекта на объект и подчинение ему происходит в Новое время. Критически осмысливая феномен европейского нигилизма, М. Хайдеггер обращается к теме бытия, актуализируя бытие самого человека. Человек, по мнению философа, и есть здесь бытие.

Жан Поль Сартр (1905—1980) — французский философ, один из главных представителей французской феноменологии и атеистического экзистенциализма. Опираясь на феноменологию Э. Гуссерля и «фундаментальную онтологию» М. Хайдеггера, Сартр по-новому ставит проблемы существования (экзистенции) и сущности человека, суверенного сознания, отчуждения и путей его преодо-

ния, свободы и личной ответственности человека.

Главное произведение Ж. П. Сартра «Бытие и ничто» посвящено исследованиям бытия человека в мире и описанию условий человеческого существования. Весь комплекс проблем, рассмотренных в этой работе, решается в плане соотношения онтологического и психологического уровней сознания. У Сартра бытие рассматривается не само по себе, а лишь в контексте деятельного сознания. Бытие осуществляет первый толчок для проведения в действие сознания и постоянно «имеется в виду». И объективно учение о бытии, или онтология, принимает вид учения о бытии сознания.

Бытие и противостоящее ему пустое, равное ничто сознание составляет априорную онтологическую рамку, внутри которой сартровский человек конструирует свою субъективность. В процессе конструирования самого себя сознание, по Сартру, приходит к различению бытия-в-себе.

Трансфеноменальное бытие предстает сознанию как иное, как «бытие-в-себе» и наделено следующими характеристиками:

- оно не может быть причиной самого себя как сознание; бытие есть оно;
- не имеет секретов, оно массивно и в некотором смысле его можно обозначить как синтез;
- «бытие-в-себе» есть полная позитивность, для него не характерны изменения;
- оно случайно и излишне с точки зрения самодостаточного сознания.

Сознание Сартр определяет как бытие, для которого в самом бытии содержится вопрос о его бытии в той мере, в какой это бытие имплицитно бытие, отличное от него самого («Бытие и Ничто». — С. 29).

Посредством вопрошания, посредством рефлексивного акта изначальный акт, посредством которого человек является для себя самого своим собственным «ничто». «Ничто — это дыра в бытии, — разъясняет Сартр, — это восхождение «бытия-в-себе» к самости, посредством чего конструируется бытие «для-себя». Но так как «я мыслю» представляет собой фрагмент тотального сознания, его частичную структуру, оно выполняет функцию утверждения свободы сартровского человека от всего внешнего.

Анализ роли «ничто» позволяет выяснить, какие именно психо-

логические характеристики сознания онтологизируются Сартром. Психологическим эквивалентом «ничто» в сартровской концепции оказывается тревога. Трансфеноменальное бытие сознания, или «ничто», феноменально открывается человеку в форме негативных эмоций, ненависти, защитных реакций, сожалений и т. п.

Утверждение свободы на онтологическом уровне, признание за свободой характеристики изначальной фундаментальности, вынесение психических состояний и качеств, конструирующих эмпирическое «Я» вовне субъекта — все это выражает в себе моральный пафос французского экзистенциалиста. Перманентное творчество человеком из ничего своей экзистенции означало признание за ним постоянной способности выбора поведенческой установки в мире. Признание за человеком полной свободы заключает в себе важную моральную установку: человек объявляется ответственным за все свои поступки независимо от внешних обстоятельств.

В послевоенный период работы Сартра, посвященные анализу сознания, сменяются работами, в которых исследуются проблемы причастности индивида к истории («Что такое литература?»), проблемы субъекта исторического действия («Критика диалектического разума»). Если в «Бытии и Ничто» Сартр занимался описанием деятельности сознания в сфере повседневности, а социальная деятельность индивида рассматривалась лишь как один из не самых важных моментов человеческого существования, то в работе «Критика диалектического разума» индивид рассматривается не только как автор жизненного проекта, но и как субъект практического преобразования мира.

Альберт Камю (1913—1960) — французский философ-экзистенциалист, литератор, лауреат Нобелевской премии в области литературы — излагал философские взгляды не только в форме философских трактатов, но и как художественные произведения. Главная тема всех его произведений — отдельно взятый понятие его философии — понятие абсурда, неслучайно его философию называют «философией абсурда».

Подобно всем философам-экзистенциалистам, Камю полагал, что важнейшие истины относительно себя и мира человек открывает не только путем научного познания, но и посредством чувства. У Камю таким чувством, определяющим бытие человека, является чувство абсурдности, проистекающее из скуки. Скука, по мысли Камю, явля-

ется результатом механической жизни, когда для нас в ней все привычно. «Подъем, трамвай, четыре часа в конторе или на заводе, обед, трамвай, четыре часа работы, ужин, сон, понедельник, вторник, среда, четверг, пятница, суббота, все в том ритме — вот путь, по которому легко идти день за днем. Но однажды встает вопрос «зачем?». Скука выступает своего рода двигателем, который пробуждает сознание. Как правило, говорит Камю, мы живем, ориентируясь на будущее, и не беспокоимся о том, что будет завтра. Но наступает день, когда человек вдруг осознает, что он уже прошел известную точку и приближается к своему концу. С каждым шагом он все острее начинает ощущать свою никчемность и отчужденность от мира. Мир, который можно объяснить, — это привычный мир. Но если Вселенная лишается интерпретаций, человек сразу же чувствует в ней себя чужим, посторонним, разрыв между человеком и его жизнью — есть подлинное ощущение абсурда.

Из абсурда вытекает и отрицание универсальных этических норм. Единственная ценность — ясность видения и полнота переживания, что означает честность пред самим собой, отказ от примирения, от всяческих уловок, верность непосредственному опыту. Ясностью видения, по Камю, наделено только существо, заброшенное в чуждый ему мир. Человек не может уничтожить абсурд, но он должен максимально полно его изжить. И единственной мерой оценки является подлинность выбора. Камю высказывает мысль об утверждении самого себя — с ясностью ума, с пониманием выпавшей доли, человек должен нести бремя жизни, не смиряясь с ним. Бытие абсурдно, но борьбой против этой абсурдности, своим бунтом (пусть безрезультатно), построением жизненных планов (пусть несбыточных) человек даже в таком абсурдном мире должен и может реализовать свое «Я». «Осознавший абсурд человек отныне привязан к нему навсегда. Человек без надежды, осознав себя таковым, более не принадлежит будущему... Но в равной мере ему принадлежат и попытки вырваться из этой Вселенной, творцом которой он является».

В «Мифе о Сизифе» А. Камю подробно рассматривает проблему абсурдного творчества. Эта проблематика в его философии имеет особое значение. Живя в абсурдном мире без надежды, без жизненных перспектив, человек должен стремиться найти нечто, что могло бы компенсировать перипетии абсурдной жизни. Если он не может ничего найти, то единственным выходом становится самоубийство.

Камю рассматривает две разновидности: самоубийство и философское самоубийство. Самоубийство представляет собой примирение и уничтожение абсурда. Философское самоубийство — такой же уход от абсурда. Но в первом случае исчезает тот, кто вопрошает, во втором — на место ясности приходят иллюзии, желаемое принимается за действительное, человек примиряется со своим уделом.

Если в «Мифе о Сизифе» поднимался вопрос о допустимости самоубийства, то «бунтующий человек» начинается с постановки вопроса о справедливости убийства. Во все времена люди убивали друг друга, но при этом, совершив убийство, человек предстал перед судом. Человек XX столетия оказался перед лицом идеологий, главный лозунг которых: «Убивай, если хочешь выжить». Камю прослеживает эволюцию современных идеологий, служащих оправданием массовых убийств. Дело в том, что сами эти идеологии родились из идеи бунта, затем, преобразившись в нигилистскую вседозволенность, бунт превратился в тиранию.

Австрийский философ, логик и социолог К. Поппер (1902—1994) переформулировал критерий верифицируемости на требование фальсифицируемости, которое зависит от существующих технологических возможностей в каждый данный момент. В работе «Логика научного открытия» К. Поппер обосновывает тезис об эмпирической установке, согласно которой, для роста знания необходимы ясные формулировки и наиболее точные эмпирические проверки выдвигаемых утверждений. Так, для обоснования общих утверждений, согласно Попперу, необходимо обратиться к дедуктивной проверке. Для этого проверяются эмпирические следствия, вытекающие из выдвинутого утверждения. Но при этом мы должны отделить вопрос формулировки общего утверждения от вопроса об их обоснованности или проверки. В таком случае полученные фактические проблемы мы относим к эмпирическим наукам, а общие мы разъясним с помощью логики исследования. При этом мы должны найти такие приемы проверки гипотезы, которые ей труднее всего было бы выдержать. Если гипотеза проходит такую проверку, то ее можно принять в качестве подтвержденной, но этот результат всегда открыт для дальнейшей фальсификации.

Свою позицию К. Поппер определяет как «критический рационализм», по его мнению, необходимо полагаться на открытое и свободное рациональное обсуждение, в котором ученые стремятся



чему-нибудь научиться. При этом ученые пытаются найти возможные способы фальсифицировать выдвигаемые утверждения, должны быть готовы к подтверждению точки зрения оппонента. Эффективное использование разума в открытых дискуссиях — это и есть рационализм. В книге «Открытое общество и его враги» К. Поппер критически относится к идеям Платона, Гегеля, Маркса за их догматизм, считая, что у них отсутствует стремление к совершенствованию знания и либеральности. К. Поппер отстаивает позиции толерантности и либеральности, выступая против монополии на истину. В другой своей работе «Нищета историцизма» К. Поппер анализирует холистические предсказания и аргументирует основные положения, выдвигаемые против социальных прогнозов. К. Поппер считает возможным выдвижение гипотез о будущем путем исследования следствий и сравнения их с действительными событиями, корректируя при этом исходные гипотезы. По мнению К. Поппера, невозможно прогнозировать обо всем обществе, а также изменять его. Реальным, по мнению философа, представляется поэтапное изменение с помощью проверенных средств и корректирования наших планов по мере осуществления конкретных реформ.

Попперовский тезис о фальсификации был подвергнут критике Т. Куном (1927—1996) на основе разработанного им «историко-научного видения научной деятельности». В картине мира, по определению Куна, всегда можно констатировать такие ее важные компоненты: парадигма, нормальное развитие науки и научная революция. Парадигма, по Куну, — это понятие для обозначения обширной совокупности предположений, в которую введена проверяемая научная гипотеза. Нормальное развитие науки — это период работы ученого с проблемами с применением предложений, в истинности которых он не сомневается. Научная революция — это период научных исследований, в ходе которого возникает потребность изменения обширной совокупности, которая возникает в результате размышления над некоторыми ее аспектами. Процесс перехода от одной парадигмы к другой, по характеристике Куна, происходит скачками. Рост знания происходит внутри отдельно взятой парадигмы, и он не имеет отношения к переходу от одной парадигмы к другой. Как считает Кун, внутри себя каждая парадигма имеет свои критерии важности и правильности, и, следовательно, при сопоставлении двух или нескольких парадигм они оказываются несоизмеримыми. По мнению Куна, также не

существует какой-либо нейтральной позиции, с помощью которой ученые могли бы оценить возникшую научную революцию и определить результат ее разрешения как научный процесс. В таком случае, истинность и общезначимость научных утверждений зависят от конкретной парадигмы.

Парадигма может быть интерпретирована по-разному. В онтологическом плане она указывает на то, «что существует», в методологическом плане она очерчивает нормы «хорошего» исследования, в методологическом-педагогическом — она показывает на важность примеров в обучении ученого, для его социализации, т.к. приобщает его к определенному научному сообществу. Этот тип опыта можно трактовать как приобретение жизненной мудрости. Эта идея оказывается важной в философии Л. Витгенштейна (1889—1951), особенно важной проблемой для которой является анализ смыслов языковых обозначений. В изоляции каждое слово и предложение несут скрытый смысл, а при помещении в определенный контекст они приобретают конкретный смысл. Смысл зависит от контекста. В таком случае и предложения имеют много смыслов в зависимости от контекста. Так рассуждает философ. Следовательно, задача философии состоит в поиске фактического контекста использования языка, в анализе естественного языка.

В работе «Философские исследования» Витгенштейн разрабатывает идею о языке как языковой игре. Так, согласно философу, необходимо анализировать различные конкретные лингвистические контексты, в которых использование языка и сам язык образуют некоторое единство. Каждое изучаемое явление может быть описано понятиями определенной языковой игры. Сами понятия имеют смысл в контексте языковой игры. Лингвистические выражения различных языков могут быть уникальными или общими для нескольких языковых игр. В последнем случае их можно обозначить как семейное сходство. Таким образом, как считает Л. Витгенштейн, он смог объяснить характер языковых игр с помощью теории семейных сходств. В отличие от философии науки школа психоанализа акцентирует свое внимание на философском анализе человека.

Произведения французского философа М. Фуко (1926—1984) «Слова и вещи: археология гуманитарных наук» (1966); «Надзирать и наказывать» (1975); «Игра власти» (1976); «История сексуальности» (1976—1984) сугубо индивидуальны по стилю изложения и термино-

логии.

В своем произведении «Слова и вещи: археология гуманитарных наук» М. Фуко выделяет три эпистемы: ренессансную, классическую и современную. В Ренессансной эпистеме слова и вещи тождественны друг другу, непосредственно соотносимы и взаимосвязаны друг с другом. Язык выступает как вещь среди вещей, слово-символ. В классической эпистеме слова и вещи утрачивают свое тождество и соотносятся опосредованно через мышление. В пространстве представления слово — образ, язык

— прозрачное средство выражения мысли. В современной эпистеме слова и вещи соотносятся посредством языка, жизни, труда. Слово является знаком в системе знаков. Язык обнаруживает самостоятельное бытие, приобретает самостоятельную силу.

Последняя метаморфоза «языка», по мысли Фуко, угрожает единству человека. Его высказывание о том, что «человек — самая противоречивая формация, которая стала возможна лишь в результате произошедших за последние 150 лет коренных изменений в систематизации знаний», приближается к своему концу — выражает идею «смерти человека». (Если Ф. Ницше предрек смерть Бога, то Фуко предрек смерть человека.) В современную эпоху вопрос о человеке, как о сущности, невозможен. «Человек умирает — остаются одни структуры». Это было воспринято своего рода девизом структуралистского движения, хотя сам Фуко не причислял себя к структуралистам, считая «структуру» априорным и спекулятивным понятием, ненужным при изучении текстуального материала.

Ж. Деррида (1930—...), продолжая критику Ницше и Хайдеггера метафизики и развивая ряд идей Фрейда, осуществляет критику всего западного мышления. Деррида разрабатывает принцип деконструкции для такого прочтения текстов, чтобы вскрыть встроенные в него противоречия и «рассыпать смысловые структуры текста». Ж. Деррида подвергает критике позицию центризма, что позволяет ему расширить текст и письменность и интерпретировать их как деятельность. Очень важной является работа Деррида над «различением», «самореференцией», открытием «Другого».

Р. Рорти (1931—...) в работе «Философия и зеркало природы» критикует традицию различия субъекта и объекта, идею об истине как «взаимно-однозначного отношения между мыслью и вещью». Рорти занимает позицию контекстуализма. По мнению философа,

контекст задает базисные ценности и определяет степень их полезности. С точки зрения Рорти, все контекстуально и случайно, поэтому нет и не существует никаких строго универсальных и необходимых суждений и норм. Сейчас Рорти работает над деконструкцией философских дистинкций, доводя их до экстремальных значений, над деконструкцией текстов, пытаюсь привести как можно больше аргументов в пользу альтернативных высказываний и избежать самореференциальную противоречивость.

## 1.8 Русская философия

Философия есть не только продукт деятельности чистого разума, не только итог изысканий узкого круга специалистов. Она представляет собой выражение духовного опыта нации, ее интеллектуального потенциала, воплощающегося в разнообразии творений культуры, синтез философского и исторического знания, ставящий своей целью не описание исторических фактов и событий, а раскрытие их внутреннего смысла. Центральной идеей русской философии были поиск и обоснование особого места и роли России в общей жизни и судьбе человечества. И это важно для понимания русской философии, которая действительно обладает своими особенными чертами, как раз благодаря своеобразию исторического развития.

Чтобы понять особенности русской философии рубежа XIX—XX вв., нужно заглянуть в историю развития философской мысли в России.

Начальный период становления русской философии — XI—XVII вв. С самого начала своего зарождения она характеризуется связью с мировой философией, но вместе с тем, ей присуща самобытность. Она возникает в Киевской Руси и тесно связана с процессом христианизации, начало которому было положено крещением Руси в 988 г. В своем возникновении русская философия, с одной стороны, восприняла ряд черт и образов славянского языческого мировоззрения и культуры, с другой — принятие христианства тесными узами связало Древнюю Русь с Византией, от которой она получила много образов и идей античной философии. Кроме этого, через византий-

ское посредничество, Россия восприняла многие положения восточно-христианской философии. Таким образом, русская философия возникла не в стороне от столбовой дороги развития философской мысли, а впитала в себя идеи античной, византийской, древнеболгарской мысли, хотя и не в чистом, а христианизированном виде. При этом она с самого начала использовала свой собственный письменный язык, созданный в IX в. Кириллом и Мефодием.

Философское знание выполняло функцию не только мировоззренческую, но и функцию мудрости, а так как именно монастыри были концентрацией духовной жизни Древней Руси, то это, прежде всего, и повлияло на характер философских учений. Философская и историческая мысль, в общем, основывалась на принципе христианства.

В философском осмыслении судеб человечества и русского народа с самого начала присутствуют патриотизм и историческая глубина. Уже первый древнерусский философ — киевский митрополит Илларион (XI в.) создает «Слово о законе и благодати», в котором развивает богословско-историческую включенность «русской земли» в общемировой процесс торжества божественного «света». В его работе содержатся глубокие размышления о судьбе России и большом значении и предназначении русского народа и Русского государства в мире.

Философская мысль Древней Руси и периода феодальной раздробленности усваивала достижения античной и византийской цивилизаций и одновременно делала первые самостоятельные шаги. Она развивалась в рамках религиозного мировоззрения. Но за религиозной оболочкой скрывалась сильная и самобытная мысль, исследовавшая вопросы мирозерцания, пытавшаяся найти теоретический ответ на практические вопросы.

Таким образом, философская мысль в феодальной Руси XIV—XVI вв. сделала крупный шаг вперед, что было связано с появлением ростков рационализма, попыток критически, с позиций разума подойти к догматам православно-христианского вероучения и к деятельности православной церкви, хотя рационализм существовал еще внутри зарождения тенденции к отделению философии от религии и богословия.

Дальнейшее развитие русской философской мысли проходило в русле развития нравственно-практических наставлений и обоснова-

ния особого предназначения православия на Руси для развития мировой цивилизации. Идея об особой миссии России привела к появлению в начале XVI в. доктрины «Москва — Третий Рим». В доктрине утверждалось, что высшим призванием светской власти является сохранение православного христианства как подлинно истинного учения. Первые два Рима пали, прекратил свое существование «Старый Рим». Он пал под натиском варваров и, следовательно, погиб и как центр христианского вероучения. Продолжатель христианских идей — Константинополь — пал вместе с Византией под натиском турок в XV в. Россия, как преемница христианства, ощущала себя наследницей Первого и Второго Рима, что и отразилось в доктрине «Москва — Третий Рим», согласно которой два Рима пали, Москва — третий, а четвертому не быть. Филарет объясняет гибель двух первых изменой истинной вере — православию, за что они и были подвергнуты божьей каре. Эта доктрина была ведущей доминантой государственного самосознания.

В дальнейшем философская мысль формировалась в русле так называемой «русской идеи» особой судьбы и предназначения России. Сформировалась она в XVI в. и явилась первым идеологическим оформлением национального самосознания русского народа. В дальнейшем «русская идея» разрабатывалась в философской мысли XIX — начала XX вв. Ее основоположниками являются П.Л. Чаадаев, Ф.М. Достоевский, Н.А. Бердяев. Доминирующий мотив «русской идеи» — признание ее глубинным выражением идеи всечеловеческой, объединяющей народы мира в единое целое. «Русская идея» есть идея о том, что именно России суждено стать во главе движения к общечеловеческой цивилизации на основе христианства.

Оригинальные поиски русской философской мысли продолжались на протяжении XVI—XVIII вв. и проходили в атмосфере противоборства двух тенденций. Первая акцентировала внимание на самобытности русской мысли и связывала эту самобытность с неповторимым своеобразием русской духовной жизни, вторая выражала стремление вписать Россию в процесс развития европейской культуры. Представители этой тенденции считали, что поскольку Россия встала на путь развития позже других стран Европы, то она должна учиться у Запада и пройти тот же исторический путь.

Наиболее четкое теоретическое и общественно-политическое оформление эти две тенденции получили в 40—60-х гг. XIX в.

Первую представляли славянофилы, вторую — западники. В оформлении идей того и другого направления немалую роль сыграл Петр Яковлевич Чаадаев (1794—1856). Свои взгляды он изложил в знаменитых «Философских письмах».

Чаадаев превозносил католический Запад, ставил его в пример России, а с другой стороны, говорил, что Россия в отличие от Запада имеет особую «вселенскую миссию». Таким образом, с одной стороны, прославляя Запад, он является предтечей западничества в России, с другой — оправдание исключительности России, ее особого предназначения послужило утверждению славянофильства. Конечно, Чаадаев осознавал двойственность своей позиции и говорил по этому поводу, что русский народ только отыскивает принадлежащую ему идею. Правда автора по вопросу о неопределенности характера национальной идеи обнаруживается при обращении к представителям русской общественной мысли, идущим вслед за Чаадаевым. Оба направления противоположным образом объясняют смысл и значение «русской идеи».

Итак, одно из направлений, тяготеющее к развитию России по европейскому образцу, — *западничество*. Его представители выступали за отмену крепостного права, критиковали церковь и тяготели к материализму.

Западники пропагандировали и защищали идею «европеизации» России, считали, что страна должна, ориентируясь на Западную Европу, в исторически краткий срок преодолеть вековую экономическую и культурную отсталость, стать полноправным членом европейской и мировой цивилизации.

К середине 40-х гг. под влиянием, прежде всего, европейских революций 1848 г., западничество, как антикрепостническая и антипатриархальная идеология, разделилось на два крыла: *умеренно-либеральное* (П.В. Анненков, В.П. Боткин, Т.Н. Грановский, К.Д. Кавелин) и *революционно-демократическое* (В.Г. Белинский, А.И. Герцен, Н.П. Огарев, Н.Г. Чернышевский). Они ориентировались на революционные преобразования общества, на «русский социализм».

Один из наиболее ярких представителей русской революционной демократии — Александр Иванович Герцен (1812—1870). Важная часть его творчества — социальная проблематика и тема личности. Он много размышлял о судьбе русского народа и постоянно подчеркивал различие между крепостным и помещиком,

Русью помещичьей и Русью крестьянской. Разрабатывая теорию «русского социализма», Герцен писал, что борьба крестьян неизбежно приведет Россию к победе социализма, минуя капитализм. Весь русский вопрос, по его мнению, заключается в вопросе о крепостном праве, и его решение возможно только через крестьянскую общину.

Так же как и Герцен, на «русский социализм» и революционное преобразование общества ориентировался Николай Гаврилович Чернышевский (1828—1889). Как революционный демократ он выражал интересы угнетенного крестьянства и рассматривал народные массы как главную движущую силу истории. Чернышевский был оптимистом и верил в прогресс человечества, хотя прекрасно понимал, что исторический путь идет через пыльные и грязные поля, по его выражению, а не через тротуар Невского проспекта. Эта вера в творческие силы народа сочеталась у него с идеей классовой борьбы. Свою философскую концепцию Чернышевский сознательно ставил на службу революционной демократии. В области философии он стоял на позиции материализма, полагая, что природа существует вне сознания, подчеркивал неуничтожимость материи.

Следует отметить, что идеи Чернышевского были им сформированы и положены в основу такого идеологического течения как *народничество*. Чернышевского считают родоначальником этого течения. Народничество пропагандировало и отстаивало российский (некапиталистический) путь развития к социализму. Экономической и нравственно-духовной основой русского, или крестьянского, социализма (в отличие от социализма западного — машинно-индустриального) признавалась сельская община. Основной чертой идеологии народничества было желание прийти к социализму, минуя капитализм. Расцвет идеологии народничества приходится на 60—70-е гг. XIX в. Основными выразителями этого мировоззрения были А.И. Герцен, Н.Г. Чернышевский, М.К. Михайловский, П.Л. Лавров, П.А. Ткачев, М.А. Бакунин. В вопросах политической программы общественной борьбы различные течения внутри народничества объединял общий лозунг — «земля и воля», стремление к социалистической революции в России и общественному строю, основанному на коллективной собственности и коллективном труде. Хотя философско-методологическая основа ведущих идеологов народничества была различной: непоследовательный позитивизм (Михайловский, Бакунин, Лавров), материализм (Ткачев).



«Исторические письма» П.Л. Лаврова, опубликованные в 1866—1869 гг., были первым и наиболее значительным произведением, в котором мировоззрение народничества получило философско-социологическое обоснование. С выходом в свет этой работы народничество обрело собственную теоретическую базу. Лавров исходит из понимания исторического прогресса не из объективных перемен, а из изменения самостоятельной человеческой деятельности. В «Исторических письмах» он говорит, что личность должна развивать в себе общественные интересы, она должна направлять свою деятельность в общественные формы. Индивидуализм, по мнению Лаврова, может быть оправдан, когда он становится осуществлением общего блага. Революционное дело требует не подчинения общественного элемента личностному и не поглощения личности обществом, а слияния общественных и частных интересов.

Николай Константинович Михайловский (1842—1904) — лидер либерального народничества. Он является главным создателем субъективного метода в социологии, его теория выражалась в конструировании идеального общества, в котором должно обеспечиваться всестороннее развитие способностей личности. Михайловский выступает в этом вопросе как великий гуманист, так как, действительно, любое общественное явление должно быть оценено с точки зрения человека, с позиции нравственной, с позиции общественного идеала. А таковым у Михайловского выступает идеал социализма, общинного коллективизма.

Таким образом, в центре социально-философской концепции Михайловского (как Лаврова и Герцена) находится идея личности, развитие которой является целью и идеалом исторического прогресса. Поэтому отчуждение личности, превращение ее в придаток общества, антагонизм между личностью и обществом должны быть преодолены. Это может быть достигнуто при социализме, при котором осуществляется «тождество личного начала при посредстве начала общинного».

Главным теоретиком революционного народничества 70-х гг., идеологом анархизма был М.А. Бакунин (1814—1876). Основным в его теории было учение о государстве, которое он понимал как «исторически необходимое зло». Бакунин выступал против всякой государственной власти, ожидая, что грядущая дарственного устройства. Решающую роль в борьбе за переустройство мира он отводил народу:

на Западе — фабричным и городским рабочим, в России и в других славянских землях — крестьянам. Народам, полагал Бакунин, присущ инстинкт свободы, который толкает их на борьбу. Сущность революции он понимал упрощенно, считая основной целью революции уничтожение неравенства между людьми.

Наиболее полно взгляды на задачи русского революционного движения изложены им в книге «Государственность и анархия». Обличая самодержавие, Бакунин предлагал русским революционерам путь, в который он верил и от которого ждал спасения, «путь боевой, бунтовской». Молодежь должна взять на себя функции организатора народной революции, идти в народ, объединять самых активных крестьян. Бакунинская программа социальной революции была утопична, но она нашла отклик в кругах демократической молодежи.

Итак, в целом русские революционные демократы делают упор опять-таки на самобытность России, полагая, что она может прийти к социализму, минуя капитализм, именно на основе русской самобытности. Признавалась сельская община, которая и должна, в первую очередь, впитать в себя идеи социализма, т. е. ставка в переходе к социализму делалась на крестьянскую общину.

Оригинальным, русским философско-идеологическим течением, как уже упоминалось, являлось *славянофильство*. Славянофилы обосновали идеи особой, мессианской роли России в мире. Представители славянофильства были противниками как западников, так и революционных демократов. Из этого направления вышла религиозная русская философия.

Основателями славянофильства были А.С. Хомяков, И.В. Киреевский, К.С. Аксаков, Ю.Ф. Самарин. Близки к ним, по идейным позициям, писатели В.И. Даль, А.Н. Островский,

В.И. Тютчев. В творчестве этих общественных деятелей было осознано, что философия для России — не одно из заимствований у Запада, желательных, чтобы быть наравне с цивилизованными странами, но необходимый элемент в кругу духовных заданий национального развития. В их работах утверждается необходимость для русской мысли своего самостоятельного пути и своих особых задач, вырастающих из самой истории. Было открыто поле деятельности для самобытного русского философствования, эти задачи прочно связывались с Славянофилы отстаивали тезис о принципиальном отличии развития России от всей западной цивилизации. И здесь на первый

план выходит религиозное начало.

Россия, опираясь на православную духовную основу, идет своим особым путем, который должен привести ее к мировому лидерству. Это высокое предназначение России необходимо осознавать и ее гражданам. Обращаясь к отечественной истории, славянофилы пытались доказать всесторонность и полноту начал, на которых строилось русское общество. Западные государства, по их мнению, являются искусственными созданиями. Напротив, Россия сформировалась органически, она не была «построена», она «выросла». Это естественное развитие России объясняется славянофильством тем, что православие породило специфическую социальную организацию — сельскую общину, «мир». Общинное устройство русской жизни, по мнению славянофилов, — наиболее важный принцип русского народа, определяющий его особый исторический путь.

Как уже упоминалось, исходным тезисом славянофилов является утверждение о решающей роли православия. По их мнению, именно оно сформировало тот «русский дух», который создал русскую землю.

Какие же качества православия дают ему преимущество перед другими религиями? Для ответа на этот вопрос славянофилы проводят исследования, которые оценивают роль различных религий в мировой истории. Христианство раскололось на три крупных направления: католицизм, православие, протестантизм. После раскола «начало свободы» уже не принадлежит всей церкви. Католицизм обвиняется славянофильством в отсутствии церковной свободы, так как там существует догма о непогрешимости папы римского. Протестантизм же впадает в другую крайность — абсолютизацию человеческой свободы, индивидуального начала, разрушающего церковность. Только православие гармонично сочетает свободу и необходимость.

Решение проблемы сочетания свободы и необходимости служит у славянофилов важным принципом для разработки ключевого понятия их философских воззрений — *понятия соборности*. Разработка этого понятия принадлежит Алексею Степановичу Хомякову (1804—1860), который был главой и вдохновителем всего течения возрождения на Руси, форм патриархальной жизни. Возврат к идеалам «Святой Руси», утверждение православия как высшего начала — такова основа исторической концепции Хомякова. Церковь для него является «первореальностью». С этим связана и разработка «соборности»

(свободной общности). Утверждение принципа «соборности» есть не только отрицание индивидуализма, но и коллектива, который лишает личной свободы, утверждает Хомяков. Философия Хомякова, включающая «культ общины и соборности», направлена на преодоление как индивидуализма, так и казарменного коллективизма, на утверждение принципов свободы и любви, которые содержатся в русской православной церкви. Соборность проявляется во всех сферах жизнедеятельности человека: в церкви, семье, обществе. Она есть итог взаимодействия свободного человеческого начала (свободы воли человека) и божественного начала человека (благодати). Славянофилы подчеркивали, что «соборность» может быть усвоена только тем, кто живет в православной «церковной ограде», т. е. членами православных общин. Для «чуждых и непризванных» она недоступна. В описании сельскохозяйственной общины славянофилы явно идеализируют ее. Экономическая деятельность общины представляется как гармоничное сочетание личностных и общественных интересов. Но главное достоинство сельской общины славянофилы видели в тех духовно нравственных принципах, которые она воспитывает у своих членов: готовность постоять за общие интересы, патриотизм. По мнению славянофилов, возникновение этих качеств у членов общины происходит несознательно, а инстинктивно, путем следования древним религиозным традициям.

Основываясь на принципиальной установке, что община является лучшей формой социальной организации жизни, славянофилы требовали сделать общинный принцип всеобъемлющим, т. е. перенести его в среду городской жизни. Общинное устройство должно быть также положено в основу государственной жизни, и способно, по их словам, заменить собой «мерзость административной России».

Славянофилы утверждали, что «по мере распространения «общинного принципа» в российском обществе будет все более укрепляться «дух соборности». Ведущим принципом социальных отношений станет «самоотречение каждого в пользу всех». Благодаря этому в единый поток сольются религиозные и социальные устремления. В результате будет выполнена задача внутренней истории, определяемая славянофилами как «просветление народного общинного начала общинным, церковным».

В XIX в. религиозные мотивы в русской философии были выражены в уже установившейся «русской идее». А также религиозный

мотив проходит через всю философию славянофилов, которые брали на вооружение взгляды Чаадаева, чья философия истории зиждется на принципе провиденциализма. Определяющим фактором общественного развития является, по Чаадаеву, Божественное проведение. Божественная воля, лежащая в основе истории, с наибольшей полнотой воплощается в христианстве. Итак, русская религиозная традиция сложилась не случайно, а в силу особого исторического развития России.

Славянофилы, выступившие за самобытность России, за ее принципиальные отличия в своем развитии от Западной Европы, видели Россию в лоне христианства, православия, в первую очередь. А.С. Хомяков — глава и идейный вдохновитель славянофилов — ратовал за утверждение православия, как вечного начала, выступая за возврат идеологии «Святой Руси». Возвращаясь к философским воззрениям Хомякова, о которых уже шла речь, следует напомнить, что церковь для него является «первореальностью». В этом направлении рассуждали все славянофилы, из их взглядов видно, что религиозная идея выступает у них на первый план.

Продолжателями славянофильства в 60—70 гг. XIX в. явились почвенники. Главная идея их философских исканий — «национальная почва» как основа развития России. Всех почвенников объединял религиозный характер их мировоззрения. Собственно «национальной почвой» для них явились идеалы и ценности православия. Основные представители этого направления — А.А. Григорьев, Н.Н. Страхов, Ф.М. Достоевский.

Наиболее глубоким мыслителем и главным выразителем идей почвенников был Ф.М. Достоевский (1821—1881), хотя он и не являлся философом и не создавал чисто философских произведений, его философия — это философия переживаний поступков, мыслей созданных им литературных героев. Причем произведения его настолько философичны, что часто не вписываются в рамки литературно-художественного жанра. Именно так обстоит дело с глубокой идеей, связанной с сущностью и судьбой человека мира и Бога. По Достоевскому, «истинный путь» свободы — это путь, ведущий к Богу-человеку, путь следования Богу. Бог для него является основой всего, гарантией нравственности.

Одна из главных проблем, которая пугает Достоевского, — можно ли оправдать мир и действие людей даже во имя светлого бу-

дущего, если оно будет построено на слезинке хотя бы одного ребенка. Его ответ тут однозначен — никакая высокая цель не может оправдать насилие и страдание невинного ребенка. Таким образом, примирить Бога и Мир, им созданный, оказалось Достоевскому не под силу. Высшее национальное предназначение России Достоевский увидел в христианском примирении народов. Достоевский оказал большое влияние на последующее развитие религиозной философии. На Западе его взгляды послужили одним из источников экзистенциализма — философии, поставившей в центр своих размышлений проблемы существования человека в мире.

Таким образом, одним из самых ярких направлений в общественно-политической мысли XIX—XX вв. была религиозная философия, давшая миру поистине великих творцов — Николая Бердяева, Сергея Булгакова, Павла Флоренского и др. мыслителей. На их творчество оказали большое влияние как традиции русской философии XIX в. (от славянофилов до Ф. Достоевского и Вл. Соловьева), так и сама эпоха, изобиловавшая различными мистическими и пессимистическими настроениями.

В русской религиозной философии широко распространен взгляд о познаваемости внешнего мира. Этот взгляд часто выражался в своей крайней форме, а именно в форме учения об интуитивном непосредственном созерцании объектов как таковых в себе.

В отличие от кантовского гносеологического идеализма русский интуитивизм является формой гносеологического реализма. Это нашло свое выражение, между прочим, в том факте, что русская философия, представленная братьями Трубецкими, предвосхитила западную, отказавшись от учения о том, что чувственные данные — это субъективные психические состояния наблюдателя, и признав их транссубъективный характер. Другим выражением этого реализма является доверие русских философов мистической интуиции.

Идеал цельного познания, т. е. познания как органического всеобъемлющего единства, провозглашенный Киреевским и Хомяковым, привлек многих русских религиозных мыслителей.

Киреевский и Хомяков говорили, что цельная истина раскрывается только цельному человеку. Только собрав в единое целое все свои духовные силы — чувственный опыт, рациональное мышление, эстетическую перцепцию, нравственный опыт и религиозное созерцание — человек начинает понимать истинное бытие мира и по-

стигает сверхрациональные истины о Боге. Именно этот цельный опыт лежит в основе творческой деятельности многих русских мыслителей. В русской религиозной философии стремление к цельному познанию и острое чувство реальности тесно сочетаются с верой во все многообразие опыта как чувственного, так и более утонченного, дающего возможность глубже проникнуть в строение бытия. Русские религиозные философы доверяют интеллектуальной интуиции, нравственному и эстетическому опытам, раскрывающим нам высочайшие ценности, но, прежде всего, они доверяют мистическому, религиозному опыту, который устанавливает связь человека с Богом и его царством.

Главная задача философии, по мнению русских философов, заключается в том, чтобы разработать теорию о мире как едином целом, которая бы опиралась на все многообразие опыта. Религиозный опыт дает нам наиболее важные данные для решения этой задачи. Только благодаря ему мы можем придать нашему мирозерцанию окончательную завершенность и раскрыть сокровеннейший смысл вселенского существования. Философия, принимающая во внимание этот опыт, неизбежно становится религиозной. Христианство отличается высочайшими и наиболее завершенными достижениями в области религиозного опыта.

Таким образом, одной из особенностей русской философской мысли является ее религиозная направленность, идущая еще с Киевской Руси и тесно связанная с процессом христианизации, в дальнейшем, в теории «Москва — Третий Рим». Эта религиозная направленность отчетливо проявилась в идее русского религиозного мессианства, особой миссии русского царства и народа — идея «Святой Руси».

Русская религиозная философия конца XIX — первой половины XX вв. связана с возникновением философских систем. К мыслителям этого времени следует отнести М.Ф. Федорова, Б.Н. Чичерина, М.О. Лосского. Характерными особенностями философии этого периода являются ее гуманизм и религиозный характер. Еще одна особенность этого периода — связь с развитием естествознания, которая заключается в возникновении русского космизма. Космизм можно разделить на два направления: мистическое (Н.Ф. Федоров, В.С. Соловьев, П.А. Флоренский) и научное (К.Э. Циолковский, В.И. Вернадский).

В направлении мистическом необходимо, в первую очередь, выделить **Владимира Сергеевича Соловьева** (1853—1900), крупнейшего русского, религиозного, христианского философа, основоположника религиозной русской философии все- значительной мере определяет собой весь дух и облик религиозной философской традиции. Большинство крупных философов того времени считали себя его последователями. К соловьевскому этапу развития религиозной философии следует отнести творчество Трубецких, раннего Флоренского и раннего Бердяева.

Владимир Соловьев попытался создать целостную мировоззренческую систему, которая связала бы воедино запросы религиозной и социальной жизни человека. Основой такого мировоззрения, по замыслам Соловьева, должно стать христианство. Религиозные мыслители до и после Соловьева не раз высказывали эту идею, но они, говоря о христианстве как основе мировоззрения, подразумевали какую-то одну христианскую конфессию: православие, католицизм или протестантизм. Особенность подхода Соловьева заключается в том, что он ратовал за объединение всех христианских конфессий. Поэтому его учение носит не узко направленный, а ме-конфессиональный характер. Другой важной особенностью Соловьева является то, что он попытался включить в христианское мировоззрение новейшие достижения естествознания, истории и философии, создать синтез религии и науки.

Центральная идея философии В. Соловьева — *идея всеединства*. При разработке этой идеи он отталкивался от славянофильской идеи соборности, но придавал ей всеохватывающее, космическое значение. Низшие и высшие уровни бытия взаимосвязаны, т.к. низшее обнаруживает свое тяготение к высшему, а каждое высшее «вбирает в себя» низшее. Вот как выступает всеединство у Соловьева: «Божественная Троица в ее связи со всеми божественными творениями и главное с человеком. Основной принцип всеединства — «Все едино в Боге». Всеединство — это, прежде всего, единство творца и творения».

Окружающий мир не может рассматриваться как совершенное создание, исходящее из творческой воли одного божественного художника. Для правильного понимания Бога мало признавать абсолютное существо, необходимо принимать внутреннюю противоречивость. «Абсолютное, чтобы быть всем, требует многого».



Соловьев был сторонником диалектического подхода к действительности. По его мнению, действительное нельзя рассматривать в застывших формах. Самый общий признак всего живущего состоит в последовательности изменений. Для того что- тивными идеями вводит такое активное начало, как мировая душа, она выступает субъектом всех изменений в мире, но действует не самостоятельно, деятельность ее нуждается в божественном импульсе. Этот импульс проявляется в том, что Бог дает мировой душе идею всеединства как определяющую форму всей ее деятельности.

Эта вечная идея в системе Соловьева получила название *софии* — мудрости. «София» — ключевое понятие системы Соловьева. Поэтому его учение носит также название *софиологии*. Понятие «софии» вводится Соловьевым для того, чтобы заявить, что мир — это не только творение Бога. Основой и существом мира является «душа мира» — «софия», которую следует рассматривать как связующее звено между творцом и творением, придающее общность Богу, миру и человечеству.

Механизм сближения Бога, мира и человечества раскрывается в философском учении Соловьева через концепцию богочеловека. Реальным и совершенным воплощением богочеловечества, по Соловьеву, выступает Иисус Христос, являющийся, согласно христианскому догмату, и полным Богом, и полным человеком. Его образ служит не только идеалом, к которому должен стремиться каждый индивид, но и высшей целью развития всего исторического развития исторического процесса.

На этой цели базируется история — «софия» Соловьева. Целью и смыслом всего исторического процесса является одухотворение человечества, соединение человека с Богом, воплощение богочеловечества.

Недостаточно, считает Соловьев, чтобы совпадение божественного с человеческим произошло только в лице Иисуса Христа, т. е. через посредство «божественного слова». Необходимо, чтобы соединение состоялось практически, притом не в отдельных людях (в «святых»), а в масштабах всего человечества. Первичным условием на пути к богочеловечеству является христианское обращение, то есть принятие вероучения христианства, человек, не просветленный божественной истиной, противостоит людям как чуждая и враждебная сила. Христос открыл человеку всеобщие моральные ценности,

создал условия для его нравственного совершенствования. Приобщаясь к учению Христа, человек идет по пути своего одухотворения. Этот процесс занимает весь период жизни человечества. Человечество придет к торжеству мира и справедливости, правды и добродетели.

Философия нравственности у Соловьева переходит в философию любви. По сравнению с высшей любовью все является второстепенным, поэтому только любовь нуждается в бессмертии. Через божественную любовь происходит утверждение отдельной индивидуальности.

Вот мысль Соловьева по поводу божественности мира: «Божественный мир — это самый что ни на есть действительный мир, этот мир и есть сама истина, совпадающая с Богом, это идеальное единство, к которому стремится весь мир. Истинному бытию противостоит вещественное. Задача мирового процесса состоит в том, чтобы сделать естественное бытие сообразным истинному, божественному бытию и всеединству идеи».

Следует отметить, что Соловьев внес значительный вклад в развитие такого феномена национального самосознания, как «русская идея». О «русской идее» уже упоминалось выше, как об идее, в которой выразилась самобытность русской философской мысли. Особенность ее еще и в том, что эта самобытность видится в христианстве. Соловьев приходит к выводу, что «русская идея» и долг России заключаются в осуществлении (по аналогии с божественной) социальной Троицы — органического единства церкви, государства и общества. Христианская Россия, подражая самому Христу, должна подчиниться «Вселенской церкви». В таком образе «русской идеи» Соловьев хорошо соединил то содержание, которое было выработано в рамках этой концепции на протяжении всей истории России, а именно: идея «Святой Руси» (концепция «Москва — Третий Рим»), идея «Великой Руси» (связанная с реформами Петра Великого) и идея «Свободной Руси» (начало которой положили декабристы).

В рамках рассматриваемого периода (конец XIX — первая половина XX вв.), необходимо рассмотреть философские воззрения Николая Федоровича Федорова (1828—1903), который является ярчайшим представителем русского космизма и гуманизма. Основное его учение изложено в труде «Философия общего дела», в котором проявилось своеобразие мыслителя. В нем религиозный мистицизм соединя-

ется с верой в силу науки. Для Федорова, чтобы победить смерть, все несовершенство и зло человеческих отношений, нужно, прежде всего, победить смерть как торжество зла. Дело каждого как раз и заключается в преодолении смерти.

Большое значение в развитии русской философии имел период, который часто называют «духовным ренессансом начала XX в.». В это время наблюдается бурный рост философских кружков, происходит сближение философии с русской культурой. Из многочисленных представителей этого периода следует отметить В. Розанова, С. Булгакова, Н. Бердяева, И. Ильина, П. Флоренского, Л. Шестакова, Л. Лосева.

Наиболее характерный философ этого периода — Николай Александрович Бердяев (1874—1948), который является одним из виднейших представителей русской религиозной философии. Суть философии Бердяева — «познание смысла бытия через субъекта», т. е. человека. Исходным пунктом его философии является превосходство свободы над бытием. В одном ряду с ней находятся такие понятия, как творчество, личность, дух, Бог. Бытие раскрывается в человеке и через человека. Он есть микрокосмос, сотворенный по образу и подобию Бога, а потому является существом беспредельным и творческим. Бесконечность связана с божественной, а конечность — с природной стороной человека. При этом сам Бог понимается им не как природная сила, а как смысл и истина мира. Поэтому человек без Бога, по мнению Бердяева, не является существом самодостаточным. Если нет Бога, нет и смысла и высшей правды и цели. Если же человек есть Бог, то это самое безнадежное и ничтожное. Таким образом, Бердяев выступает против такого гуманизма, который превращается в отрицание Бога и само-обожествление человека.

Для социального переустройства общества, по Бердяеву, нужно, прежде всего, не техническое совершенство, а духовное возрождение. Для России оно связано с утверждением «русской идеи», взгляды на которую у него во многом совпадали с взглядами Соловьева. Главной отличительной чертой «русской идеи», является, согласно Бердяеву, религиозный мессианизм, пронизывающий все общество. Суть «русской идеи» — осуществление царства божьего на земле. Таковы основные положения философии Н. Бердяева.

Соловьев, ряд его последователей, о которых речь шла выше, выражали в русской религиозной философии интеллектуальную тен-

денцию. Они стремились поставить разум на службу вере, дать возможность религии опереться на рациональное начало человеческого сознания, привлечь к обоснованию религиозного мировоззрения достижения науки и аппарат философии. Интеллектуализму в русской религиозной философии противостояла антиинтеллектуалистическая тенденция. Антиинтеллектуалисты культивировали такую религиозность, в которой чувства преобладали бы над рассудочным началом. Они стремились замкнуть религиозную жизнь в рамки эмоциональной сферы.

В русской религиозной философии мнение антиинтеллектуализма наиболее последовательно выражал Лев Шестов (1866—1938). Определяющим моментом его учения является тезис о коренной противоположности и даже несовместимости веры и разума. Вера, с его точки зрения, — это особая, наиболее полная, высшая плоскость человеческого бытия. Вера есть готовность вырваться из круга всех тех идей, в которых живет человек. В своих богословских изысканиях Шестов переходит на позиции ортодоксального протестантизма. Вера, по его мнению, дается не тому, кто ее искал, не тому, кто ее добивался, а тому, кого избрал Бог. Тот, кто рассчитывает на свою мудрость, на свою справедливость, на свои силы, тот никогда не спасется. Стремясь убедить человека отказаться от рациональных основ религиозной веры, Шестов договорился до того, что малейшие усилия человека, его опору на свои собственные силы называет богоотступничеством. С мнением Шестова о коренной ущербности рационального познания солидарен видный православный философ

С.Н. Булгаков (1871—1944). Логическое мышление, по его словам, соответствует греховному человеку, оно есть болезнь, порождение несовершенства. Другой религиозный философ — Павел Александрович Флоренский (1882—1943) развивал свои философские взгляды в пределах религиозного сознания. Пытаясь обосновать цельность, единство и гармонию бытия, разрабатывал (вслед за Соловьевым) метафизику всеединства. Мысль Флоренского движется по линии «восхождения» от космоса к его основе в Абсолюте, утверждая «единство всей твари в Боге». Для понимания этого единства он обращается к софиологии: софия — «богозаданное» единство идеальных определений твари», «премирное ипостасное собрание божественных первообразов есть корень гармонии бытия космоса». Позиция ипостасности софии критикуется ортодоксальными православ-

ными богословами, ибо встает проблема четвертой ипостаси в Троице. Вызывает затруднение и другая точка зрения Флоренского: если София — «корень» твари, то откуда зло и страдание?

Много внимания уделял Флоренский разработке идей символизма, посвятив им исследования в области лингвистики, искусствоведения, метафизики.

Заметную роль в обосновании методологии религиозного антиинтеллектуализма православными богословами Булгаковым и Флоренским играет принцип *антиномизма*. С помощью этого принципа они пытаются оправдать, сделать состоятельным неприемлемое. Единство Бога в трех лицах, по убеждению Флоренского, — это противоречие. Антиномизм обнаруживает, по мнению Булгакова, недостаточность сил человеческого разума. Невозможность познать природу Бога, существование божественной тайны — один из главных принципов всего христианского иррационализма.

Итак, на рубеже XIX—XX вв. существовала религиозная философская мысль, обосновывающая как развитие России в ключе христианизации, так и развитие человека с точки зрения религиозного обоснования. Имели место два направления: интеллектуализм — возможность религии опираться на религиозное начало и антиинтеллектуализм — невозможность понять природу Бога, законы мирового развития.

Как известно, Россия расположена на огромном пространстве, объединяющем различные народы как западного, так и восточного типа. С самого начала в истории русского народа играли огромную роль его соседи. Именно поэтому первое большое историческое сочинение «Повесть временных лет» XI в. начинает свой рассказ о Руси с описания того, с кем соседствует Русь, какие реки куда текут, с какими народами соединяют. На севере это скандинавские народы — варяги (целый конгломерат народов, к которым принадлежали будущие датчане, шведы, норвежцы). На юге Руси главные соседи — греки, жившие не только в собственно Греции, но и в непосредственном соседстве с Русью — по северному берегу Черного моря. Затем отдельный конгломерат народов — хазары, среди которых были и христиане, и иудеи, и магометане.

Самые тесные отношения были у Руси на огромных территориях с финно-угорскими народами и литовскими племенами (литы, жмудь, пруссы, ятвяги и др.). Многие входили в состав Руси, жили общей

политической и культурной жизнью, по летописи, ходили вместе на Царьград. Мирные отношения были с чудью, мерей, весью, ижорой, мордвой, черемисами, коми-зырянами и т. д. Государство Русь с самого начала было многонациональным. Многонациональным было и окружение Руси.

Учитывая весь тысячелетний опыт русской истории, вполне разумно говорить об исторической миссии России. В этом понятии исторической миссии нет ничего мистического. Миссия России определяется ее положением среди других государств тем, что в ее составе объединилось до трехсот народов — больших, великих и малочисленных, требовавших защиты. Россия служила гигантским мостом между народами, прежде всего, культурным. И это нам необходимо осознать, ибо мост этот, облегчая общение, облегчает одновременно и вражду, и злоупотребления государственной власти.

Самая характерная черта русской культуры, проходящая через всю ее тысячелетнюю историю, начиная с Руси X—XIII вв., общей праматери трех восточнославянских народов — русского, украинского и белорусского — ее вселенскость, универсализм. Эта черта вселенскости, универсализма часто искажается, порождая, с одной стороны, охаивание всего своего, а с другой — крайний национализм. Как это ни парадоксально, светлый универсализм порождает темные тени.

По своему содержанию русская философия универсальна, она исследует различные темы. Нестандартность, противоречивость социального бытия обусловили ее особый интерес к социально-политическим проблемам. Причем русская философия занималась не столько социально-философской проблематикой вообще, сколько судьбами собственной страны. Интерес к этой теме особенно возрос в конце XIX— начале XX вв. в связи с катастрофическим обострением социальной ситуации в России.

В послеоктябрьский период появился еще один оригинальный подход к пониманию места России в мировой истории. Этот подход был обоснован группой русских философов-эмигрантов в сборнике «Исход Востока» (София, 1921) и вскоре стал широко известен как концепция евразийства. По серьезности исследования российской истории и государственности, по силе прозрения в грядущие пути отечества евразийская школа заметно выделяется среди других движений эмигрантской мысли. К евразийской школе относилась целая

плеяда ярких и талантливых литераторов, философов, публицистов, экономистов первой волны эмиграции.

Главная ценность евразийства состояла не в обширности его географии или сферы интересов у основателей, а в его идеях, одновременно оригинальных и в то же время внутренне родственных глубинным традициям русской истории и государственности. Евразийцам были присущи особая пространственно-временная оптика, большое историческое зрение, позволившее свежим взглядом в привычных до боли чертах России разглядеть целый географический континент — материк с особой исторической судьбой — Евразию. Евразийство рассматривало русскую культуру не просто как часть европейской, но и как совершенно самостоятельную культуру, вобравшую в себя опыт не только Запада, но и в равной мере Востока. Русский народ, с этой точки зрения, нельзя относить ни к европейцам, ни к азиатам, ибо он принадлежит к совершенно самобытной этнической общности — Евразии. Подобная оригинальность русской культуры и государственности (одновременное присутствие европейских и азиатских элементов) определяет и особый исторический путь России, ее национально-государственную программу, не совпадающую с западноевропейской традицией. Причем азиатские истоки для России внутренне ближе западных. Восточную ориентацию России евразийцы, прежде всего, связывали с геополитической сферой, не распространяя ее на религиозную область, где они, как писал П.Н. Савицкий, оставались глубоко «православными людьми», для которых «Православная церковь есть тот светильник, который им светит».

Хотя сами евразийцы видели своих непосредственных предшественников в лице славянофилов, Данилевского, Леонтьева и Достоевского (как мыслителя-публициста), они опирались на значительно более давнюю традицию. Внимательное ее изучение показывает, что евразийское движение — это не случайный зигзаг российской историософии, якобы рожденный от искр революционного пожара и усиленный эмигрантской неприкаянностью, но закономерный итог многовекового развития русской мысли.

Строго говоря, собственно евразийство началось не в Софии и не в Берлине, а в России, и еще до революции. Вернадский, с юности тянувшийся к изучению роли степной Азии в судьбе нашего отечества, уже в 1914 г. писал статьи, где образно сравнивал движение России к Востоку с движением против Солнца. Карсавин до своей

высылки из СССР в 1922 г. опубликовал отдельную книгу, само название которой — «Запад, Восток и русская идея» — говорит о сути его тогдашних интересов. И хотя речь в ней идет в основном о богословско-религиозном аспекте проблемы Запад — Восток в ее отношении к национальной идее, а евразийские восточные приоритеты Карсавина, находящегося тогда под сильным влиянием В. Соловьева, еще не выкристаллизовались в полной мере, антизападничество занимает в настроениях мыслителя существенную роль: «Не в европеизации смысл нашего исторического существования и не европейский идеал преподносится нам как наше будущее». Уже тогда, не будучи лично знакомым с другими участниками евразийского движения, Карсавин сетует на то, что подлинной «истории Востока у нас нет», утверждает, что важнейшая цель русской культуры «настоятельно требует преодоления ограниченности западного эмпиризма и решительного отказа от суррогата всеединства, именуемых идеалом прогресса». Серьезно размышлял о роли Востока в исторических судьбах и перспективах России и Трубецкой, внимательно изучавший восточные языки, мифологию и фольклористику и оттачивающий свое будущее евразийское мировоззрение на заседаниях лингвистического кружка при Московском университете, где помимо обсуждения языковых проблем говорилось о кризисе западной духовности и «необходимости сближения европейских и азиатских тенденций мировой истории». Когда в Софии, ставшей одним из первых центров эмиграции, встретились и «объединились на общем мироощущении» основные участники евразийства, этому объединению предшествовал серьезный путь личностных исканий каждого. Революция, в которой молодые мыслители увидели закономерный итог 200-летней европеизации страны, и последующие тяготы беженства сыграли роль катализатора объединения, увидевшего ясные ориентиры спасения в «исходе к Востоку».

В своем идейном развитии евразийство прошло несколько этапов. С одной стороны, ее важной составляющей и философским фундаментом становится высокое метафизическое учение об иерархии «симфонических личностей», к высшим звеньям которой относится «идея Личного Бога» и Россия — Евразия, представляющая собой «соборность» наций. С другой стороны, движение приобретает все более политизированную окраску. Выражая естественную претензию любой серьезной теории увязать себя с практической жизнью,



евразийцы попытались дать подробный анализ процессов, происходящих в современной им большевистской России. Разумеется, они не могли обойти тему событий 1917 г., к которым у них было сложное, неоднозначное отношение. Для евразийцев вообще было характерным разделение понятий революции как явления истории, большевизма как плода революции и коммунистической идеи как разрушительной революционной идеологии.

Уже в наше время, на новом этапе исторического развития России и постсоветского состояния геополитического пространства бывшего СССР, идея евразийства получила новый импульс на высоком государственно-политическом уровне. Она сформулирована в проекте Президента Н. Назарбаева и предложена в качестве конструктивной геополитической доктрины, предусматривающей новый стратегический механизм политической и экономической интеграции стран-участниц СНГ. История покажет, соответствует ли эта доктрина коренным интересам народов, живущих на территории СНГ, или нет.

В заключение можно сказать, что историческая миссия России на протяжении веков была реализована в различных событиях мирового значения: борьба с татаро-монгольским игом, остановившая экспансию татаро-монголов на запад и фактически спасшая Запад от катастрофы; Отечественная война с французами в 1812 г., не позволившая Наполеону осуществить свои планы мирового господства и, наконец, Великая Отечественная война 1941—1945 гг., в результате которой человечество было спасено от чумы фашизма.

В области духа на протяжении многих веков «русская идея» выражалась в том, что неизменные нравственные представления организовывали жизнь русской нации, указывали духовные ориентиры русскому человеку, несмотря на все нашествия и внутренние смуты. То же чувство единения с людьми, те же понятия меры, гармонии. Всякий раз они наполнялись живым смыслом — в подвижничестве Сергия, Нила, Серафима, в творчестве Рублева, Пушкина. В масштабе исторического времени Пушкин и Илья Муромец представляют собой одинаково совершенное воплощение русского духа, русскости. Русская идея удивила мир, проявившись в таком замечательном, лучше сказать, ослепительном явлении, как русская литература XIX в.

Павел Флоренский однажды написал о своей вере и надежде на то, что, «исчерпав себя, нигилизм докажет свое ничтожество, всем

надоест, вызовет ненависть к себе, и тогда, после краха всей этой мерзости, сердца и умы не по-прежнему вяло и с оглядкой, а наголодавшись, обратятся к русской идее, к идее России, к святой Руси... Я верю в то, что кризис очистит русскую атмосферу, даже всемирную атмосферу».

\* \* \*

Русская философия XIX—XX вв. отличается тем, что философские воззрения этого периода строились как раз на самобытности России, и, как один из критериев этой самобытности — ее религиозность, это не случайность. Философский процесс в России не есть отдельный автономный процесс, а один из аспектов существования российской культуры, поэтому духовным истоком цельного процесса является православие во всей совокупности своих сторон: как вера и как церковь, как учение и как институт, как жизненный и духовный уклад.

Русская философия сравнительно молода, она впитала в себя лучшие философские традиции европейской и мировой философии. В своем содержании она обращается и ко всему миру, и к отдельному человеку и направлена как на изменение и совершенствование мира (что свойственно за- свойственно восточной традиции). Вместе с тем, это очень самобытная философия, включающая в себя весь драматизм исторического развития философских идей, противостояние мнений, школ и направлений. Тут соседствуют и вступают между собой в диалог западники и славянофилы, консерватизм и революционный демократизм, материализм и идеализм, религиозная философия и атеизм. Из ее истории и целостного содержания нельзя исключать никакие фрагменты — это ведет лишь к обеднению ее содержания.

Русская философия — неотъемлемая часть мировой культуры. В этом — ее значение, как для философского познания, так и для общекультурного развития.

## **РАЗДЕЛ II**

### **КАЗАХСКАЯ ФИЛОСОФИЯ**

#### **2.1. Особенности казахской философии**

Начиная с древнейших времен, основанием *для* самобытности культуры народа были имманентные формы духовности, являющиеся содержанием этой культуры. Поиск внутренней логики казахского самосознания предопределяет саму постановку общих проблем, познавательные подходы к ним и саму предметность этого сознания. Понимание самобытности культуры казахов выражает самостоятельность, качественную определенность общества, что основано на общности и своеобразии жизненных доминант его членов. Здесь слились воедино различные стороны общественного бытия, онтологические и гносеологические аспекты общественного сознания, непреходящие элементы существования и внутренние источники развития. Самобытность оказывается одним из движущих принципов истории, жизненным ядром культуры, стержнем и динамическим принципом развития общества.

Понятие самобытности общества коррелируется с пониманием его специфики, своеобразия, которое непосредственно выражается в области норм и обычаев, ценностей и форм поведения. Здесь зафиксированы ценностно-духовные аспекты жизни людей, отражающие независимую природу, собственные источники развития. Это основано на цивилизационной концепции, восточном универсализме, на изучении дальних и ближних корней генезиса общества, оценке преемственности между прошлым и настоящим, диалоге культур различного времени и пространства. На этом пути стали возможными исторические и смысловые параллели в культуре народа разных времен, объединения сторонников единой культуры на основе идей творчества и патриотизма.

Казахская цивилизация здесь предстает как крупномасштабная форма организации социальной жизни, имеющая большую устойчивость во времени и пространстве, основанная на всеобщей связи индивидов и групп в материальном и духовном аспектах. Особенности приобретают духовные формы общественной взаимосвязи, которые имеют всеобщую значимость и реализуются в необходимых структурных компонентах. Социальными носителями этой цивилиза-

ции обеспечивается ее целостность, которая предстает как единство духовных ценностей, идей, знаний, ориентаций, норм и символов. Именно цивилизация обеспечивает преемственность в развитии общества, его связь с будущим, подчиняет общество своей динамике, что проявляется в различных периодах формирования, расцвета и застоя.

Казахское общество оказалось основанным на базисности межличностных отношений, стабильности наличных ценностей и весомости духовной регуляции. Оно характеризуется фундаментализмом личностных отношений, которые явно перевешивают экономические отношения. В этом обществе существуют некоторые общие ценности, имеющие непреходящую значимость для его членов. Оно пронизано особыми духовными взаимосвязями, которые выглядят естественными и составляют своеобразный код общения, язык и способ коммуникации, а также форму трансляции символов, имеющих значение для этого общества. Цивилизационный подход позволяет расценить качественное своеобразие общества, специфику его духовного производства, большую значимость в нем культуры по сравнению с экономикой и политикой. Необходимые духовные связи обвивают все здание этой цивилизации и приписывают ему кардинальное отличие от других обществ.

Цивилизация понимается как субстанция, пронизывающая все области и сферы общества, задающая все формы культуры и составляющая духовную основу общества, имеющая определенный механизм утверждения целостности. Все слои населения в той или иной форме оказываются приверженцами тех ценностей и идеалов, которые существуют в данном обществе и воспроизводятся, утверждаются постоянно имеющимся механизмом целостности. Главной оказывается наличная система духовного производства, она более устойчива, чем преходящие факторы материального производства, это позволяет сформулировать самобытность общества, вычленить в нем внутренние источники духовной эволюции, выявить специфику и движущие силы. Уклон в проекцию культуры дает возможность на ее базе и с помощью ее специфических средств зафиксировать постоянный, непреходящий тип социокультурного образования в его неповторимых красках и очертаниях.

Поиск всеобщего начала, присутствующего во всех модификациях развивающейся целостности, приводит к тому, что им ока-

зываются принципы оформления межличностных отношений, существующие достаточно давно и сохранившиеся в исторической памяти. Эти принципы межличностного общения на протяжении длительного времени претерпевают сложную эволюцию, однако сохраняют свой исходный смысл, «концептуальное ядро», а потому и веками оказывают организующее и регулирующее влияние на все духовное производство, в том числе и на общественные отношения. Межличностные отношения фигурируют как основная предметность сознания.

Духовный аспект цивилизации в Казахстане оказался столь весомым потому, что ни экономический, ни политический ракурсы общества не могут исполнить той роли хранителя и транслятора исторической памяти, каковую с успехом выполняет духовная структура. Она позволяет постоянно воспроизводить исторический опыт, формулирует прецеденты, которым следует общество, является сосредоточием культурного наследия. Духовность задает образцы, «паттерны», которым необходимо следовать, в рамках которых только и можно иметь надлежащую траекторию социального поведения.

Казахская цивилизация занимает свое место в многообразии различных типов социального развития, в плюрализме путей эволюции, когда общество на Востоке и Западе идет различными путями. Эта непохожесть, уход от стереотипов говорят о различных динамиках развития обществ, о многовариантности потенциалов развития, о независимой собственной истории общества Востока, которая выражена в культуре и философии данного общества. Ранее, в отличие от современной постановки проблемы, в мировой истории культуры господствовал европоцентризм, гипостазировавший решение вопроса на Западе и негативно расценивающий восточные версии философии, рецидивы чему существуют и поныне. Согласно этому на Востоке существовала единообразная философия, характерными чертами которой были пессимизм, интровертность, иррационализм, идеализм. С другой стороны, население Востока в ходе борьбы с колониализмом сформулировало различные способы борьбы с «культурным империализмом», которые были обобщены в разных формах национализма.

Этот способ характерен для Востока, ибо здесь не было университетского типа философствования, зародившегося в средние века, как не было и других типов философствования рационалистического толка. Как известно, философия при осмыслении мировоззренческих оснований культуры творит новые смыслы, из-

влекает эти универсалии из бессознательного, осмысливает их, создает слой **философем**, т. е. философских понятий и категорий. Однако на Востоке, в связи с преобладанием нефилософских форм рассуждения, эти понятия утопают в традиционных видах текстов, строящихся по типу художественных или религиозных. Это вынуждает строить исследование философских систем в социокультурном контексте, делает упор на вычленении философем в текстах мировоззренческого плана.

## **2.2 Становление казахской философии**

Для казахского общества характерно философствование в нефилософских формах на уровне универсалий мировоззрения, которые формируют человеческую деятельность. Здесь философемы утопают в традиционных художественных и религиозных текстах, что побуждает историков философии исследовать философские системы в социокультурном плане, изучать тексты мировоззренческого характера.

В философском отношении важно то, что чем слабее государственность, а она всегда слаба и у казахов, и у протоказахов, тем большее влияние на этническую общность имеет природная среда. Природа всегда выглядела для насельников Казахстана как абсолютное и вечное начало, единственная реальность, которая самостоятельна, имеет имманентные причины и факторы существования, располагает основами активности и эволюции. Людям вначале оставалось лишь подчиняться природным закономерностям, постигать их причины и строить на этом бытие себя, избегая природных катаклизмов.

Архаические времена побуждали человека ежедневно подтверждать свою верность мировоззренческим установкам рода и племени, ибо суровые условия существования не позволяли соплеменникам пренебрегать социальными ориентирами и обычаями, иначе им угрожало изгнание из рода, что означало в подавляющем большинстве случаев верную смерть. Мироощущение становилось явным, миропонимание толкало на вполне определенные поступки, мировоззрение было обусловленным, реальным и ясным. Природа выступала как законченный миропорядок, а человек пока является лишь частью природы.

По мере развития человека приходит понимание практической, преобразующей деятельности, труда, в процессе чего осуществляется приспособление к природной среде, а затем и ее переделка. Появля-

ется земледелие, собирательство трансформируется в огородничество, осуществляется сенокосение. С момента приручения дикой лошади начинается скотоводство и переход к кочевничеству. Это означает целенаправленную деятельность людей, целеполагание, что явилось важнейшим условием выделения человека из природы, становление его как самостоятельной сущности. Мир природы в процессе целеполагания становится миром человека, внутри которого решающую роль играют уже не природные закономерности, диктующие «железную волю» необходимости, а свободная деятельность людей, когда они начинают творить не только согласно детерминации внешним обстоятельствам, но и по законам свободы.

В процесс материального производства включаются познавательные и оценочные мотивы, которые в совокупности затем перерастают в мировоззренческие ориентиры существования, а последние регистрируются в общественном сознании в качестве норм, обычаев, постулатов социального поведения, регулирующих жизнь исторических общностей казахов. Полукочевое скотоводство, как основной хозяйственно-культурный тип Казахстана, задало основы существования его народа, что вылилось в принципы бытия и осознанные ценности мироздания. Они существуют столь давно, что впитаны в психику казаха на протяжении веков, потому в значительной мере выступают бессознательным образом, хотя могут быть вполне расшифрованы. Это доказывается тем, что в сознании людей часто встречаются элементы, которые не являются личностными, их нельзя объяснить собственной жизнью индивида, они кажутся коренными, врожденными и унаследованными нормами человеческой психики.

Эти архаические пережитки составляют статус психики человека, его основу с коллективными образами и мифологическими темами. Мифы постоянно присутствуют в мыслительном аппарате людей как базисное знание, не случайно они фигурируют как архетипы или прообразы, оказывающиеся сознательным выражением этих образов и тем. Длившееся тысячелетиями полукочевое скотоводство задало темы: батыр, конь, кочевье, теплые южные края, ждущая невеста и многое другое, которое было продиктовано не столько непосредственно самими производственными отношениями, сколько наличной культурой общества.

Непосредственная близость казахов к реалиям бытия, чувственное отношение к наблюдаемому и воспринимаемому миру, уко-

ренность в этом бытии выразились в понимании времени, пространства, внутреннего мира человека, иных миров существования, смысла бытия, нравственных устоев. Все это имеет реальные корни в общественном бытии казахов, отсюда проистекает национальный образ мира, мировоззрения, которое нельзя спутать ни с одним миропониманием.

Обращение к истории культуры казахов позволяет понять то место, которое в ней занимает понятие менталитета этноса, т. е. коллективно формируемого в обществе строя мышления и психики, который присутствует у всех членов этого общества и проявляется на индивидуальном уровне. Этот «феномен» культуры играет решающую роль в социальном поведении каждого, ибо, будучи заложенным в нем, он задает ему траекторию общественного движения, ориентируется в многообразном мире, задает основу выбора спектра объективно имеющихся возможностей. Если на уровне бессознательного выбор совершается на базе архетипических форм и проявляется в инстинктах и импульсах, то менталитет диктует ориентир выбора на основе «генного поведения», совокупности навыков и привычек, заданных в ходе воспитания, образования и т. д.

Основные мировоззренческие ориентиры и категории бытия у казахов были основаны на предметно-практической деятельности. Уже с древних времен выбор орудий труда осуществлялся сообразно их качеству. Человек расселялся по отрогам Каратау и памятники шелль-ашелльского времени показывают, что здесь были архаичные каменные орудия из кремния с большим ударным бугром, в чем можно видеть прообраз позднего шокпара, или соила. Найдены древние двусторонние рубящие орудия, скребла и остроконечники. В ашель-мустьерский период орудия усложняются, к кремнию прибавляется халцедон, для обработки каменных орудий применяются костяные и роговые орудия в виде наковаленок и ретушеров. Обнаружение новых качеств и свойств предмета стало основным путем вовлечения их в предметную деятельность людей.

Качество потому есть категория сферы непосредственного бытия, связанная с областью материального производства и зафиксированная в памятниках материальной культуры. Качественный подход позволил осуществить переход к бронзе как основному сырью для изготовления орудий труда и охоты. Бронзовый век в истории казахов связан с выделением пастушеских племен и первым крупным



общественным разделением труда, вычленением скотоводства, что дало мощный толчок развитию материальной культуры. Появились штаны из кожи, необходимость в уздечках, стременах, седлах, подпругах, копьях и наконечниках стрел вызвала к жизни быстрое становление металлургии и горного дела. Потребность общества в более качественных орудиях производства и оружии породила разработки меди в Жезказгане, на Алтае, Карчиге, Жалтыре, Ащилы, Ура-Тюбе, Кушикбае; олова в Атасу, Калбе, Нарыме; золота в Степняке, Казанчункуре, Баладжале, Акджале, Дайбае, Майкапчагае.

Качество бронзы позволило выделить не только орудия труда и оружие, но и предметы быта и украшения, что породило высокое искусство техники литья, чеканки, тиснения, шлифования и полирования орнамента на изделиях. Однако вскоре и качество бронзы перестало удовлетворять Казахстан, и в сакское время был осуществлен переход к железу, этому важнейшему виду сырья, сыгравшему революционную роль в развитии человечества в целом. В производстве ножей и акинаков железо быстро вытеснило бронзу, показав более высокое качество, как непосредственную определенность в различных областях жизнедеятельности людей.

Еще гунны относились к предметам и живности с точки зрения качества, заведомо предпочитая иметь лошадей лучших пород, более выносливых и неприхотливых в аспекте пригодности к дальним боевым походам. Вождь племени выбирался с точки зрения его качества как наиболее сильного, сведущего и дальновидного воина. Такой качественный подход сказался даже в том, что «сильные едят жирное и лучшее, устаревшие питаются остатками после них. Молодых и крепких уважают, устаревших и слабых мало почитают». Свойство боевого рубаки оказывалось формой проявления качества воина.

По качеству джигита выбирался батыр, чья роль в истории народа особенно велика, огромное значение имели его удаль и храбрость, доблесть и мужество. Это сыграло настолько большую роль в становлении казахского народа, что явление батырства не имеет прецедента у других сопредельных народов, хотя и у них богатыри и бахадеры были общественно значимыми. Такая роль была связана с размахом территории, необходимостью ее защиты и ролью оборонительного фактора.

Имена Богенбая и Кабанбая, Наурызбая и Сыпатая, Малайсары и Тайлака, Жаныбека и Утегена, Саурука и Абулхаира, Мусабека и

Естербека, Баяна и Тауке, Бухара и Агыбая и многих других навсегда остались в памяти казахов, как пример немеркнувшего героизма. Это показывает, какое значение имело качество джигитов, достигавших звания батыра и возглавлявших не только воинские подразделения, но и роды, и племена. Так, Анракайская битва с джунгарами стала началом карьеры хана Младшего жуза Абулхаира, показавшего эталон мужества и полководческого дара. Казахи в Семиречье разводили породистых лошадей, которые в определенных странах, особенно в Китае, ценились за резвость. Они, как показывают золотые пластины с изображениями всадников, найденные в Тенликском кургане, были крупными и рослыми, с развитой мускулатурой, массивной головой, подстриженными или заплетенными хвостом и гривой. Эти кони пользовались такой популярностью, что ими расплачивались за высокопоставленных невест: «В это время в Цзюцюане расставили станции и заставы вплоть до Юймыня. Усунь представило сговорные дары за ханскую царевну в размере 1000 голов лошадей. Ханский двор отправил княжну императорского рода по имени Цзянду. Она отправилась в Усунь, чтобы выйти замуж за князя Усунь».

Переход от качества количественным соотношениям у казахов был связан с формированием и совершенствованием счета вещей, измерением их, приписывание объектам различных количественных характеристик. Развитое скотоводство быстро вызвало к жизни отношение количества. «В Усуни много лошадей. Их самые богатые люди имеют четыре-пять тысяч голов» (*Кюнер Н.В. Китайские известия о народах Южной Сибири, Центральной Азии и Дальнего Востока. — М., 1961. — С. 3*).

Онтологическими характеристиками количества всегда были пространство и время. Количественные соотношения сперва вычленились в процедуре измерения, что сразу было освоено при пересчете голов скота, или при разделе земельных участков. Трудовая деятельность казахов привела к развитию понятия пространства как дистанции кочевки длиной 100 км и более, которые проходили за определенное число дней и месяцев, причем определялись расстояния дневного перехода (кош), недельного и др.

На зимовках и поселениях имелись подробно очерченные участки разработки земли, которые разделялись арыками, имели от 60 до 150 кв. м, в зависимости от количества членов семьи, что показывает геометрическое освоение пространства, функцию его измерения. Это

отражало оптимальные площади посевов на орошаемой земле, а вот участки богары, как показали изыскания, были гораздо большего размера, ибо были подвержены риску. Понятие количества вырабатывалось в системах скотоводства и земледелия одинаковым образом, что свидетельствует о единой знаковой системе казахов, в которой регистрируется и передается код социального опыта людей. Начиная с операции счета, происходит формирование основных субкатегорий количества – числа, величины, структуры и т. д.

Развитие товарного производства, появление денег стали важными вехами на пути количественного освоения действительности. Различная форма производства у казахов – скотоводство, земледелие, огородничество, садоводство и др. – предполагала широкий обмен между кочевым и оседлым населением, т. е. количественные соотношения цен на товары животноводства и земледелия. Широкое распространение торговли внутри общества, ее значение для обмена с соседними государствами, само наличие Шелкового пути, караванных путей из Казахстана в Китай и Европу поставили на высокое место количественную определенность. Не менее, чем для торговли, практическая арифметика и математика были нужны в области военного дела. Китайская хроника сообщала: «Усунь, захватив... отрубленных голов врага и военнопленных 40 000, лошадей, быков, баранов, ослов, верблюдов 700 000 с лишком голов, взяв захваченных пленников и всю добычу, вернулись к себе». Военные нужды, необходимость в наборе солдат, наложение контрибуций и их выплата требовали все большего нарастания количественных показателей.

И все-таки основной областью применения количественных понятий оставались торговля и обмен. Появление частной собственности породило и то, что богатство стало измеряться числом лошадей, находящихся во владении представителей родовой знати, от очень богатых, имевших четыре-пять тысяч голов лошадей, до богатых (по одной-две тысячи коней) и простых людей, также имевших лошадей. Впрочем, эта тенденция измерения частной собственности у казахов осталась вплоть до начала XX в., когда у отдельных феодалов имелось 17–18 тысяч лошадей. Уже у простых казахов появляется пространство как одна из форм количества, причем не только как отражение площади измерения, но и как пространство кочевки. Поскольку кочевники традиционно перемещались с востока на запад, почитали солнце, то привилегированным для них был восток, а другие части

света были зависимы от него. Правда, по мере развития кочевничества они уже не стали особенно придерживаться этого примата востока, что видно по расположению двери на юрте, которая вначале занимала строгую ориентированность на восток, а затем стала смещаться. Иакинф писал: «Постоянного местопребывания нет, но каждый имеет свой участок земли (надо полагать, пастбища). Хан всегда живет у гор Дугинь. Выход в его ставку с востока, из благоговения к стране солнечного восхождения».

Пространственные ориентиры отличали древних тюрков и казахов от других народов именно благодаря восточной ориентировке двери жилища. Еще о гуннах было сказано, что «шаньгой утром выходит из лагеря, поклоняется восходящему солнцу, к вечеру поклоняется луне. Он сидит на левой стороне лицом к северу». Эта традиция перешла от гуннов к тюркам, в отличие от монголов, у которых дверь юрты всегда открыта на юг. Интересно, что у казахов Монголии, как насельников территории, дверь обращена на юг, а вот открытая часть светодымового отверстия (шанырак) – на восток, что говорит о тюркской традиции.

Привилегированность востока в ориентации показана и в каменных бабах, старинных могильных сооружениях, которые обращены передней частью на восток. И в древнетюркском языке восток считался передом, запад – задней стороной, юг – правой и север – левой, полночной. В памятнике Кюль-Тегину говорится: «Впереди, к солнечному закату, слева, в стране полночной» (Малов С.Е. Памятники древнетюркской письменности. – М. - JL, 1961. – С. 27). Но по мере шанырака на восток можно предугадывать первые лучи солнца, а затем движение световых лучей по ободу шанырака и уыкам служило своеобразными часами, а это уже задавало жесткую расположенность в пространстве, то потом, при переходе к другим местам, пратюрки стали придерживаться вольного расположения двери, не ставя ее против ветра, в закрытое пространство обозрения и т. д. Сами казахи преимущественно ставили дверь на юго-восток, что диктовалось розой ветров, шедших с севера и запада, и природными условиями. Значение двери юрты и ее расположение объяснялось тем, что ставить юрту начинали с двери, и она определяла всю дальнейшую конструкцию.

Пристальное внимание к юрте объясняется не только тем, что она традиционно явилась жилищем для всех кочевых народов в тех

или иных вариантах и сохранилась до сих пор, но и тем, что она была моделью мироздания в тех смыслах, которые близки кочевнику. Интересно рассмотреть не поздние типы юрт, в которых в значительной мере утеряно единство реальности и символа, а первичную их форму, где особые смыслы таятся в очертаниях, ориентации на части света, внутреннем убранстве, функционировании и т. д.

Анализ показывает, что юрта, как модель Вселенной для кочевника, составляет небесный свод, опрокинутый на человека и заключающий его в себе, что несет дополнительную нагрузку для жилища. В этом аспекте, когда юрта олицетворяет единство реальности, символа и функционирования, она предстает как симбиоз материальных и духовных традиций и установок. Юрту можно уподобить древнегреческому космосу, который построен по законам красоты, а потому имеет большое число привилегированных точек пространства. И точно так же, как небо и земля, вода и огонь, верх и низ являются в природе ограниченными и вытекающими из завершенного мироздания, пространство юрты оказывается искусственно искусно организованным фрагментом природы, ее частью. Наиболее почетным местом в юрте был тор, жестко подразделялись мужская и женская половины, соответственно с мужской стороны, как писал

В.В. Радлов: «...висит все, что находится в исключительном ведении мужчины: ружья, патронташи, уздечки, ремни, принадлежности верховой езды, седла, нагайки и т. п. У стены же, справа от постели, находится все, с чем имеют дело исключительно женщины: женское снаряжение для верховой езды. В этом пространстве все точки и сегменты были регламентированы, что налагало определенные запреты на жильцов и гостей. Так, наступить на порог означало смертельно оскорбить хозяина, запрещалось ходить гостям против часовой стрелки вокруг очага. «При возведении государя на престол ближайшие важные сановники сажают его на войлок, и по солнцу кругом обносят девять раз. При каждом разе чиновники делают поклонение перед ним» (*Бичурин Н.Я. Собрание сведений....* – С. 229). Впрочем, женщины могли ходить и в обратном направлении, ибо запрещалось проходить с почетной стороны, между гостями и очагом.

Очаг в центре был местом притяжения и почитался у всех кочевых народов, не случайно погибель семьи и ее исчезновение из-за отсутствия сыновей квалифицировалось как угасание очага. В него нельзя было плевать, проливать молоко или воду, мешать золу, ру-

бить дрова в нем, бросать в него сор, зажигать от него и выносить огонь, иначе семье грозили болезни и несчастья.

Большой интерес представляют собой и другие места юрты. По народному летосчислению, 12-летний цикл начинала мышь, а потому ее именем называлась почетная часть жилища, где стояли сундуки с добром и сидели гости на торе. После мыши идет корова, чьим именем называлось расстояние от тора до кровати (кебеже), олицетворяя собой достаток, присущий семьям с коровой. Место, где сидел хозяин, именовалось «тигром», ибо кто еще мог претендовать на символ власти и мужества? Далее шло место хозяйки («зайца»), выразившей кротость и покорность. Подле хозяйки располагались продукты, небесные и земные дары, что знаменовалось трудолюбивой улиткой. Пространство змеи, выползавшей из земли и несущей с собой влагу, было местом, где располагались котлы, посуда, ведра, чайники и др. Лошадь, естественно, занимала место у входа как символ движения. Затем шло пространство овцы как символ малых и бедных, просящих ухода или подаяния; мудрой обезьяны, дающей напутствие на дорогу, где располагались оружие и конская утварь, бурдюки с кумысом, испив его, можно было седлать коней и брать в руки оружие. Потом шло место птицы, где располагались молодежь дома и гости, несущие с собой молодость и плодородие, а повыше размещались гости-мужчины на месте собаки как символа преданности. Наиболее почетным торем, где начинается летосчисление, и время соприкасается с пространством - это понимание пространства юрты было аналогичным у всех древних тюрков. Правда, место кабана стало низвергаться с почетного места, но это уже было связано с исламизацией тюрков, что предполагало элиминацию свиней и алкоголя. Итак, пространство юрты было, если употреблять термины современной физики, неоднородным и анизотропным, ибо здесь имеются привилегированные места, а движение в некоторых направлениях носит предпочтительный характер (движение по солнцу).

Кочевье требует пространства, оно нуждается в переносном доме, динамичном хозяйстве, средствах передвижения, запасах продовольствия, специальной одежде, обуви и т. д. Любая из этих составных элементов культуры, момент видения мира, компонент космоса народа. Кочевье требует такое пространство, которое воспроизводило бы себя, было похожим в составных частях, иначе говоря, однородное пространство, в котором движение в разные стороны было бы

равно обоснованным, т. е. изотропным. В идеале кочевник хотел бы пребывать в одном и том же месте, однако он вынужден постоянно менять свое стойбище.

Пространство для кочевника не может быть большим или малым, оно оказывается лишь нужным, подходящим в зависимости от степени удобства и удовлетворения потребностей. Великая степь была удобна для этого, и потому казахи из Семиречья «проводили лето в краях Булгара (на Волге), а зимовали в краях Баласагуна». Естественно, что основным видом скота были лошади. Сам Баласагуни писал: «Они надзирают за табунами лошадей. Для еды, питья, верховой езды используются лошади; жеребцы и кобылы прибывают от них, а также лошади для груза. Кумыс, молоко, шерсть, жир, творог и сыр потребляют в пищу, одежду и убранство для дома».

Важнейшей философской категорией является понятие времени. Именно оно несет ответственность за происходящие в мире процессы эволюции и развития, во времени регистрируются все изменения в мировом историческом процессе. Вначале у казахов начало проявляться чувство времени, связанное с конкретными событиями, которые остались в исторической памяти племени. Такие природные и стихийные катастрофы, как джут, голод, мор, падеж скота, война и др., регистрировались в сознании людей и могли служить определенными темпоральными обозначениями, уже не говоря о чувстве смены дня и ночи, охотничьих сезонов. Л.Н. Гумилев писал: «Одним из индикаторов определения состояния народа, весьма удобным для классификации, является отношение этнического сознания (каждого данного народа) к категории времени». Уже первые кочевники обладали довольно развитым чувством времени. Преодоление больших расстояний, проблема богатого травостоя, наличие водных источников, сезонные изменения погоды и многое другое заставляли кочевников относиться ко времени как к некоему абсолюту, которому подчиняются появление жары и выгорание пастбищ, ледоход на реках, через которые надо переправляться, первая весенняя трава и осенняя отава, шуга на водоемах, выпадение снега и необходимость откочевки на юг.

Первым ориентиром времени была погода. Изменения после тяжелой и стылой зимы приходили с появлением первой зелени, с днем весеннего равноденствия приходил Наурыз, Новый год. «Зелень травы» оказывалась объективным критерием времени. Это заложило ос-

новы различных праздников, связанных с началом весенне-осеннего сезона, перекочевкой на летовки из зимовок, прохождением весенних и осенних пастбищ на этом пути. Преобладание у казахов меридиального кочевания с юга на север и назад показывает наличие временных параметров для своевременного прохождения дистанции, доходившей до 1000 км, а иногда и превышающей ее.

О первых тюрках Иакинф писал: «Умершего весной и летом хоронят, когда лист на деревьях и растениях начнет желтеть и опадать; умершего осенью или зимой хоронят, когда цветы начинают разворачиваться» (*Бичурин Н.Я. Собрание сведений... Ч. 1. – С. 230*). Тюрки (тукюесцы) «уравнение времен вовсе не знают, а замечают времена только по времени». Даже в современном казахском календаре проявилось природное понимание времени. Месяц июль зафиксирован как жаркий месяц года, желтоксан (декабрь) означает снежную бурю. Затем, согласно принятому на Востоке двенадцатиричному исчислению, было изобретено 12-годовое измерение, которое подчинялось некоторым духовно-мистическим началам, знаменовавшим добрые и плохие времена. Так, год змеи считался несчастливым, ибо в это время случался джут, счастливыми считались годы лошади и овцы, когда народ богател за счет увеличения поголовья. При взгляде на ночное небо кочевники отмечали в своем полушарии 88 созвездий, которые также имели особое значение, ибо небо воспринималось как полусфера, накрывающая мир, где движение звезд играло большую роль по отношению к нижнему миру.

«Парад звезд» начинался созвездием Токты (Овцы), а затем шли Торпак, (Телец), Егіздер (Близнецы), Шаян (Рак), Арыстан (Лев), Бикеш (Дева), Бүйі (Скорпион), Мерген (Стрелец), Ешкімүйіз (Козерог), Суқұйғыш (Водолей) и Балықтар (Рыбы). После 12-месячного цикла шел 12-годовой цикл, который уже отмечали выше, рассматривая пространство юрты. Здесь имеет место общий для всего Востока подход к проблеме исчисления времени.

Этим первоначально и ограничивались, ибо для нужд скотоводства и кочевничества этих циклов достаточно. В Орхоно-енисейских рунических письменах сказано: «Ради моего государства в 39 лет моей жизни... умер я... в отношении моих старших братьев и моих товарищей я не наслаждался (т. е. умер)».

Чистое кочевничество имело свой временной цикл, что было связано с ритмами движения по ареалу степи. Этот цикл исчислялся в



300 лет, а детерминирован он был периодами увлажнения и засушливости аридной зоны от Южно-Сибирской равнины до Тянь-Шаня. Л.Н. Гумилев сообщал, что гунны в в. до н.э. находились на склонах Иньшаня, так как «сии горы привольны травой, изобилуют птицею и зверем. Хунны, потеряв Иньшань, плакали, проходя мимо него», а потеряли его они ровно через 300 лет, в I в. н.э., ибо начинались очень холодные зимы и засухи, скот начал падать: «История хуннов отреагировала на это чрезвычайно чутко. Хуннская держава погибла».

Итак, здесь непосредственно видна тождественность протоказахов с природой, что вытекает из фенологического календаря. Они предстали как народ-природа, этнос, имеющий свой способ видения природы как целого и очень близкого к ней. «Этнос – это явление природы, отвлекающееся в формы социальных институтов и определяемое, в каждом отдельном случае, через те или иные индикаторы».

Постепенно объединение казахских племен, переход к единому хозяйственному типу породили необходимость в едином с соседними народами понятии времени, ибо резко возросли такие виды общности, как экономическая, культурная и языковая. Циклические свойства «живой хронологии» и далее к линейной системе отсчета, сохранили в себе компонент укорененности в реальном бытии, что квалифицирует его как архетип или прообраз, который в ходе истории значительно меняется, но никогда не теряет базисного ядра. Время протоказахов навсегда осталось у последующих поколений в динамических формах бессознательных инстинктов или сознательных импульсов, которые проявляются одинаково спонтанным образом.

Категория меры зародилась внутри понятия пространства как количественного измерения. Дистанция, которую предстоит преодолеть кочевому аулу, предполагает пространство как протяженность. Отсюда понятие меры сразу же стало раздваиваться. Первичной мерой пространства выступает дневной переход (кош), а вместе с тем мерой или мерилом богатства было количество лошадей. Потому стало требоваться все более измерений пространства для кочевий, земледелия огородничества. Скот, как мерило богатства, требует больших мер для его содержания, и если для одной головы скота требовалось 8–10 га естественных пастбищ, то для 4–5 тысяч лошадей уже необходимы 30–50 тысяч га, что требовало захвата все больших земель и угодий. В этом смысле мера оказывается здесь продол-

жением категории количества.

У всех казахов были различные меры существования, что говорит о внешности понимания меры. Сильные и богатые позволяли себе меру кочевья (масштаб) до 1000 км, они ставили на лошадей родовую тамгу и отправлялись в интересный путь, в то же время некоторые, ввиду отсутствия скота или его малости, превращались в жатаков, разводили огород и оставались караулить зимовки наподобие огородных пугал, что говорит о сильном имущественном расслоении.

Развитие института частной собственности также привело к парцеллизации мер, что видно по наличию металлических, каменных и глиняных печатей в обществе. Оно отказалось от введения частной собственности на землю, чем поневоле предвосхитило важность дебатов в современном Казахстане на эту тему, и в то же время ввело частную собственность на скот и движимое имущество. Уже возникла и появилась определенная мера в этом количестве. Земля не могла быть предметом торговли и ей предполагалась другая мера. Эти разные меры необходимо было как-то сочетать, чтобы они работали в едином имущественном пространстве. Тогда был найден принцип: «Земля – роду», который привел к жесткому разделению земельных угодий между родами и племенами, что было отменено лишь в XX в. с внедрением классового подхода, а это породило массовый геноцид казахов.

Этот принцип, переживший века и тысячелетия, осуществил переход от внешней меры, как измерения, к внутренней мере, как соразмерности, когда оказалось, что мера богатства, как внешность, вполне сопоставима с осознанием того, что частная собственность на землю разорвет чувство меры, как культурно-историческую определенность. Это звучит актуально и поныне, ибо присвоение векового достояния автохтонного народа грозит лишением земельных угодий и пастбищ.

В то же время закрепление в наследственное владение земель за определенными родами и племенами играло прогрессивную роль, ибо избавляло землю от бесхозности. Не случайно лидеры Алаш-Орды в начале XX в. защищали этот древний принцип владения землей. Совмещение метрической (внешней) и имманентной (внутренней) мер сказалось и на этимологическом уровне, когда метричная мера переводилась у казахов как өлшем, а внутренняя – как шама.

Китайцы писали о запрете гуньмо: «В то время великий гунь- мо

Цылими твердо (держал власть), и все лин-хоу из боязни подчинялись ему. Он объявил, что население, пася лошадей и скот, не выходило на пастбище», т. е. «на пастбище гуньмо». Он боялся, что они произведут беспорядок. Если племенной вождь и мог заплатить по өлшему больше, чем гуньмо, то по шама – никак.

Для отдельного человека всегда существовала узловая линия отношений мер, которой он подчинялся как объективному закону бытия. Объективно существующее определение меры он воспринимал как природное явление и пытался превратить его в свое внутреннее понятие. В трудовой деятельности индивид воспринимал большое число мер разного характера и потому быстро приучился к способу поведения сообразно этим меняющимся параметрам. Короче, мир предстал перед ним как огромное богатство мер, их скопление, которое необходимо освоить, чтобы продолжать эту жизнедеятельность, не впадая в антагонизм и распри с миром мер.

Исходное понимание меры говорило индивиду, что в мире имеется качественная соразмерность, соотношение между количественными параметрами внутри одного и того же качества, и в этой же мере всегда присутствует элемент измерения, что выливается в стремление измерить предметы и явления на базе одного эталона. При кочевке необходимо было подчиниться температуре всего, что встречалось на пути воздуха, воды, земли, песка, травы и др. Земледелец знал оптимальные меры созревания и уборки пашни, огорода или сада, равно и размеры орошаемого поля и меры воды. Это же касается и богары, где мера была существенно иной, ибо не требовала усилий мираба по разделу воды.

Эта парцеллизация меры привела к явным диспропорциям и в загробном мире. По мнению К.А. Акишева, «сотни, тысячи курганов усуньского времени на территории Семиречья четко делятся на три типа. Первый из них – большие земляные курганы диаметром 50–80 м и высотой 10–12 м, под насыпью обычно – одна-две могилы, содержащие богатые мужские и женские погребенья. В них находились захоронения, где обнаружены сотни золотых изделий, а в некоторых символ власти – позолоченная булава или печать.

Иной была мера в похоронных курганах высотой до одного метра и диаметром до 15–20 м, куда покойников сопровождали бронзовые, деревянные, глиняные и лишь иногда золотые изделия, железное оружие. И уж совсем худой была мера в захоронениях мелких произ-

водителей и рабов, где отсутствовало оружие, сами курганы были до полуметра высотой, а диаметр не превышал 5–10 м, здесь отыскивались мелкие вещи из железа, типа ножей или булавок, несколько сосудов из глины, иногда серьги или бусы из бронзы».

Такое внимание к мере было продиктовано жесткой иерархией, в которой главную роль играла мера как масштаб, нечто явно внешнее, диктующее каждому индивиду его место и положение в обществе. Это же касается и печатей, из которых золотые принадлежали высшему эшелону власти, медные — должностным лицам, а каменные и глиняные — сборщикам налогов; податей и для разграничения собственности.

Философским основанием казахской культуры послужил хорошо освоенный мир бытия, непосредственных определенностей качества, количества, пространства, времени и меры. Это был первичный, полезный мир, где индивид действовал сообразно мерам вещей и в соответствии с мерой своего существования. Бытийный способ отношения к действительности был начальной формой философского освоения мира, и он послужил плодотворным началом дальнейшего развития казахской философии.

Вся многовековая история казахского этноса прошла в антагонизмах и противоречиях с окружающими народами и с самим собой, причем это — не логико-гносеологическое противоречие, о чем можно писать в тиши кабинетов, а те столкновения и коллизии, которые решались на поле брани, в военных походах и дипломатических переговорах. В этом видна чувственная конкретность и укорененность казахской мысли в реальном бытии. Начиная с отношения к природе, к которой он до сих пор относится как к исходной ипостаси, и продолжая свое видение бытия как целого, которое вечно и непреходяще, казахский народ достигает своей тождественности с этносом, ибо его близость к природе наиболее ясна и неоспорима. На протяжении веков казахский этнос постоянно возвращался к природе, что было его первым неотъемлемым атрибутом.

Вторым присущим свойством его существования была исходная противоречивость, возникшая уже при соотношении гуннов, усуней и канглов, взаимодействии скотоводства и земледелия, кочевых и оседлых племен, доходившая временами до антагонизма и решаемая военным путем. Эта амбивалентность будет сопровождать наш народ на всем историческом пути, проникая в поры его социальной материи, в

сознание людей и вызывая вечные споры. Раздираемая противоречиями вплоть до современности, и в XX в. казахская нация оказалась меж двух огней, как и в VIII, XV, XIX вв.

Осознание и осмысление единых корней казахского общества позволят понять общие философско-мировоззренческие начала национальной культуры, что благотворно повлияет на процесс дальнейшего развития общества, учитывающей специфику и особенности мировосприятия и общественного сознания.

### **2.3 Традиции и инновации в казахской философии**

Диахронный и синхронный анализ этнокультур выдвигает на передний план проблему соотношений традиций и инноваций. Культура в широком смысле этого слова есть способ бытия человека в мире, и это бытие определяется преемственностью поколений, передачей социокультурного опыта освоения действительности. «Язык и культура, – отмечает И. Гердер, – берут начало с обычаев и традиций, которые лежат в их истоках» (Гердер И.Г. Идеи о философии истории человечества. – М., 1977. – С. 252).

Особенно сильна позиция традиции в первобытной культуре (неслучайно она называется традиционной). В условиях отсутствия письменности культурная преемственность опиралась на обычаи, инициации и ритуалы. На эти особенности традиционной культуры обращает внимание американский этнограф Маргарет Мид и называет ее *постфигуративной*. В данной культуре традиции приобретают самодовлеющее значение, связь поколений идет от старших к младшим, будущее однозначно определяется прошлым. Проходят столетия и даже тысячелетия, но «все старо под луной». «Я поступаю так, как поступали мои отцы, деды и прадеды», – провозглашает представитель постфигуративной культуры.

Но традиционализм в культуре не есть выражение застоя и первобытности. Именно в традиционном периоде следует искать корни этнокультуры, ее архетипы складываются в данном историческом отрезке.

В ракурсе смены типов мировоззрений в философской литературе выделяются мифологический, традиционный и инновационный периоды. А.Х. Касымжанов в духовной культуре казахского народа различает следующие периоды: «1) мифология; 2) ренессанс; 3) просвещение» (*Касымжанов А.Х. Духовные корни. – Казах. – А.,*

1994. – С. 90).

На наш взгляд, традиционная культура казахов складывается в период этнической консолидации тюркских племен. Живая сила этнических процессов разорвала соединительный обруч исламского ренессанса. По-разному можно оценить этот процесс. С позиции формирующихся этносов (казахов, кыргызов, узбеков и т. д.) распад кочевых центральноазиатских империй был благоприятным событием. Но в то же время соседние оседлые империи начали поднимать головы и готовиться к завоеванию номад. Традиционное время казахской культуры наиболее полно воплощает в себе сущность тюркского номадизма, т.к. оно до начала XX в. в основном сохраняло кочевое скотоводство.

Соотношение традиции и инновации в культуре, прежде всего, связано с пониманием времени, как основы жизнедеятельности определенного социума. В традиционной культуре казахов время не отчуждено от человека и выражение «убить время» совершенно чуждо ей.

Если в западной культуре (основанной на идее пустого пространства и абсолютной длительности) человек был подавлен «серыми буднями», то номад смог решить данную проблему. Человеку, оставшемуся наедине с природой, каждый миг является ценным, и это позволяет ему сохранять гармоничность своего бытия в мире. На вопрос: «Как дела?» кочевник отвечал с приподнятым настроением: «Как обычно (әдеттегидей)».

Традиционная культура номада акцентирует внимание и на виртуальные (тылсым дуние) личностные ритмы бытия. Жизнь человека рассматривается как переход от текущего, поверхностного состояния к «баки дуние». Человеку в этой жизни дается шанс приобщения к вечности. Главное условие – быть человеком («Адам бол» – Абай).

Известный 12-летний цикл годоисчислений применим, прежде всего, к самой личности. Особенное значение имеет пограничный между циклами возраст (мушел жас – 13, 25, 37, 49, 61...). Вполне вероятно, что 11-летние циклы активности Солнца могут изменять ритмы жизнедеятельности. Другой пример: российский профессор А. Жабин, изучая биографии 11842 известных деятелей, пришел к выводу о существовании 15-летних циклов творческой активности людей. Кроме 12-летнего цикла летосчисления у казахов существовали представления о возрасте ягненка (10 – «козы жасы»), овцы (15 – «қой жа-

сы)), лошади (25 – «жылқы жасы») и царя (40 – «патша жасы»).

Время в традиционной культуре не является самодовлеющим и подвержено инновациям. Так, традиционный бог кочевников Тенгри со временем сливается с образом Аллаха, демон Албасты постепенно приобретает свойства исламских злых духов, покровитель Тукти Баба Шашты Азиз превращается в мусульманского святого. В данном контексте эту проблему интересно рассматривает А. Байтурсинов в статье «Женщина по киргизской былине Кобланды»: «Обширны пространством... и почти полной недоступностью для непривычных к ней незнакомец, киргизская степь помогла своим сынам долгое время сохранять в неприкосновенности и первоначальной чистоте национальный характер и обособленный народный облик. Огражденные матерью-степью от постороннего влияния киргизы сохранили обычаи, привычки и своеобразный образ жизни народа (номада)» («Шахар», 1994. - № 2. - С. 49).

Существовали несколько вариантов эпоса «Кобланды» (*Хасенов А. Истории культуры и искусства Казахстана. Ч. 2. – Алматы, 1986*). Кипчакский вариант эпоса носит в себе множество элементов тенгрианства и шаманизма, что является отражением переходного состояния казахов к исламу. Воплощением прежних верований выступает мать героини Коктен кемпыр – какое-то мифическое существо. В эпосе ощущается глубокая симпатия народа к своим старым верованиям, поневоле уступающим место и значение новым, мусульманским. Мать героя – Аналык является символом женщины-мусульманки. «Это – женщина, живущая чужими радостями и печальями» (А. Букейханов). К счастью, муж ее не желает забывать старые порядки номад, предания и верования предков. Он не может и не хочет усвоить мусульманский взгляд на женщину как на второстепенное существо.

При рассмотрении традиционной культуры казахов напрашиваются некоторые исторические параллели. После падения Римской империи в Европе наступают героические века (*Тойнби А. Постигание истории. – М., 1991*). Но главная слабость героического кодекса состоит в том, что он носит личный, а не институциональный характер. Преданность вождю опирается на индивидуальную социальную систему. Герои не способны создать устойчивые длительные социальные и политические институты. Примером может служить падение западных гуннов после смерти Аттилы.

Доминирующей формой самосознания традиционного времени

казахской культуры был героический эпос. Мир эпоса, как правило, традиционен. В нем выражены нормы поведения в предельных ситуациях (отражение агрессии, победа над стихиями и т. д.). Эпическое традиционное пространство основывается на оппозиции: наше и не наше, друзья — враги. И это принимает вполне определенные формы. Так, в казахских героических эпосах «нашими» является бескрайняя степь, а высокие горы выполняют функцию естественных границ, за которыми могут находиться враги. Героическое время всегда событийно, при напряженных ситуациях оно сгущается.

Относительно направленности времени этнокультуры можно разделить на реликтовые и динамические, архаические, актуальные и футуристические (Л. Гумилев, А. Тойнби). Здесь мы не собираемся давать моральные оценки. Например, в тоталитарной системе настоящее приносилось в жертву во имя утопического будущего (коммунизма). И некоторые современные политические деятели успокаивают терпящий бедствие народ утверждениями типа: «Потерпите, наступит светлое будущее – рынок». Но, в принципе, ориентированные на будущее динамические системы оказываются более жизнеспособными. Подобно тому, как время протекает от прошлого через настоящее к будущему, так и инновационные культуры достигнут многого.

Вернемся к объекту нашего исследования. Исторический анализ свидетельствует о том, что казахская традиционная культура от утопии была вынуждена ориентироваться на антиутопию. Несмотря на героические века, идею «Гулстана» (страна цветов) и «Жеруюка» (земля благоденствия) сменила идея «Зар замана» (эпоха печали). Казахская утопия берет начало с периода кризиса номадических улусов чингизидов (Сайф Сараи. Гулстан). Свое классическое выражение эта идея получила в творчестве «первого казахского философа» (Ч. Валиханов). «Жеруюк» Асана Кайгы характеризуется особой амбивалентностью: «рай земной» является гармонией Хаоса и Порядка, природы и человека, смертности и бессмертности, традиции и инновации. История рассудила так, что традиционная культура казахов прерывает свое органическое развитие. Если европейские этносы от Ренессанса через Реформацию перешли к Просвещению, то вкусившие плоды исламского ренессанса потомки евразийских номад погрузились в Зарзаман (время печали). Основные деятели Зарзамана – Шортанбай, Дулат, Мурат – показали кризис традиционной культуры и



связали его с потерей независимости. Их печаль не является ни эхом феодализма, ни формой ненависти к русской культуре, ни отрицанием необходимости инновации. Зарзаман есть осознание тупикового положения: традиционные ценности необходимо переоценить, но нет свободного выбора, руки и ноги закованы железной имперской цепью.

Об аккумулятивной, инновационной роли культуры России относительно традиционной культуры долгие годы господствовали следующие схемы-рассуждения: 1) присоединение Казахстана к России спасло казахский народ от истребления джунгарами (но в середине XVIII в. государство Аблайхана полностью победило джунгар и установило нормальные отношения с Россией и Китаем); 2) казахи при посредничестве России познакомились с передовой культурой Европы (это похоже на «знакомство» американских индейцев); 3) в Казахстане отсталый феодализм уступает место элементам передового капитализма России (вспомним «достижения» индейцев с помощью Америки).

Но, несмотря на сложные исторические условия и громадные невосполнимые потери, традиционная казахская культура смогла достойно ответить на вызов времени и испытания судьбы. Этнокультуру казахов можно сравнить с мифической птицей Феникс, которая постоянно возрождалась из пепла. Возрождение традиционных основ культуры всегда является положительным процессом – человек обращается к прошлому, чтобы понять самого себя, извлечь из него уроки и выбрать перспективные пути развития. Но есть крайняя позиция абсолютизации традиции, заикливание на них и отрицание инновации (архаизм).

Архаизм обращен к прошлому, он стремится восстановить пройденные этапы развития. Иногда этому типу исследователи добавляют такие признаки, как фундаментализм, партикуляризм, ортодоксальность. Естественно, что этнокультура пытается сохранить свою устойчивость, не отдаляясь от культурных архетипов. С другой стороны, известны плодотворность, творчество и новаторство человека. Приведем несколько примеров архаизма. С точки зрения А. Тойнби, архаизм проявляется в менталитете, типах характера, искусстве, религии и политике. Например, в Германии проявлениями архаизма являются идеи тевтонизма и чистого арийства, в Израиле – попытка оживления мертвого языка иврита, в Индии – санскрита. Тра-

диционалистское мировоззрение не соответствует фундаментальным принципам организации живых систем. С точки зрения эволюционного учения Дж. Холдена, замкнутые системы подвержены дегенерации. Кибернетик Росс Эшби говорит о том, что в закрытых и жестко организованных системах увеличивается энтропия, и наступает коллапс. С этой позиции, раздающиеся в Казахстане призывы заменить гражданское общество родоплеменным управлением и ханской властью, ислам – тенгрианством и шаманизмом и т. д. можно оценить как архаистские.

Известно, что духовное наследие каждого народа содержит ценнейшие мысли, обогатившие общую сокровищницу мировой культуры. Исследование этого богатейшего духовного наследия народа важно не только для тех, кто занимается данной проблемой — оно также необходимо для лучшего осмысления нравственных взаимоотношений людей в настоящем, помогает правильно познать законы нравственного прогресса человечества в будущем. Среди духовных ценностей, созданных казахским народом, важное место занимает творчество акынов-жырау. Здесь мы вполне разделяем хронологическую классификацию, выдвинутую известным философом О.А. Сегизбаевым, о том, что поэтическое творчество у казахов в процессе своего становления и роста прошло три стадии развития:

а) стадию, которую условно можно назвать периодом жырау (XV – первая половина XVIII вв.);

б) акынотворческий период (вторая половина XVIII – первая половина XIX вв.);

в) период, связанный с возникновением своеобразных соствязаний поэтов-песенников – айтысов (вторая половина XIX – начало XX вв.), Асан Кайгы (XV в.), Казтуган жырау (XV в.), Доспамбет (XVI в.), Шалкииз (1465—1560), Актамберды (1675— 1768), Бухар жырау (1668—1781), Шал акын (1748—1819) и др. — это целая плеяда мыслителей — выразителей гражданских, философских идеалов своего времени. Жырау и акыны аккумулировали в себе столько духовной силы, что умели видеть и отразить в своем творчестве волнующие их вечные философские проблемы. Известно, что идеал любого развития неотделим от идеи преемственности. Исходя из этого, наше исследование мы решили посвятить лишь идейным истокам формирования мировоззрения акынов-жырау, т.к. их творчество питали неиссякаемые родники народной мудрости. К таковым можно смело

отнести раннетюркские литературные памятники, устное народное творчество, выраженное в пословицах и поговорках, представляющих в определенной мере квинтэссенцию социально-политических, нравственных, философских взглядов степных племен. Значительное влияние оказала на формирование мировоззрения доисламская и исламская религиозность. Именно в таком измерении становится ясной связующая нить времени, олицетворенная в творчестве знаменитых и безвестных мудрецов, читающих душу человеческую как раскрытую книгу, родную степь считавших эманацией человеческой души. Вскормленные этой степью, они и физически, и духовно оставались ее сыновьями, умевшими словом донести вековую народную мудрость.

К одному из важнейших истоков формирования взглядов акынов-жырау следует отнести древнетюркскую письменность.

Известно, что первые памятники сохранились на каменных стелах и плитах, на скалах и бытовых предметах. Дошедшие до нас немногочисленные тексты древнетюркской письменности содержат немало этических проблем, в которых повествуется о высоких нравственных качествах предков тюркского народа. Нет ни одного серьезного литературного памятника, где бы так или иначе ни ставились проблемы, связанные с народом, Родиной, с защитой их чести, с отстаиванием их свободы и независимости, как раскрываются эти проблемы в одном из самых древних письменно-литературных памятников – Орхоно-енисейских надписях.

Анализ надписей позволяет прийти к выводу, что в них имеется все необходимое, на основании чего можно представить себе мир древних тюрков в его многообразии, позволяет понять картину идеального прошлого народа тюрков, связав его благоденствие с высокими человеческими качествами, которыми отличались люди прошлого. Авторы надписей главной причиной перемены обстоятельств в жизни тюрков считают отказ от заветов предков, приведший к гибели тюркского каганата. Сила и могущество каганата заключались в верности кагану, в сплоченности аристократии. Автор создает обязательную этикетную норму поведения идеального героя-кагана, который должен:

- 1) поддерживать и устраивать государство и законы тюркского народа;
- 2) поддерживать и усмирять народы, находящиеся в четырех

сторонах света;

3) быть мудрым и смелым каганом, недаром каган в орхонских памятниках — «неборожденный».

Сопоставление подлинной истории тюрков с отражением ее в древнетюркских рунических надписях показывает, что действительность была значительно богаче и разнообразнее, чем ее описание, что в текстах надписей нашли отражение только те события, которые давали авторам возможность провозглашения определенных идей, моральных кодексов, безусловно, положительных для своего времени — идей единства и мощи государства, следования законам предков, борьбы с рознью и междоусобицей. Народ прославлял своих героев, высоко ценил героизм как положительное нравственное качество человека не только в войну, но и в мирное время. Быть героем означало в древнетюркском обществе удовлетворять самым высоким критериям.

Нравственные представления, выработанные в древнетюркском обществе, дают возможность сопоставлять уровень мышления наших предков по тем или иным вопросам морали с этическими представлениями акынов-жырау, проследить преемственность связи в развитии нравственности. Следующим важнейшим идейным истоком формирования духовной мысли акынов является религиозно-этическая концепция шаманизма.

Шаманизм в качестве названия религии выступает крайне неоднозначно как в научном, так и в бытовом употреблении. В отличие от большинства религий, созданных тем или иным основателем и его последователями, шаманизм является религией, хотя и возникшей в древности, но сложившейся естественным, историческим путем на основании народного мировоззрения, включающего и ранние религиозные и мифологические представления, связанные с отношением человека к окружающей природе и ее стихийным силам.

Как известно, шаманизм возник и развивался естественным путем, в рамках общих закономерностей материальной жизни и коллективного сознания, свойственных человеческому обществу на ранних стадиях развития, сохраняемых и передаваемых из поколения в поколение. Казахи, являясь мусульманами, сохраняли свои традиционные шаманистские верования, восходящие к древним тюркам, почитаниям божеств Тенгри, Умай, Жер-Су. Казахские шаманы (баксы) начинали и заканчивали свои камлания чтением мусульманских молитв, обра-

щением к мусульманским пророкам и святым. Неслучайно Ч. Валиханов отмечал, что «необходимая потребность познать Вселенную с ее чудесами, вопрос о жизни и смерти и отношениях человека к природе породили шаманство — обожание Вселенной, или природы и духов умерших людей».

Не касаясь культовой, ритуальной специфики шаманизма более подробно, мы обратимся к рассмотрению его весьма важной стороны — морально-этической, нравственно-воспитательной, которая, как и во всякой религии, не может быть подвергнута сомнению.

Окружающая природа, несомненно, — первый предмет, вызывавший религиозное чувство и зависимость от нее. Олицетворение природы было закономерным и универсальным явлением у племен и народов. Оно рассматривается как своего рода стадия развития общественного сознания людей, отражающего их раннее мировоззрение, породившее своеобразие мифологии, фольклора, религиозных представлений. Шаманы внушали всем своими культовыми средствами идею полной зависимости человека от воли духов и божеств. Судьба отдельного человека, его жизнь, здоровье, материальное благополучие ставились в зависимость от почитания духов и божеств.

Теперь уместно рассмотреть некоторые виды правил поведения человека по отношению к духам и божествам уже в домашней обстановке, в условиях семейного быта. Особенно это касалось запретов, связанных с почитанием божества от-ана (мать-огонь), олицетворяющего огонь домашнего очага. Вообще поклонение огню является универсальным верованием не только тюркских, монгольских или иранских народов Азии, но и многих других. Как было сказано выше, у казахов оно выступало под названием от-ана. Однако «мать-огонь» могла иногда оказывать и карающие действия за непочитание к ней, пренебрежение и особенно осквернение. Считалось совершенно недопустимым осквернять огонь, т. е. бросать в него какой-либо мусор, класть острые железные предметы, перешагивать через него, наступать на золу и т. п. Нельзя было отступать от ежедневного кормления и угощения огня кусочками пищи, входившими в питание хозяев юрты. Даже золу из домашнего очага выносили куда-нибудь в укромное место, где не ходили ни люди, ни животные. За нарушение перечисленных и других норм поведения божество огня наказывало домохозяев различными болезнями, лишало их своей охраны от злых духов, даже сжигало те или иные вещи, а порой и жилища. Сгоревшая

вещь представлялась наиболее страшным сигналом гнева божества огня, после чего устраивались специальные молитвы с жертвоприношениями.

Таким образом, очаг почитался как показатель счастья и удачи, ему клялись, прибегали к его покровительству. Огонь, очаг у всех тюркских народов почитался противником, истребителем зла. В юрте казахов кроме домашнего очага почитался и порог. На него нельзя было садиться или наступать, ибо там находится охраняющий жильё хозяин двери или порога. Он также мог наказать нарушителей как ослаблением охраны жилища от злых сил, так и некоторыми болезнями.

Роль и значение божества Неба в культовой жизни азиатских кочевников настолько велики, что Ж. П. Ру склонен был назвать их религиозные воззрения *тенгризмом*. Полная зависимость скотовода-кочевника от природы предопределила собой обожествление, олицетворение им ее грозных, стихийных сил. Все горести и печали, неудачи и беды, все несчастья, утраты связывались со знанием казахом-кочевником карающей силы неба, с ним же он связывал и свои надежды.

Казахи поклонялись луне, солнцу, огню, воде, небу, земле, считая их священными, и в результате возникли клятвы. Клятва почиталась наравне с честью и достоинством. Смерть была предпочтительнее нарушения клятвы. У людей создалась убежденность, что проклятья воздействуют на человека, призывают несчастья на его голову. Народ и ныне выражает свою независимость и презрение проклятиями, а любовь и признательность — благопожеланиями. Велика роль благословения в воспитании у человека намерений, побуждений его к добрым делам, предостережений от дурных поступков.

Люди и ныне, избавляясь от тягот, несчастий, трагедий, полагают, что это избавление дается им в награду за какие-то благородные поступки и добрые дела. Считают, что исполнилось чье-то благопожелание. Из изложенного материала ясно выступает идеологическая сущность шаманизма как религии, внушающей верующим покорность перед божеством и духами в качестве единственного пути благополучного земного существования. Характерным для него было и то, что поступки и преступления людей или, наоборот, различные добродетели человека в земной жизни не оказывали влияния на его посмертную судьбу.

Шаманизм глубоко и основательно сидит в религиозном сознании рядовых скотоводов. Характерным и существенным признаком шаманизма является его историческая устойчивость, несмотря на то, что религиозная сущность его не была зафиксирована письменно и не служила предметом пропаганды. Она достигалась путем непрерывной межпоколенной связи на семейном и родоплеменном уровне. Наиболее же важной причиной этого явились специфические экономические условия жизни кочевников.

Как видно, мы попытались охарактеризовать морально-этическую сторону рассматриваемой религии, сведения о которой еще далеко не выделены и не проанализированы. Взяв шаманизм как один из идейных источников воззрения казахских акынов-жырау, мы не ошиблись. Ведь в некоторой степени морально-этические представления шаманизма оказали непосредственное влияние на становление и развитие нравственных взглядов акынов-жырау, что явно прослеживается в их творчестве.

Другим важнейшим идейным истоком формирования этических взглядов акынов-жырау является религиозно-этическая концепция ислама. Было бы ошибочным полагать, что акыны-жырау не обращались к религии, не принимали ее положения и аргументы. Их окружали люди, раболепствующие перед догматами ислама. Все же воля акынов не позволяла им полностью без остатка отдаваться служению Аллаху, они не были фанатичными верующими, они жили заботами, радостями реального мира. Конечно, они не смогли подняться до отрицания религиозного учения о божественном сотворении мира, поэтому верили, в основном, в различные религиозные понятия.

Как уже было сказано выше, до завоевания арабами Средней Азии, казахи поклонялись Тенгиру (небу). По общему признанию историков, оседлые народы Средней Азии окончательно покорились арабам в 713—714 гг.

Ислам — не просто мировоззрение, но и учение о нравственности, он оказал и, несомненно, продолжает оказывать влияние на нравственное развитие многих народов в Казахстане, Средней Азии, целого ряда стран зарубежного Востока. Вообще, исламская этическая мысль, понимаемая в широком смысле в значении идей, определяющих исламский образ жизни, существует столько же, сколько и сам ислам как религия. Но формированию этой мысли в виде теоло-

го-этической системы предшествовал длительный период ее становления и развития, связанный поначалу с составлением сводов моральных норм для мусульман, нашедших отражение, прежде всего, в основополагающих источниках мусульманства — Коране и Сунне. Исламская этическая мысль потому и смогла удовлетворить потребность мусульманского общества в необходимых принципах воспитания, что не сводилась к немногочисленным предписаниям Корана и хадисов, а лишь опиралась на них, как на свой идейный ориентир.

Коран включает этико-правовые нормы, отразившие, с одной стороны, некоторые традиции родоплеменных общин, с другой, — запреты, направленные против общественных институтов первобытно-общинного строя (многобожие, межплеменная борьба, кровная месть).

Моральные предписания Корана охватывают весь круг быденной жизни: отношения в семье, обязанности между родственниками, круг полезных и достойных занятий, отношения с народами другой веры (христианами, иудеями), занятия ремеслами и торговлей, запреты. Самый тяжкий грех — отречение от предписаний Корана. Отступник предавался вечному проклятию, и хотя в отношении многих грехов подчеркивалось, что Аллах милостив и милосерден к покаявшимся, отступничество им не прощалось. Высшая добродетель — покорность воле Аллаха, готовность на самопожертвование во имя истинной веры. Доброта и снисходительность к правоверным и непримиримость в преследовании неверных — одна из основных особенностей Корана. По предписаниям ислама, счастья можно достичь только служением богу, путем исключительного послушания ему. Таким образом, следуя этим предписаниям, мусульмане избирают праведный путь. Данный тезис становится сердцевиной мусульманского мышления, и он сыграл важную роль в духовной жизни последователей ислама. Известно, что на требования покорности и зависимости строится вся морально-этическая система мусульманской религии. Чтобы мусульманин стал настоящим человеком, он должен быть морально чистым, добросовестным в своих делах и праведным в словах. Только тогда он станет и перед Аллахом, и перед людьми достойным уважения.

Нет произведения мусульманских авторов средневековой и последующих эпох, которое бы ни начиналось с первой суры Корана.



Так, в нравственно-этических воззрениях Ахтамберды- жырау, Умбетей-жырау, Бухар-жырау, Кабан-жырау и др. отчетливо проявляется влияние ислама. Свои мысли о нравственности и безнравственности акын-жырау высказывали от имени бога, пророков, что усиливало влияние их взглядов в казахском обществе. Так, Бухар-жырау в своих моралистических назиданиях призывал:

Первое всем пожелание -  
Жить, как велел Аллах.

Как видно, предписание ислама оказало значительное влияние на становление этических взглядов акынов-жырау. Действительно, призвав к сочувствию, доброте, человеколюбию, жалости, присущей исламу, нашли свое дальнейшее воплощение в произведениях жырау. Таким образом, творчество акынов-жырау развивалось в лоне религии, путем ее рационализации, тяготело в связи с этим к морально-этическому направлению, поучениям и наставлениям. Как видно, нравственная философия казахских акынов-жырау не оторвана от нравственных идей и философско-этических теорий, разработанных и накопленных человечеством на протяжении всей его истории, и представляет собой известное обобщение, продолжение и развитие этих идей, применительно к историческим условиям жизни казахского народа. Одним из наиболее важных идейных источников формирования этической мысли акынов-жырау является фольклор, выраженный в пословицах и поговорках, который стал своего рода энциклопедией, сокровищницей знаний и опыта, в том числе в области нравственности.

Созданные столетия назад, процеженные через фильтры мудрости, получившие права на вечную жизнь, дошедшие до наших дней, казахские пословицы, поговорки, сказки не теряют своего значения, озаряют своим светом исторический путь нравственно-психологического развития народа. Мудрые изречения, пословицы и поговорки вплетаются в сказания и песни, в айтысы и толгау. Пословицы служили не только одной из наиболее распространенных форм выражения народной радости и печали, мудрости и жизненного опыта, но и являлись своеобразным кодексом моральных норм. Моральный кодекс, выраженный в пословицах, играл важную роль в воспитании, начиная с детства и до старости. Тематика казахских пословиц всеобъемлюща. Она охватывает все стороны жизни: от повседневного быта до истории, искусства, объемлет широкий кодекс нравственно-

сти, преподает нормы народной этики.

В связи с кочевым образом жизни населения взгляды казахского народа на собственную трудовую деятельность чаще всего отражены в пословицах. Взгляд на труд, как на источник счастья, выражен во многих пословицах. В одной старинной пословице говорится: «С палкой добудешь жеребенка, с жеребенком добудешь коня, а с конем добудешь счастья».

Изучение казахских пословиц показывает, что идейное содержание значительного количества пословиц связано со стержневыми понятиями «дурной человек» и «хороший человек». Одобрительная формула — «хороший человек» и осуждающая — «дурной человек» представляют собой обобщающие понятия для целой совокупности моральных норм, охватывающих жизнь и семейную, и общественную. Народ употреблял слова «жаксы» и «жаман», подразумевая под ними неодобрительную или одобрительную оценку с точки зрения своей народной морали: «Жаксы іске келеді, жаман асқа келеді» («Хороший поспекает к делу, дурной — к еде»), «Жаксыдан қашпа, жаманға баспа» («Хорошего не избегай, с дурным не имей дела»).

В казахских пословицах очень большое место занимают мотивы борьбы добра со злом. Все то, что положительно оценивается народом, все те нравственные действия, принципы и нормы поведения, которые им одобряются, являются добром. А все то, что вредит общественной и личной жизни человека, все те нравственные деяния и поступки, которые осуждаются и порицаются народом, являются злом. Также добро связывается с умом и знанием, им придается большое значение в нравственной жизни человека. Ум и знание расцениваются как важнейшее оружие в борьбе против зла.

Казахская народная мудрость нередко выносит суровый приговор моральным принципам, угнетающим человеческое достоинство. И наоборот, воспеваются и возвеличиваются такие положительные нравственные качества, как героизм, патриотизм, стойкость. Пословицы, содержащие понятие «ер» (герой), составляют значительную группу. Например, «Ерді намыс өлтіреді, қоянды қамыс өлтіреді» («Герой умирает за свою честь, а заяц — от страха, испугавшись шелеста камыша»). Через какие тяжелые испытания должен был пройти казахский народ, чтобы, как вывод из тысячелетнего опыта, высказать мудрую поговорку: «Таспен урса, аспен ур!»

(«Бьющему камнем, ответь угощением»). Кочевник мог увещевать своих потомков таким образом: «Если встретишь человека, обрадуй его: может быть, ты видишь его в последний раз». Таково подлинное гостеприимство степи.

Таким образом, даже этот беглый обзор нравственно-этических идей в казахских пословицах и поговорках свидетельствует о том, что этическая мысль в Казахстане базировалась на богатом нравственном материале, исходящем из глубины неиссякаемого источника народной мудрости, что казахские акыны-жырау непрерывно обращались к пословицам, черпали из них драгоценные жемчужины мысли. Как видно, многовековая народная мудрость чрезвычайно насыщена нравственно-этическими идеями. Простые нормы нравственности, на протяжении всей истории регулировавшие взаимоотношения людей, являются итогом и обобщением опыта всего казахского народа.

## **2.4 Казахское Просвещение**

В результате присоединения Казахстана к России в развитии производительных сил и просвещении степи произошли заметные сдвиги. В судьбах народов региона появилась реальная необходимость осознать эту историческую переменную. Эта необходимость, возникшая во второй половине XIX в., играла ведущую роль в развитии общественного сознания в виде просветительско-демократической мысли.

В понимании просветительско-демократической мысли необходимо учесть ряд методологических и теоретических положений, которые помогут по-новому осветить ее специфику, особенности развития.

Рассматриваемая идеология просвещения является настоящей исторической правдой. Присоединение к России, широкое знакомство с ее культурой и вхождение через это в развитый мир Европы, хотя и считались результатом подневолния, но казахское просвещение не обособлялось от мирового процесса, наоборот, развивалось параллельно, благодаря благотворному влиянию общероссийского движения второй половины XIX — начала XX вв.

Особенность идеологии просвещения заключалась в вере гражданственности, независимости и стремлении к свободе до образования государственности, которые сохранились в идеях М. Дулатова («Проснись, казах»), М. Жумабаева («Небо», «Кто я?», «Пойду быст-

рее»), А. Байтурсынова («Мечта казаха», «В здоровом теле — здоровый дух», «Об изучении казахского языка»), а также А. Бокейханова, Ш. Кудайбердиева, М. Шокаева, Ж. Аймауытова и др. Пройдя через царское самодержавие и сталинские репрессии, казахская интеллигенция призывала народ к знаниям, ее вклад в дело просвещения был неоценим.

Казахские просветители прошли все трудности и сложности эволюционного пути. Их борьба была направлена против реакционной политики. Во второй половине XIX в. — первой половине XX в. борьба просвещенцев-демократов была направлена против исламской феодально-клерикальной идеологии и разновидностей религиозного мистического направления. Общественно-политическая жизнь также была наполнена различными учениями. К ним можно отнести возникшие в середине XIX в. традиционные консервативно-шаманистские направления и в конце XIX в. — религиозно-реформаторский джадидизм.

В становлении и формировании казахской просветительской мысли 40—60-х гг. XIX в. большую роль сыграли русский революционный демократизм и просвещение. Идеалы русских демократов-просветителей пришлись по душе казахским просветителям.

Хотя казахские демократы и мыслители придерживались просвещенческих позиций, но для достижения своих целей в построении справедливого общества они не исключали и варианта вооруженного переворота. В основе их борьбы все-таки лежит мирный путь реформирования — руководствуясь «справедливыми» и «чистыми» знаниями, путем научных открытий разбудить народные массы, дать возможность осознать им прошлое, настоящее и будущее. Во всем этом чувствуется влияние великой восточной философии, проповедующей гармонию ума и сердца, которая позволяет придерживаться «золотой середины» проблемы, а не бросаться из крайности в крайность в поисках жестоких путей борьбы», что являлось основой для русских демократов, живших в совершенно другой общественной среде.

Всеобщее сложившееся понятие о том, что такие явления, как застой, беспочвенность, отставание, являлись неизменными атрибутами восточной культуры — это необъективная концепция, противоречащая историческому объективизму. Она породила признание только западного феномена, принципиально отличающегося от во-

сточного, и вышеназванные явления метафизически абсолютизировались, считаясь имманентными только Востоку. По справедливости, явления застоя и разложения присущи культуре каждого народа, и они периодически прослеживаются в общей диалектике исторического развития человечества. Являясь ступенью к следующему шагу развития, они стимулировали процветание и возрождение.

Что касается исторического прошлого казахского народа, то результаты исследования зарубежных и отечественных ученых-востоковедов говорят о том, что культурное развитие данного и Среднеазиатского региона, начиная с XI в. до н. э. по XII в. н. э., по всем критериям превосходило культурный уровень Востока и Запада в целом. И лишь в XVII в. после нашествия Чингисхана прослеживается процесс замедления, а с XVI в. — процесс полного отставания в развитии. Значит, рассматриваемый регион не является «периферией» всемирной цивилизации, наоборот, до XV в. развивался в тесной связи с культурными традициями Запада и Востока, в частности, Ирана, Индии, Сирии, Византии, Греции.

Говоря о «застое» казахской культуры, надо учитывать лишь отрезок времени, начиная с XV и кончая второй половиной XIX вв., а не приобщать это явление ко всей протяженности истории казахского народа. Если не затрагивать коренные вопросы социально-экономической несправедливости, то присоединение к России открыло путь народам этого региона к общественному прогрессу и всеобщему развитию.

Основатель казахского просвещения Ч.Ч. Валиханов (1835—1865) — самый выдающийся представитель национальной демократической культуры, ученый-энциклопедист, востоковед, путешественник, публицист и общественный деятель. Он вобрал в себя глубокие познания европейской и восточной культуры и, вследствие этого, оставил после себя всестороннее творческое наследие, несмотря на то, что прожил короткую жизнь.

Выпускник Омского кадетского корпуса, Валиханов, как ученый просветитель и демократ, оставил за свою недолгую 30-летнюю жизнь гениальные труды по этнографии, истории, культуре Казахстана и Средней Азии. Хотя отдельных трудов, посвященных философским проблемам, у ученого нет, но философский взгляд на некоторые предметы прослеживается почти во всех его произведениях. В частности, это можно заметить в трудах «Тенгри», «О мусульманстве в

степи», «Следы шаманства у киргизов». В первую очередь, Валиханов признавал неопровержимость истины, что внешний мир существует вне человеческого сознания. Объясняя причины существования стойкого шаманизма у казахов, он считал, что весь мир — солнце, луна, звезды и земля — является началом начал, святыней из святынь. И вместе с тем во всех исследованиях ученого можно заметить признание неслучайной закономерности явлений. Например, в статье «Тенгри» он замечает, что казахи, являясь «традиционными скотоводами», не сомневались в святости домашних животных, преклоняясь перед ними и обожествляя их. Значит, Валиханов полностью признавал объективную закономерность существования внешнего мира вне человеческого сознания.

В работе «Следы шаманства у киргизов» он считает, что «таинства» жизни и смерти человека и природы — это неизученный предмет, который надо познать и открыть. Ученый предполагал, что шаманизм возник в результате познавательного поиска человека о природе. Из этого следует, что Ч. Валиханов придавал огромное значение проблеме появления человека на свет и ухода его из жизни.

По его мнению, одной из главных причин возникновения шаманизма является огромная любовь человека к природе. Эта любовь пробуждала в людях чувство родства и желание познать тайны мироздания. Немалое значение Валиханов придавал и религиозному толкованию ислама, которое ничего не принесло, кроме мертвой схоластики, притупляющей ум и сознание. Связывая прогресс с улучшением материального благосостояния народа, ученый обнаруживает, что его взгляды на общество построены на верной философской основе. Наряду с этим Валиханов подчеркивает, что разделение общества на группы и сословия противостоит благосостоянию всего народа.

Пристального внимания заслуживают и демократические взгляды Валиханова. Примером этого служит его труд «Записки о судебной реформе», где отмечается «несостоятельность» царского правосудия в степи. По его мнению, чтобы вершить суд, человек должен отвечать таким критериям, как справедливость и красноречие, и должен быть избран народом. Незнание царскими судами обычаев и традиций местного населения приводит к равнодушию и чванству судей, порождая взяточничество и несправедливость. Чтобы предлагаемая форма могла вживаться в общественный процесс, совершенно необходима ее состоятельность, не противоречащая материальному спро-

су народа и отвечающая его национальному характеру.

Закончивший русское учебное заведение, освоивший европейскую культуру, Валиханов во все времена был неразрывен со своим народом, защищая его интересы. Г.Н. Потанин писал, что влюбленный в Европу Чокан принесет своему народу немало пользы, т. к. крепкая привязанность молодого ученого к своему народу не помешала воспитать ему в себе и европейский дух.

В отличие от революционных демократов, которые, не исключая важность реформ, ставили в первую очередь революционную борьбу, Валиханов придерживается типового просвещения, беря реформу за основу духовного и материального благосостояния народа. По его мнению, первым условием для общественного прогресса является подъем просвещения и науки, за которыми последует и проведение реформы. Подчеркивая идею «справедливого правителя», причину социального несчастья он искал во всеобщей безграмотности, говоря о зависимости культурного уровня от экономики, он все-таки придерживался позиции просвещения. В первую очередь, по его мнению, необходимо устранить повальную безграмотность и отставание всего общества, иначе реформа не будет востребована народом. Конечная цель, которую преследуют реформы, — это построение общества, где не будет социального неравенства народов, где будет жить дух свободы и независимости. Валиханов развивал и основал вечные и безграничные идеи. Касаясь религиозных вопросов, он воспринимал буддизм как самую гуманную религию мира. Если говорить об общем мировоззрении Валиханова, то его творческое наследие — это особая вершина на пути духовного становления народов Средней Азии и Казахстана.

Одним из выдающихся представителей казахского просвещения был педагог-новатор и писатель Ибрай Алтынсарин (1841–1889). Мировоззрение Ибрая складывалось под влиянием устного народного творчества, прогрессивной русской культуры, трудов европейских мыслителей. Алтынсарин, как и Валиханов, верил в путь просвещения и в дело народного просвещения Казахстана. Как и узбекский просветитель Хамза Хакимзаде Ниязи, Алтынсарин является первым народным учителем казахов. В период за 1879 – 1889 гг., когда Ибрай работал инспектором народных училищ Торгайской области, он сумел открыть множество новых школ, издать учебный материал, написал «Казахскую хрестоматию». Хотя Ибрай Алтынсарин не писал

труды на специальные философские темы, но в его произведениях, посвященных проблеме просвещения, наблюдается своеобразное мировосприятие писателя. По своему мировоззрению Алтынсарин близок к деизму. Веря в жизнь окружающей среды вне человеческого сознания, он подтверждает силу бога, создавшего мир. В своих произведениях он говорит, что весь окружающий мир, все живое и неживое создано единым, всемогущим богом, признает объективное существование мира.

Особую ценность имеют этические и эстетические взгляды Алтынсарина. Например, в стихотворениях «Лето» и «Река» писатель мастерски рисует красоту природы, не жалея красок изображения серебристой воды, сочной зелени леса, голубого горизонта. Эти произведения воспитывали подрастающее поколение в любви к окружающей природе, развивая в нем чувство прекрасного и возвышенного. В трудах и письмах относительно вопросов просвещения писатель затрагивает проблему преподавания уроков музыки, рисования казахским детям. Из этого следует, что Алтынсарин придавал огромное значение эстетическому воспитанию молодежи. Его взгляды и мысли по эстетическому воспитанию можно считать бесценным наследием, подчеркивающим высокую культуру их обладателя. Высокий интеллект, воспитанность и скромность Алтынсарина наблюдаются почти во всех его письмах. Будь то письмо адресовано его учителю Н.И. Ильминскому, ученику А.А. Мазохину, или друзьям и близким... Даже те письма, в которых указывались их те или иные ошибки, заканчивались словами извинения.

Общественно-политическим взглядам Алтынсарина присущи по-настоящему глубокий демократизм и стремление защитить интересы своего народа. Недовольство колониально-административной реформой царского правительства он выражает в статье «Несчастье киргизов». На вопрос: «Какой должна быть настоящая реформа?» он дает ответ, максимально приближенный к мыслям Ч. Валиханова в произведении «Записки судебной реформы». В разрешении проблем взаимодействия истории и общественного явления, в выборе правильного пути построения развитого общества Алтынсарин, в первую очередь, возлагал надежды на силу науки и просвещения.

В истории прогрессивной культуры казахского народа, в истории казахского просвещения огромную роль играет Абай Кунанбаев (1845–1904) – великий поэт, демократ-мыслитель, композитор. Его



творческое наследие состоит из стихов, поэм, философской прозы, переводов и песенных мелодий. Абай — основатель критического реализма в казахской литературе, и поэтому считал основным гражданским долгом поэта — «воспевание правды», подчиняя общественный недуг справедливости и разуму. В основу закономерного развития мира он ставил бога. Абай высмеивал религиозный фанатизм, религиозное двуличие и невежество не с точки зрения «атеиста», а с точки зрения «истинной» религии, или с позиции рационализированной религии. Пропаганде религиозными руководителями слепой веры он противопоставляет разумное изучение ислама. Говоря его словами, он принимает веру, убедившись в ее необходимости и справедливости, укрепляет ее в себе разумными доводами и т. д.» («Слова назидания, слово тринадцатое»).

Мир узнал Абая благодаря его неизмеримому таланту, глубине мыслей, состраданию к народу. Мироззрение Абая многогранно и сложно. Его нельзя оценить однобоко или описать бледными красками. Мы говорили о том, что по мировосприятию он приближен к деизму. Во-первых, он поддерживает идею существования окружающего мира вне сознания человека. Этому подтверждение — 43-е слово «Слов назидания»: «Слушая ушами, видя глазами, прикасаясь руками, пробуя на язык, вдыхая носом, человек получает представление о внешнем мире». Наряду с этим в 38-м слове он делает заключение, что животных, человека, даже машины и фабрики сотворил Аллах. Применяя философские понятия «Я» и «Мое», он делает свои выводы. По нему, «Я» — поэт души, «Мое» — человеческое тело. Мне умереть не суждено с самого начала. «Мое» пусть умрет, поэтому крепись — так он делает вывод о том, что тело умрет, но душа будет жить. Абай оставил ценные мысли о познании. Через сознание мы воспринимаем мир, а сила, различающая добро и зло, называется умом.

Во многих стихах и словах-назиданиях можно заметить идею развития. К примеру, в песне «Вот и старость. Скорбны думы, чуток сон» пишет:

Всем рождение и кончина суждены,  
Дней минувших не вернуть из тишины.

**Или:**

Мир — океан, время — веяние ветра,  
Ранние волны — старшие братья,

Поздние волны — младшие братья,  
Поколения сменяются чередой,  
А кажется, незыблем их покой.

Абай признает, что мир меняется, развивается. Вместе с тем высказывает мысль о том, что каждая вещь имеет измерение, а уметь определять его — большое дело. Внимательно изучая стихи и слова-назидания, можно заметить, что он высказывает многие философские мысли, делает свои выводы и заключения. В произведениях зримо прослеживается мысль о жизни, о роли человека в ней, целях и его нуждах. Значит, можно сказать, что философские идеи подробно рассматриваются в произведениях Абая.

Он советовал молодежи без знаний не зазнаваться, не обманывать, не сплетничать, не лениться и добром не разбрасываться:

Будь разборчив в пути своем,  
Если ты талантлив – гордись.  
Надежным лишь кирпичом  
В стену стоящую ложись.

Этими словами он подчеркивает, что каждый человек в обществе обязан найти свое место, а для этого он должен стремиться к знаниям и искусству. Абай, конечно, воспринимал общественную жизнь идеалистически. В то время уровень социального развития казахского народа был низким, поэтому трудно определить объективную закономерность общества. Поэт принимал определенное участие в решении социальных дел. Он рекомендовал к обсуждению на съезде, прошедшем в Карамолле, где участвовали представители родов среднего жуза, юридические правила, состоящие из 76 статей.

В казахскую степь мыслители пытались внедрять реформы. Однако их продвижению препятствовали социальные силы, которые строго придерживались старых феодальных порядков, и царское правительство, проводившее колониальную политику.

Общаясь с передовыми русскими демократами, Абай постепенно убеждается, что его реформистские идеи не найдут поддержки. Он явно замечал среди казахского народа борьбу между группами, разделенными на богатых и бедных. Убогий быт бедных он реалистически описывает в стихах «Ноябрь-декабрь — эти два месяца» и в других произведениях. Сочувствует тяжелой судьбе огромной массы, ищет пути выхода.

Великий акын, как и Чокан, видит выход казахского народа из

этого тупика в знаниях, развитии промыслов, упорном труде.

Простолюдин, одаренный умом, лучше царя,  
Вознесенного судьбой.  
Чем недостойный старец,  
Лучше труженик-младенец.

В этих словах заложены глубокие философские мысли и выводы. Он заключает, что только в результате плодотворного труда можно создать нормальный быт, сделать благородное дело для родственников и удостоиться почета. Человек — хозяин и создатель своей судьбы, ценность человеческого существования на земле, неповторимость души человеческой были основными идеями философии человека Абая. В своих произведениях он непрестанно повторяет о том, что делать добро, стремиться к красоте — это высший показатель человеческого гуманизма. Абай, говоря о различии людей, подчеркивал мысль о нахождении своего места в жизни. Исходя из этого, ясно раскрывается основная мысль этической концепции Абая: «Будь человеком». Каждый человек может и должен использовать свой творческий потенциал в процессе жизни: быть в состоянии постоянного поиска в целях развития своего творческого потенциала. Только тогда он будет достоин своего предназначения на земле.

Абай — великий гуманист не абстрактного утопического направления. Идею бога он воспринимает как сверхчеловеческую силу. Хотя понятия бессмертия, вечности, бесконечности прямо не имеют религиозного значения, его идеи перекликаются с Фараби в том, что добродетель и мысль божественны и вечны в памяти народа.

Абай иногда противопоставлял духовную и биологическую сущность человека, говоря «Я» и «Мое», но он не развивал это противопоставление до дуалистических взглядов по поводу души и тела. Таким образом, мы должны отметить, что Абай проблему человека рассматривает не только в этическом, общественно-политическом аспекте, но и стремится понять философскую сущность человека.

Абай горячо любит свой народ, ему чужд шовинизм, национализм, религиозная нетерпимость. Он призывал свой народ не стоять на месте, не ограничиваться достигнутым, обогащать свой духовный мир достижениями других народов, в том числе и русского народа.

Жизнь и творчество Абая наполнен глубоким нравственным смыслом. С точки зрения воспитания народа, значение его произве-

дений представляет особую ценность. Суровый счет, предъявленный им своим соплеменникам, интересен. Абай говорит по существу о ценностях и ориентирах, присущих казахам его эпохи: ложное самомнение о превосходстве над другими, леность, индивидуализм и групповщина, мелкое тщеславие, зубоскальство и глупый смех, потеря совести, высоких стремлений, отсутствие согласия и единения, почитание к ворам, злодеям и мошенникам. Людские пороки, помноженные на интриги в социальных отношениях, основанные на отсталости и незавершенности общественного прогресса народа, явились важнейшим объектом критики Абаем в «Словах назидания» и многих других произведениях.

### ***РАЗДЕЛ III***

## **ФИЛОСОФИЯ. НАУКА. МЕТОДОЛОГИЯ**

### **3.1 Онтология**

Термин «онтология» греческого происхождения и состоит из двух слов: «*ontos*» — сущее, «*logos*» — слово, учение. Онтология означает учение о сущем. В философии этот термин употребляется с XVII в., но имеет давнюю историю. На протяжении более двух с половиной тысячи лет философы размышляли о человеке в мире, результатом которых является формирование этой особой области философии. В онтологии акцент ставится на рассмотрении вопросов, которые относятся и касаются проблем бытия, на выявлении сущности того, что обладает качеством «быть». Центральной категорией онтологии является категория бытия.

Становление философии является тем основанием, на котором возникает и развивается онтология. Во многих философских системах среди всех других категорий наиболее важной является категория «бытие». Эта категория считается базовой в западной рефлексии, т.к. отражает сущее в предмете. Этим сущим является характеристика

«быть». Западный человек, решая ряд важных мировоззренческих проблем, всегда начинает рассуждение с выяснения «есть», «быть», т. е. что является «предметом» размышления. Приходя в мир, человек задается вопросами: «Что представляет собой окружающий мир?», «Каков его генезис?», «Что является предельным основанием бытия мира и человека?».

Наиболее остро вопросы о бытии обсуждаются в период брожения ортодоксальных умов, засомневавшихся во всемогуществе богов. Усиление скепсиса среди ортодоксов происходит в период социальных катаклизмов и социальных потрясений, раскрывающих не только наличие иного пантеона богов, но и невозможности реально убедиться в их власти и всеисилии остановить ситуацию экзистенциального кризиса. Потеря жизненной опоры, воплощением которых были боги и сложившиеся нормы, относительность и субъективность восприятия этических ценностей, в стабильность которых веками верили люди, вселяет страх и неуверенность, ведет к потере чувства опоры в привычные и устоявшиеся веками представления.

Выход из создавшегося экзистенциального тупика дает философия, которая, рационально обосновывая бытие, определяет его достоверность. Философия рефлексировала над имеющимся мифо-религиозным опытом и совершает работу над мировоззрением. Бытие начинает осмысляться как сущее, как то, что имеет место быть здесь, теперь, сейчас, но оно недоступно созерцанию. Проблема бытия — одна из тем философской рефлексии, которая своими истоками восходит к тому периоду развития человека, когда он возвышается над религиозными иллюзиями об окружающем его мире. С момента становления философии человек пытается проникнуть в суть окружающего мира, преодолевая иллюзорные, мистические образы о нем. Посредством развитой теоретической рефлексии человек констатирует более приближенное представление о действительном мире и о самом себе, осознавая постепенно свое действительное положение, назначение, о границах и потенциях своего рационального господства в мире.

В лице философии человек обретает новую форму своего всеисилия. Это представление оказывает на человека первоначально радужное мировоззрение, формируя высокомерное отношение к миру, а к концу XX столетия человек, постепенно утрачивая его, приходит к негативной оценке. Но, несмотря на эту перспективу, все же первоначальное обретение опоры и веры во всемогущество разума давало че-

ловеку духовную свободу и активное действие в нем. И такое активно-действенное и рациональное отношение к миру всецело основывалось на мысли о наличии в реальности нечто устойчивого, определенного и необходимого. И эта мысль обосновывалась с помощью философии и тесно связывалась с идеей о наличии в мире некоей закономерности, упорядоченности и гармонии. Этим нечто, что может гарантировать человеку стабильность и упорядоченность для его существования и деяния, был разум.

Гарантом устойчивости Мира и Человека была абсолютная мысль, самодостаточная и универсальная, которая удостоверяла его о наличии Абсолютного Сущего как основы упорядоченности, опоры, стабильности в мире. При этом гарантом Единого и Универсального может быть абсолютная мысль, делающая возможной быть и представлять это бытие как умопостигаемое. Само же мыслимое бытие формируется как единое и неделимое, подлинное, сущностное. Но без этих характеристик невозможна сама мысль, равно как и бытие. Сама философия, как абсолютная мысль, есть рефлексия о всеобщем, есть рефлексия над Миром и Человеком, над их взаимоотношением на абстрактном уровне. Именно такое обоснование и такой подход делают возможным конструирование мысли, т. е. рассуждать о бытии можно не иначе как посредством мысленного представления о нем. О наличии бытия можно удостовериться только путем рефлексии, абстрактного размышления о нем. Если есть абсолютная мысль, то можно посредством этой мысли постичь бытие само по себе и можно утверждать что-то о нем. Абстрактно-мысленное представление о бытии дополняется положением о его вневременности, вневещности. Постичь бытие, следовательно, возможно на уровне всеобщности. И поскольку человек посредством философской рефлексиирующей способности продуцирует и конституирует это всеобщее, которое возможно как чистая мысль, эта мысль дает ему внести в представление о мире идею упорядоченности, закономерности и необходимости. Неслучайно первым мучительным поиском мысли засомневавшегося человека во всемогуществе Бога была идея о некоем абсолютном начале, постигшем собственную универсальность через обретение субъективности, через осознание самого себя, а его воплощение есть чистая мысль. Наличие мысли и обретение уверенности в ее бытии придает человеку духовные силы в собственном бытии и бытии мира и в том, чтобы действовать, изменять, конструировать и реконструировать

ровать как себя, свое сознание, так и вещное окружение.

А для того, чтобы осуществлять свои замыслы и планы, свои действия и акты изменения вещных структур, человек должен разработать философскую онтологию, в которой отражается способ видения мира и определения бытия человека в нем. Способ же бытия человека в мире и способ отражения его в типе мироотношения и есть его онтология, из которой конституируется весь Мир человека. Следовательно, позиция Человека в мире во многом дает возможность постулировать и выстраивать социокультурную действительность, т. е. Мир Человека.

### ***3.1.1. Непосредственность бытия человека в мире восточной культуры***

Становление темы бытия в восточных традициях тесно увязывается с темой явленного и истинного бытия. Наиболее ранняя ее трактовка и различение в бытии истинного и явленного встречаются в гимнах Ригведы (Насадиясукта). В них истинное бытие, обозначаемое «сат», определяется как мировая сила, закономерно упорядочивающая хаос в гармонию, порядок.

Явленный мир определяется как преходящий, относительно меняющийся и кажущийся, как иллюзорная реальность, подменяющая собой истинное бытие. Помимо истинного бытия шраманы различали небытие. Обозначая его «асат», аскеты описывали его как воплощение дезорганизующей силы.

В «Кена-Упанишаде» интеллектуальное размышление над бытием наводит на мысль о нем как о Брахмане, недоступном чувствам и разуму, но о наличии которого можно утверждать через конкретные проявления его формы. Но если есть его формы, то есть и само сущее, — рассуждали аскеты. А что есть сущее? На этот вопрос Удалака отвечает так: «... Все...творения имеют корень в Сущем, прибежище в Сущем, опору в Сущем». Мифический Кришна в «Бхагавадгите» говорит о бытии как сущем, именуемом Брахманом, и дает четкое разграничение между истинным и явленным бытием. Истинное бытие, для Кришны, это Высший Брахман — бытие, погруженное в вечность. Брахман не имеет ни начала, ни конца; он никем не рожден, он нетленен, и его суть пронизывает собой весь мир и все то, что лежит за его пределами. Брахман един, он одновременно есть сущее и не сущее, он вечен и бесконечен: «То, чем весь этот мир пронизан, раз-

рушению, знай, неподвластно. Лишь тела эти, знай, преходящи Воплощенного. Он же — вечен. Не погибнет Он, неизмеримый».

Идея о сущем, как Брахмане, является тем рациональным принципом, с помощью которого первые шраманы выступили перед народом, потерявшим веру в мифологическую картину мира. В период великих перемен, происходивших на территории древней Индии, когда на смену одним мифологическим объяснениям приходили другие, но не давшие ответа на волновавшие вопросы жизнебытия человека, утратившего веру в своих богов 41 еще не поверившего во всесилие новых, привнесенных иным, другим народом, обретенная надежда шрамана в силу человеческого разума, дала человеку уверенность в себе. Так, Арджуна, внемливший убедительным словам Кришны, смело и бесстрашно вступает в бой. Его бесстрашие и смелость поддерживаются Атманом, которому открылась его вечная связь с Брахманом.

Человеку открылась Истина, по которой он, обладая «Я» (Атманом) и развивая его горизонты возможностей, способен обрести связь с Сущим, если будет следовать закону, порядку, не нарушать в своем бытии бытие гармонии, бытие природного мира. Человек, чье бытие есть бытие Атмана, не противостоит Брахману, ему присуще его бытие. Бытие человека раскрывается через осознание, что человек обладает «Я», и именно в расширении духовных горизонтов своего «Я» можно выйти на воссоединение с Брахманом, через осознание своей сопричастности к миру, через осмысленное бытие и действие в мире без нарушения его связей, структурных элементов, форм. Событие с миром природы, событие с «Другими», через принятие и раскрытие мира природы в своем мире — «Я», понимании его глубинных оснований и гармоническом событии с ними. Обосновывая идею непроявленного универсума, индийская онтология выстраивает своеобразную позицию человека в мире. Мир совершенен и прекрасен, превосходит своими структурно-составляющими элементами возможные представления человека о нем. Любое стремление активно переустроить его в принципе невозможно. Но человек способен постичь различные структурные образования и формы проявления непроявленного Сущего и на основе его понять, что любая логическая конструкция о нем одностороння и ограничена. Любое ограниченное и одностороннее представление порождает иллюзию нереального. Человек посредством же философской рефлексии получает знание о том, что



есть Реальность, которая обладает бытием. Обоснование и постулирование этой Реальности — прерогатива философии и она же дает человеку обрести покой, свое тождество с Сущим, свою связь и событие с ним.

В индуистском мировосприятии закреплена также идея о бытии как едином, нечто общем, объединяющем все различные процессы и вещи, эта идея сориентирована на поиск предельного основания существования мира и человека. Стремление отыскать аргументированное доказательство по вопросу субстратного и структурной характеристики предельного основания бытия явилось выражением позиции человека удостовериться в истинном бытии посюстороннего мира, в котором он сам выступает в качестве одного из составляющих его элементов. Такая ориентация в индуистском мировосприятии отражает стремление обычного человека быть в этом мире, радоваться, наслаждаться всем тем, что есть в нем. Позиция только духовного совершенства, представляемая в даршанах, хотя и была направлена на преодоление одностороннего гедонистического отношения к миру и жажды получения только чувственного наслаждения в нем, по сути, не отвергает жизнь, как об этом замечает А. Швейцер, а наоборот, проникнута глубоким уважением к ней. Мирской и материальной интерес к жизни, по сути, не отвергается и не отрицается ими. Весь смысл их концептуальных положений состоит в том, что человек не должен нарушать установленный природой (Брахманом) порядок, искажать, уничтожать имеющиеся в наличном материальном мире бытие вещей и процессов, ибо опасна человеческая деятельность в мире и его бытие в нем, если она идет вразрез с установленным дхармой порядком.

Суть их установлений, предмет философских размышлений и апологетика состоят в осмыслении и осознании ценности духовного бытия, которое дает необходимое человеку равновесие в его бытии в мире для того, чтобы не нарушить Карму. Пребывание в духовном совершенстве, медитация над своим пребыванием в этом мире и своими функциями, обязанностями, возлагаемыми на него обществом, семьей, должны, по мысли даршан, восполнить то, что очень часто недостает индивиду в его повседневности, в его погруженности в мир вещей и материальных интересов. Человек, осознавший самооценку своего, по сути, мгновенного по сравнению со Вселенной присутствия, должен понять, насколько мир взаимосвязан, и что его без-

ответственное бытие и пагубная, корыстная деятельность могут обернуться Калиюгой для его потомков. Дхарма, карма, артва — это мысленные определения конечных целей индивида, бытие которого соотносено и связано с законом, — бытие, вещей и процессов и со всеми теми средствами, которые необходимы для удовлетворения его желаний.

Индийские даршаны своей ориентацией на необходимость духовного бытия не отрицали жизнь во всей ее проявленности, в которой жизнь есть ее основной атрибут. Это, в частности, подтверждается серьезными разработками по вопросу о субстанциальности мира. Об этом свидетельствует не просто констатация бытийственности мира, но и стремление аргументировать свои положения о структурности и субстанциальности мира.

Уже в таких системах индуизма, как санкхья, миманса, ньяя, вайшешика, формируется интерес к обоснованию и поиску субстанции, хотя в других системах она уже была определена и обозначена как Брахман. Но сложность осознания его невыразимости способствовала поиску его вещественного состояния. Если вайшешика различает 10 видов субстанций (четыре — физических, состоящих из атомов; три — неосязаемых; два — непротяженных), санкхья исходит из признания двух начал (пуруши и пракрити), то субстратно-вещественную концепцию представляют чарваки и джайнисты. Чарваки считают, что материальный мир обладает истинным бытием, оно подлинно и единственно, то джайны признавали субстанцию как нечто неизменное и постоянное, обосновывали идею непротяженной субстанции. О наличии субстанции можно судить через ее бытие и движение, через обладание многогранными атрибутами. Знание субстанции, ее составляющих, атрибутов дает человеку правильно осуществлять свою жизнь, суть которой состоит в достижении совершенства.

Если чарваки видят это совершенство в соединении, гармонии нравственного и материального, достижении нравственного и чувственного гедонизма, полном осуществлении себя самого в собственном бытии, то джайны считали, что нельзя забывать и о полной готовности восприятия смерти как не-бытия, т. к. любое бытие в мире рано или поздно обращено в не-бытие. Помнить о смерти необходимо и для того, чтобы человек, погруженный в мир удовольствий, не оказался застигнутым врасплох перед лицом не-бытия. Индивид должен

быть нравственно готов принять смерть не как нечто вне его лежащее ничто, не присущее его бытию, а как такое не-бытие, которое изначально присуще нашему бытию, т. к. оно всегда уже сейчас, теперь и потом обращено в ничто, ощущать его присутствие в «здесь — бытии», быть и пребывать в не-бытии — такова действительность бытия человека. Отдав должное материальному, чувственному, исполнив свой долг в мире вещей и в мире людей, человек отрешается от них для того чтобы остаток своей старости предаваться размышлениям, осуществить актуальную готовность воспринять смерть как часть своего перехода в вечное становление, где бытие и не-бытие уже присутствуют одновременно. И прийти к нему осознанно, без страха, а может, не дожидаясь естественного перехода в не-бытие, самому, сделать этот шаг.

Активность восточного человека, разработанная в философских системах восточного региона, обосновывается как направленность на самого человека. Человек, совершенствуя и развивая себя и свои способности, поднимается до совершенных форм природных систем и способен оказывать воздействие на развитие самой природы, но только в тех пределах, в которых не нарушаются гармония между человеком и миром, законы природы и непосредственность природного бытия.

Бытие в мире есть нечто целостное, первоединое (близкое к современному пониманию сингулярности), которое может и оказывает тончайшее влияние на множественные, бесчисленные объекты, равно как и на человека. Деятельность человека и ее следствия, различные воздействия техно-хозяйственного рода влияют на отдаленные объекты Вселенной, и эти силы действия накладывались друг на друга. Поэтому важен этот тысячелетний духовный опыт, осуществленный философами Востока, который обладает мудростью, и с которой постоянно соприкасалась относительно молодая наука как одна из рациональностей западного мира.

### ***Пути развития проблемы бытия человека в мире западной культуры***

Длительное время в античной культуре признавалась идея о наличии неразрывной и глубинной связи человека с миром. Но со временем наряду с этим начинает формироваться новое видение бытия человека в мире.

И это новое видение места человека в мире связано с совер-

шенно новым способом решения проблемы устойчивого основания не только в бытии человека, но и в бытии в его всеобщности, универсальности, а также с интуитивным постижением темы активной деятельности человека по всем направлениям, а не только активным созиданием своей собственной жизни. Поиски ответов на поставленные проблемы начались с поиска обоснования ее основания, на базе которой можно затем искать ответы на вопрос о сути самой активной деятельности человека.

Генезис ответа восходит к осмыслению вопроса о возможности выделенности человека из природы и решения проблемы: кто он в отношении природы. Постановка и поиск ответа на вопрос начинались с обсуждения осевых тем: рока и судьбы, ответственности и долга, возможности активного изменения своего места и изменения смысла своего бытия. Принимая и разделяя идею связанности природы и человека, западные философы в решении истинности и подлинности бытия высказали доверие разуму.

Доверие разуму наиболее четко проявляется в парменидовской философии, в предложенном варианте решения проблемы бытия. По мнению Парменида, истинное бытие — это то, что есть всегда. А поскольку бытие всегда едино и неделимо, то мысль об этом едином также неделима и целостна, она к тому же обладает бытием. Истинное бытие — это бытие умопостигаемое. Тождество в многообразных видах, всеобщее в них, устойчивое и неизменное в изменчивых и текучих вещах выразимо в понятиях и тождественно самой мысли о них. «Одно и то же есть мысль и то, о чем мысль существует», — так выразит Парменид новый способ решения проблемы сущего. Бытие и мысль тождественны. Мысль, выводящая человека за пределы субъективности на уровень объективности и обосновывающая ее достоверность и надежность, дает человеку уверенность. Такое открытие способствовало обоснованию идеи автономности разума от эмпирической реальности. Идея автономности разума открывала возможность, с одной стороны, обрести уверенность в силу Абсолютной мысли. Эта уверенность давала возможность человеку утвердиться в мысли о наличии некоего Единого предельного основания в его бытии, которое не структурируется, не дробится ни во времени, ни в пространстве, ни в процессе изменения. Именно бытие Абсолютной мысли дает возможность человеку быть уверенным в том, что окружающий его мир будет надежной базисной силой, которая сохранит

стабильность, прочность и обеспечит порядок. С другой стороны, обосновывая положение «бытие есть», Парменид выражает мысль о самом «есть», о целостности сущего. И его заслуга в том, что он впервые открывает не только область, сферу специфического бытия интеллектуально-идеального и вопрошает об их бытии в плоскости их различия и тождества с физическими, природными объектами, в наличии которых мы каждый раз убеждаемся в своем действии в мире, но также продвигает мысль на уровень абстрактно-идеального выявления бытия как сущего. Это всеобщее — едино и единственно, непрерывно и вечно, но не дискретно и не структурно:

И оно неделимо, ибо оно все неодинаково,

И вот тут его ничуть не больше,

А (вот там) ничуть не меньше,

Что исключило бы его непрерывность, но восполнено сущим,

Тем самым Все непрерывно: ибо сущее примыкает к сущему.

Таким образом, постулирование за наличием физических вещей бытие Всеобщего как единого и тождественного самому себе, как вечного и необходимого, стабильного и неизменного как такового Нечто, что является гарантом существования самого природного мира и самого человека, по мысли Парменида, означает, что человек не должен сомневаться в реальности бытия не только физического, но всего того, что сосуществует с ними во времени и создается в культуре, т. е. абстрактных и идеальных объектов и явлений. Кроме того, человек должен верить в силу Абсолютной мысли, которая, создавая и продуцируя мир идеальных сущностей, одновременно может их контролировать, т. к. все, что создается по необходимости, не может исчезнуть в одночасье. Все, что создано человеком (его действием или мыслью), есть и будет, даже если он сам исчезнет. Все, что, действительно, имеется в мире устойчиво, не исчезнет, если даже меняется что-то в мире человека и культуры.

Парменидовское бытие, осмысление и постановка ее в остроколлизионной форме становится исходной точкой активного продвижения мысли от эмпирически-стихийного уровня к абстрактно-понятийному, дав толчок вперед к развитию философской, логической и математической мысли.

По меткой характеристике Хайдеггера, учение Парменида предредило судьбу западного мира. В мир западного человека были введены идея о трансцендентном бытии, которую должен был постичь он;

идея о несовершенстве посюстороннего мира как первичного условия существования человека. Отныне человек должен был изменить этот мир, сделать его более совершенным. Такое мировоззренческое влияние уже явно сказывалось на ряде античных концепций, стремившихся в идеальном плане, а в отдельных случаях, в практическом плане изменить неподлинность мира человека.

Так, киники выступили против установленных норм и ценностей бытия, оценивая их как нечто преходящее. Они подвергали их нигилистическому отрицанию, считая, что преклонение перед вещами, следование этим нормам якобы отвращает человека от подлинности бытия. Подлинность бытия человека в мире, по мнению киников, заключается в следовании законам природы, а для этого необходимо духовно-нравственно самому измениться. Только внутренняя духовность, состояние внутренней гармонии и совершенство может постичь личностно-индивидуальный смысл бытия. Суть последнего состоит в воздержании от суждений, т. к. нравственные представления, нормы и законы, принятые в обществе, условны, а всякое знание и высказанное суждение о них являются релятивными.

Стоики и эпикурейцы, отказавшись от практического изменения бытия человека в мире, в отличие от киников, предлагают другой путь. Стоики — достижение атараксии, эпикурейцы — предание удовольствию. Но идея конструирования подлинного бытия всегда остается желанной целью западного человека, и на протяжении развития западной культуры она принимала различные формы. Эти попытки конструировать подлинное бытие человека с целью его социального переустройства характерны для многих утопических концепций эпохи Возрождения (Т. Мор, Т. Кампанелла). Карл Мюнцер предлагал уравнительный раздел земли. Он пытался своим практическим участием в революционной деятельности добиться реального воплощения своих утопических идеалов.

Стремление предметно-практически воздействовать на мир человека с целью его совершенства и переустройства характерно для ряда социально-политических и религиозно-идеологических движений эпохи Реформации. Это проявилось, прежде всего, во внешне-вещной форме изменения обрядов в религии и модификации феодальных порядков, ставших началом преобразования новых общественных форм деятельности: Я. Гуса, выступившего против абсолютного влияния католической церкви за упрощение богослужения; в

выступлении М. Лютера против скрытого неблагочестия католической церкви и культурно-обрядовой деятельности католического христианства с целью сокращения дорогостоящей церковной иерархии. Кальвинистское движение значительно упростило культ и обрядовую деятельность католицизма, а его духовно-идеологический плюрализм оказал влияние на появление различных протестантских сект.

Реформация подготовила идейную почву для формирования нового типа личности с новым отношением к миру, тем самым способствуя выходу человека на новый рубеж социального прогресса.

Разработанная Парменидом категория бытия не только представляет собой философское снятие реальных действий и мыслей людей, совершаемых ими каждодневно в их повседневной, практической жизни, но и имеет вполне определенные реальные жизненно-экзистенциальные основания, предопределив тем самым мировоззренческие и аксиологические принципы западного человека, отражая его реальные жизненные ориентиры и потребности.

Таким образом, Парменид не только обосновал проблему бытия как главную проблему философии, но открыл возможности для метафизики, «т. е. учения, в котором люди пытаются говорить не только о материальном, но и о нематериальном бытии, независимом ни от человека, ни от человечества, искать последние идеальные причины природных сущностей и в конце концов — всего существующего. Учение об Абсолютном духе, Боге, духовных сущностях и монадах, которое составило в дальнейшем содержание многих трудов мыслителей западного мира, следует отнести к метафизической дисциплине». Парменидовское учение о бытии во многом оказало влияние и на коллизии решения этой проблемы в западном мире, обнаруживая как смысложизненные ориентации западного человека, так и проблематичность, напряженность реального существования человека в мире. И это очевидно в тропах бытия.

Стремление человека быть в мире обосновывалось философами не только с точки зрения поиска и логической аргументации некоего единого основания в существовании природного мира и мира человека, но и с целью обоснования самой возможности творческой или практической деятельности человека. Если для восточного мира непосредственность бытия человека в мире достигается путем совершенства человеком своих психофизических способностей и через них обретения гармонии с природным миром, то для западного человека

созерцательно-медитативный путь достижения совершенства гармонии недостаточен. Активно-ориентированный во вне западный индивид, преодолевая свою конечность и ограниченность, видит свою задачу в создании (творении) таких артефактов, с помощью которых он способен достичь практически-осязаемых результатов; будь то создание (творение) материальных артефактов, расширяющих пространственные границы деяния человека, или интеллектуально-духовные достижения, которые бы увеличивали потенциал разума в создании абстрактных моделей, с помощью которых человек способен был бы проектировать мир и разрабатывать модели его возможного переустройства.

Одной из таких попыток является философское рефлексирование и обоснование ответа о возможности бытия неких постоянных и устойчивых сущностей, детерминирующих его устойчивость, упорядоченность, закономерность и связанность всех его характеристик и составляющих. В качестве такой постоянной, близкой в понимании бытия элеатами является атомизм Левкиппа и Демокрита. Атомы не возникают, они неразрушаемы, неизменны. Атомам, характерны различные предикаты и одновременно они тождественны самим себе. Таковы исходные принципы учения атомистов.

Мир в атомистике распадается на «бытие» и «небытие». Бытие — это тождественные себе атомы. Для них характерно сохранение субстанциональных предикатов в случае изменения своего положения в пространстве. Онтологическими характеристиками бытия являются неделимость, материальность, необходимость, бесконечность во времени и пространстве, а источник причинности лежит в мире. Атомы есть первоначало мира, из них состоят тела и вещи. Все это вместе образует бытие. Отсутствие атомов Демокрит обозначает как пустоту. Пустота — это небытие, но оно материально, нейтрально к качественным состояниям атома, т. к. оно — лишьместилище атомов и не должно препятствовать их передвижению, взаимодействию. Стремление осмыслить пустоту является модифицированным представлением о возможности наличия других материальных состояний помимо тел, веществ, а также является одним из «первых побуждений к тому, чтобы размышлять о пространстве иначе, нежели размышляют о телах». Другим знаменитым открытием Демокрита является попытка объяснить атом не только как материальное тело, но и как сущность. Это нововведение открывало интеллектуальное продвиже-



ние к понятию материи.

Если демокритовское решение проблемы бытия основывалось на идее о дискретном составляющем, а само бытие сводится к эклектически констатируемым фактам и состоит из всего того, из чего состоят вещи, то платоновское решение построено на умозрительном теоретизировании по поводу сути бытия. Для Платона бытие в мире становления есть предел их. Быть — это совпасть с самим собой. В отличие от Демокрита Платон предлагает рассматривать бытие как идеальное, которое отъединено от мира вещей и от обыденного существования человека. Мир вещей бытийствует в постоянном единении, в то время как изначальный мир идей постоянен. Если Демокрит в античной философии стремился основать материальность и бесконечность бытия атомов, вычлняя мир природы и бытия и связь бытия человека с ним, то Платон обосновывает бытие идеального, пытаясь подойти к определению всеобщего и специфичного характерного для различных форм существующего и объединяющего их с миром идей.

Платоновская мысль о бытии идеального мира оказала творческое влияние на последующие поколения, которые пытались осмыслить и разрешить ее в разных версиях, но так и не вышедших за пределы платоновской парадигмы. Суть платоновского открытия состоит в открытии двух планов бытия: *феноменального, видимого* и *невидимого, метафеноменального*, которое постигается только умозрительно.

Именно эта платоновская парадигма бытия будет постоянно служить для обозначения основания будущей метафизики, понимаемой как наука, изучающая метареальность. Эта метареальность онтологически и хронологически предшествует миру физических вещей, хотя последние познаются и эмпирически фиксируются первыми. (Сам термин «метафизика» не был изобретением Платона, хотя он и подошел к открытию двух аспектов бытия и фактически показал онтологическое и хронологическое различие в существовании объектов, а был введен скорее всего Андроником Родосским в I в. до н.э.).

Аристотель под метафизикой понимает стремление мысли «выйти за пределы эмпирического мира, чтобы достигнуть метаэмпирической реальности». Он, резюмируя линию развития философской мысли от милетцев до Платона, дает четыре определения метафизики: 1) исследование причин первых или высших начал; 2) позна-

ние бытия, поскольку оно бытие; 3) знание о субстанции; 4) знание о Боге (и сверхчувствительной субстанций).

Если метафизика — знание о первых причинах, то таковыми являются формальная, материальная, действующая, финальная. Второе определение метафизики дано Аристотелем в онтологическом плане, т. к. она задается вопросом о том, что есть бытие как таковое. Указывая на многозначность термина «бытие», Аристотель идет по пути синтеза, группируя по четырем позициям (бытие как категория, бытие как акт и потенция, бытие как акциденция и бытие как истина). Если первые две группы составляют предмет метафизики, то последнюю — логика. Обосновывая бытие, Аристотель приходит к мысли, что оно в наиболее точном смысле есть субстанция: как чувственная — это материя, а как сверхчувственная — перводвигатель.

Хотя поиски ответа на вопрос, что есть бытие, не всегда удовлетворяли ищущих, тем не менее, рефлексия над ним была всегда актуальна. Одной из попыток дать определение недифференцированного предельного единства материального мира является ответ Плотина, который стал решительно новым обоснованием метафизики. Согласно Плотину, Единое — это бесконечное нематериальное, которое возвышается над бытием и интеллектом. Единое есть все то, что представляет собой «основание единства любого бытия». Оно есть исток и «высшая концентрация всего сущего в потенциальной форме». Единое есть причина себя и то, что существует в себе и для себя. Единое эманурует себя в мир чисел и образует мир Ума, затем Нус (или Мировой Дух) «инволюционирует в мир конечных вещей», обнаруживая себя как «меон». Человек в этой сложной эманации является подобием Единого, и его истинное бытие в мире состоит в противостоянии любому распаду и в слиянии, «воссоединении с Единым» посредством мистического экстаза. Также возвращение к Единому является возвратом к Благу «через созерцание».

Экстаз — это отделение от земного, отказ и освобождение от вещного, от аффектов, слов и «дискурсивного разума», которое позволяет выйти на творящее созерцание «Единого». И если Плотин видит истинное бытие человека в мире в достижении единения с Единым, то у Августина для которого человек, как сотворенное Богом существо, живет в «граде земном» — мире, в котором любовь к себе, надменная спесь, как воплощение Зла, преобладают над Благом, любви к Богу, и где он ищет только «людскую славу». Августин, фило-

софствуя в вере, задает новую интерпретацию бытия человека мира, которую можно выразить формулой: «любовь к Богу (*charitas*) и любовь к мирскому (*cupiditas*). Истинность бытия человека в мире определяется весом его любви и даром любить. И если в любви он совершает акт бескорыстной любви-дарения и рождает творение, то через такой дар любви приходит искупление». Августин задает новый алгоритм понимания бытия человека в мире, предельным основанием которого является Бог, именно в нем (в любви, почитании, религиозной вере) человек находит опору и прочное основание в своей преходящести и конечности. Стремление преодолеть раздробленность своего земного бытия, прикрепленность к нему, вечное тяготение к христианской универсальности — тяге к Богу как Воплощению целостности, страдальческое бытие в греховном мире и отрешение от него, тяга отстоять свое и стремление к насильственному преобразованию мира — такова внутренняя противоречивость бытия средневекового человека в мире. Таким образом, в религиозной философии абсолютным бытием является Бог, который и есть подлинное бытие, а все вещи природного мира и сам человек — лишь производные от него, а потому они ограничены, неподлинны и зависимы.

Одним из решений, равных по силе мировоззренческого переориентирования колоссальной силе духовно-интеллектуального воздействия, которое оказал когда-то Парменид на западную философскую культуру мышления, является способ, предложенный Гегелем. В отличие от всех своих предшественников Гегель привносит новое понимание бытия. Если до него бытие мыслилось как статичная субстанция, абстрактная всеобщность и безличная казуальность, то Гегель понимает бытие как субъект. Бытие, которое всегда трактовалось как неподвижное, устойчивое и неизменное, Гегелем обосновывается как субъект-субстанция, которая, осуществляя историческое движение, воплощает себя в различных формообразованиях. Истинным субъектом овнешнений формообразований, субъектом отчужденных состояний, по мысли Гегеля, является Абсолютная Идея. Быть для Абсолютной Идеи — это выйти из себя и овнешнить себя в другом. Поэтому природа является инобытием Абсолютной Идеи, а мир культуры есть одна из самых сложных форм ее воплощения в историческом движении самой из себя.

Каждая природная вещь, общество и явления духовной жизни человека предстают как диалектический процесс самоизменения Аб-

солюта, который необходим, закономерен и телеологичен. Таким образом, Гегель предлагает новый вариант, согласно которому эти сферы суть различные стадии саморазвития единого начала — Абсолютной Идеи. В таком случае бытие индивида предстает как одно из состояний саморазвивающейся Абсолютной Идеи, и его бытие состоит в воспроизведении основных стадий саморазвития и самопознания Абсолютной Идеи, т. е. в своем индивидуальном бытии он должен интеллектуально саморазвиваться и через это воспроизвести историю родовой интеллектуальной способности. Человек есть лишь материальная оболочка, посредством которой мировой дух обнаруживает свои интеллектуальные способности, внешне воплощаясь в реальных делах человека.

Внешнее обнаружение интеллектуальной деятельности мирового духа — это реальные поступки, действия людей. Конкретные индивиды живут в мире, который есть не что иное, как различные исторические формы объективации объективного Духа. Все общественные формообразования, а также искусство, религия, философия — есть формы абсолютного духа, а его субстанциональное бытие каждый индивид делает своим личным состоянием, присваивает его способности деятельности и образы мысли. Суть бытия человека в наличном мире мыслится Гегелем как его окультуривание, процесс преодоления им своей природной и индивидуальной ограниченности, партикулярных и частных интересов, возвышение его до всеобщего. Бытие человека в мире состоит в способности ставить и достигать цели, обретение свободы не только во внутренне-духовном плане, но и осуществление поставленной цели и обретение свободы в реально-практическом плане. Свободный дух должен найти свое осуществление в действительности, в истории, в сфере объективного духа. «Свобода, — пишет Гегель, — есть познанная необходимость». Человек с помощью разума, познавая мир, его законы, способен преобразовать его, подчинив мир своим целям с такой энергией, которая обеспечивает ему господство над этим миром. Построенный и преобразованный мир человека есть мир европейца, который является каноном для других народов. Этот мир есть мир разумности, в котором он достиг «своего самосознания, в такой мере доверяющий самому себе, что он уже не допускает, чтобы что-либо было для него непреодолимым пределом, и который поэтому посягает на все, чтобы во всем обнаружить свое присутствие».

Гегелевская философия Абсолюта, в целом являясь вариацией платоновской парадигмы, имеет ряд оригинальных черт. Во-первых, это обоснование мысли о том, что бытие и есть субъект, а не предикат. Во-вторых, абсолютное бытие трактуется как сама история, а не ее результат. У Гегеля бытие, как воплощение устойчивости и неизменности, является субъектом движения, в процессе которого различные формы выступают как инобытие. Исходным принципом решения проблемы диалектики абсолюта является тождество бытия и мышления. Таким образом, философские искания устойчивых, неизменных оснований мира, ответы на онтологические вопросы подводят к мысли о том, что бытие человека в мире представляется следующим образом:

1. Физически-объективным, природным основанием мира являются атомарные единицы, следовательно, человек живет в мире вещей, который может быть объяснен как бытие объективно-самостоятельное либо как воплощение некоей имматериальной субстанции.
2. Бытие человека следует объяснить как вторичное по отношению к природному миру либо как инобытие Абсолютного Духа.
3. Само бытие человека может быть понято как бытие телесное, природное и как бытие духовного. При этом немецкий философ обосновал не только бытие индивидуализированного сознания, но и объективированного идеального. При этом бытие индивидуализированного сознания обосновывается философом как идеальное по своей природе, категориальное. Оно существует не только как поток чувств, переживаний, но и как совокупность идей, ценностей и характеризуется определенной упорядоченностью, связанностью, устойчивостью и всеобщностью.

Немецкий философ обратил внимание и на такую характеристику бытия индивидуализированного сознания, как его уникальность и приоритет перед другими формами человеческого существования. Одним из больших достижений гегелевской философии является открытие места бытия как объективированного духовного, так и его внешних форм и материализация. Таковым является социальная жизнь, духовно-интеллектуальная жизнь человеческого рода, духовное наследие культуры. Таким образом, человечество обрело новую опору, новую инстанцию своего бытия в мире — это мир культуры, который предстает как сложный мир, в котором пересекаются естественное и искусственное, объективное и субъективное,

общественное и индивидуальное. Многие культурные объективации, как это было понято Кантом, обладают и пополняются собственным содержанием, обретают собственную жизнь и создают новую «культурную реальность». Мир культуры, как мыслит Гегель, выступает как объективное основание, процесс и программа совершенствования разума. Сама «культурная реальность» обладает идеальным бытием. В процессе собственного самоизменения эта культурная реальность достраивает необходимые для ее саморазвития недостающие структурные образования, в которых она самовоплощается и дает начало новообразованиям и условиям для их дальнейшего поступательного движения.

В отличие от античной философии, для которой проблема бытия воплощена в космоцентризме, и от средневековой философии, у которой бытийственная проблематика теоцентрична, Гегель (отчасти до него Гераклит) вводит в онтологию идею становления. Согласно этой идее мир есть диалектический процесс. Понимание бытия представляется как все в себя включающий и из себя постоянно развивающийся диалектический процесс. Идея диалектического развития разработана Гегелем как необходимый, поступательный, закономерный, субстанциональный процесс, который, к тому же, познаваем. Человек, познавая закономерный, необходимо-развивающийся и постоянно изменяющийся мир, способен его активно изменять. Постоянная напряженность бытийственных отношений снимается не в борьбе, а в гармонии, примирении противоречий. «Свобода человека есть познанный необходимость», — повторяет вслед за Спинозой Гегель.

Гегелю принадлежит идея классификации форм бытия. В «Науке логики» и в «Учении о бытии» Гегель анализирует такие формы бытия, как самые первичные, — это качество, количество, мера. Качество, по его определению, — тождественная с бытием определенность. Без качества нечто перестает быть тем, что оно есть. Количество же безразлично бытию. Изменение количества не влияет на само бытие. И, наконец, мера, которая, как считает Гегель, есть единство качества и количества. Нарушение меры, рассуждает мыслитель, приводит к тому, что вещь перестает быть тем, чем она была. Таким образом, поиск и обоснование единого основания мира природы и мира человека в западной культуре осуществлялись различными концептуальными подходами. От аристотелевской метафизики абсолютных сущностей до нововременных идей о материи, как физической

реальности, явленной и являющейся, синонима природного, естественного, сущности мира; от платоновской «Идеи», парменидовского «Бытия» и платоновского «Единого» религиозно-философского «Бога» к обретению уверенности в своих силах и к ее абсолютизации в гегелевской «Абсолютной Идее» — вот далеко не весь перечень персоналий и тех духовно-интеллектуальных поисков и философского вопрошания о том, что «есть то единое основание», посредством которого можно утверждать не только активно-деятельностное бытие человека в мире, но и возможность самого бытия мира. Неустанно вопрошая «о мире», интеллектуально-духовно размышляя о нем, пытаясь постичь возможные способы своего бытия в мире, при наличии огромных возможностей осуществления своих творческих потенций, человек, тем не менее, всегда по-детски беспомощен перед абсолютной вечностью и бесконечностью мира.

Пространственно-временной рост западной цивилизации все более высвечивал потребность в расширении границ человеческой активной деятельности, отражением которой становится разработка естественно-научных и философских концепций, в которых обосновывается идея о субстанциональности природного и социального мира. Идея субстанции — одно из завоеваний философской мысли человечества. Понятие субстанции является ключевым понятием философии, с ее помощью философы пытались обосновать самообусловленность бытия. **Субстанция** — это понятие для обозначения абсолютного начала, первоосновы. Это такое начало, которое не требует для своего обоснования ничего другого. Субстанция самодостаточна. Идею самодостаточности в наиболее категоричной форме вербализовал Б. Спиноза: субстанция — «*causa sui*», т. е. причина «самой себя». «Под субстанцией, — пишет Спиноза, — я разумею то, что существует само по себе и существует само через себя, то есть то, представление чего не нуждается в другой вещи, из которой оно могло образоваться». Идея субстанции была воспринята многими рационалистами Нового времени, т. к. она являлась для них методологическим принципом объяснения и обоснования существования материальных вещей и идеальных объектов, с точки зрения внутренних причин и взаимодействий. Таким образом, признание субстанции, как объективной реальности, позволяло рассмотреть ее со стороны внутреннего единства, безотносительно ко всем ее многообразным и бесконечным видоизменениям, обосновать причинную обусловленность

явлений и процессов, происходящих в мире.

Стремление понять мир как субстанцию, а все ее онтологические видоизменения, происходящие в мире, предстают как новые образования движущейся самодостаточной субстанции — необходимое завоевание человеческой культуры (и не только западной, но и восточной). И это очень важно, т. к., не имея представлений о субстанциональном характере природных и социальных систем, о способах их организации и существования, их атрибутивных характеристиках, нельзя на сколько-нибудь продвинуться вперед. Это было необходимо не только на первоначальных этапах формирования цивилизации, но это особенно необходимо для более высоких стадий ее развития, т. к. самоосуществление своей жизнедеятельности в мире становится возможным на основе достаточных знаний о развитии и организации мира, понимаемого как одно из бесконечно многочисленных формообразований субстанции.

И если ученые-естествоиспытатели обосновывали структурные единицы и состав вещественно-природных образований, описывали их качественные определенности и различия, указывали на факт их эмпирической фиксации, то философы пытались обосновать их взаимосвязанность, их всеобщность и дать теоретико-философское описание оснований бытия мира. Так, по мнению французских (Д. Дидро, Гельвеций, Гольбах) и английских (Ф. Бэкон, Т. Гоббс и др.) философов, необходимым условием существования человека в мире является природа, а онтологическим основанием последнего — материя как одно из многообразных проявлений субстанции.

Эволюция материального мира приводит к появлению сложных и качественно многообразных вещей и явлений природы. А высшим результатом этой эволюции является человек. Бытие человека в мире предстает в философских размышлениях и теоретико-дедуктивных рассуждениях мыслителей и исследователей XVII—XVIII вв. как сложный процесс существования тела — биологического организма и духа, целостностью которых является человек. Если в телесном аспекте человек есть часть природы, биологическое существо, а его сознание есть свойство его мозга, то сам человек возникает в процессе сложной эволюции природы, и его качественное отличие от всех других биологических существ состоит в его разумности. С точки зрения бытия человека в мире, первичным и необходимым условием и основанием является бытие природного (т. е. материи) и существование



его тела. Само тело человека подчиняется определенным ритмам природного развития.

Мысль о том, что человек есть природное существо, а предельным основанием его бытия является материя, нашла свое дальнейшее развитие в философском творчестве Фейербаха. По мнению немецкого мыслителя, человек не противостоит как нечто чуждое и антагонистическое природе, а на самом деле является телесным природным существом. Дух и тело — суть стороны целостного организма. Человек есть живое биологическое существо, наделенное способностью осязать и мыслить. Человек, по мысли Фейербаха, есть психофизическое единство души и тела. Тождество души и тела следует искать в головном мозге. «...В мозговом акте, как высочайшем акте, деятельность субъективная, духовная и деятельность непроизвольная, объективная, материальная, тождественны, неразличимы». По мнению Фейербаха, инстанцией всех специфических качеств индивида является родовая сущность человека, которая неизменна по своей сути. И, следовательно, бытие человека состоит в соответствии со своей родовой сущностью и в любовном, сердечном общении «Я» и «Ты».

Таким образом, ко второй половине XIX в. философы и ученые утвердились в мысли, что человек является продуктом биологической эволюции. Дальнейшие теоретические исследования ученых-антропологов были направлены на конкретизацию и более детальное описание специфики бытия человека в мире и его отличие от других живых существ. Итогом философских исканий теоретического обоснования данных научных исследований стала онтологическая картина мира, в которой, с точки зрения научной рациональности (все более расширявшей свои границы в сфере исследования природного мира и претендовавшей на составление онтологической картины мира), бытие человека в мире объективно реально, и оно возможно при наличии природно-географической реальности и биологической сферы как предельных объективных оснований, представляющих собой мир вещей и мир биологических систем, которые обозначаются предельно широкой категорией — категорией материи. Материя и есть предельное основание мира, в котором живет индивид. Составляющими материи являются атомы и молекулы, организующие различные качественные состояния природных элементов — от жидкого до газообразного и твердого, образующие уникальные, но всеобщие в своем основании, разнообразные вещи механико-физико-химического про-

исхождения и качественно-многообразный биологический мир. Необходимыми атрибутами органического и неорганического мира являются материальность, качественная и количественная определенность, движение и развитие, объективность, структурность и т. д., а всеобщими условиями их существования — пространство и время.

Обоснование мировоззренческих ориентиров онтологической картины мира философами западной культуры оказало влияние на интенсивные исследования в конкретно-научных формах и описание различных способов организации мира. Интенсивное развитие науки, особенно начиная с XVI в., способствовало закреплению в духовном опыте европейской культуры идеи о безграничных возможностях человеческого разума в познании и преобразовании окружающего мира.

Логическую завершенность этой идеи осуществляет К. Маркс, который в философско-теоретической и экономической форме анализирует предельные основания общественной системы. Таковым, по Марксу, является способ производства посредством и на основе которого человек осуществляет взаимосвязь с природой, преобразовывает и подчиняет своим целям и в то же время осуществляет свою задачу построения общественной системы. По мнению Маркса, все природные вещи характеризуются такими свойствами, как обладание бытием и материальность. Все, что материально изначально есть, следовательно, является предпосылкой материальности. Объективное существование мира безусловно, и это знание есть результат научно-теоретической и философской мысли. Поэтому Маркс акцент анализа переносит с категории «бытие» на категорию «общественное бытие». И это неслучайно, т. к. Маркса больше всего интересует, как осуществляется бытие в мире человека, почему стремление к гармоничному и радостному восприятию жизни, мира и отношение к нему на основе рационального объяснения не ведет к установлению динамического равновесия с природным миром, а зачастую приводит к негативным последствиям.

Природа и ее различные уровни организации есть необходимое и первичное условие бытия человека, а само бытие человека есть «процесс жизнедеятельности». Так понимаемое бытие, как понятие в своем содержании, «включает» все, что было создано всеми предшествующими поколениями людей, все артефакты, созданные людьми, которые точно так же, как и вещи, природные образования, включенные в деятельность в качестве предметов и средств труда, выступают

как объективно заданные условия и предпосылки для деятельности человека, социальных общностей, поколений.

Общественное бытие, по Марксу, — это материальная жизнь общества, онтология социальной жизни. Центрообразующим общественно бытия является общественно-историческая практика людей, субстанцией которой является труд. Причиной человеческого существования, главным принципом объяснения общественного бытия людей является труд, все, что есть в материальной и духовной культуре, в конечном итоге концентрируется вокруг труда. Общественное бытие есть реальный процесс жизнедеятельности людей, и оно постоянно взаимодействует с различными формами бытия: органической и неорганической. И этот процесс взаимодействия неорганической материи, живой и социальной, происходит как постоянный процесс, в котором они взаимопредполагают, взаимообуславливают и оказывают действие друг на друга. Природные возможности неорганического мира Земли, константы бытия живого, тело и физиология человека могут и ставят определенные ограничения для общественного бытия, а само общественное бытие процессуально, предметно, конкретно-исторично и само имеет свои определенные ограничения, определяемые характером собственности, особенностями организации экономической жизни, технологий, уровнем и характером производственно-экономических отношений.

К середине XX в. было понято в философском плане и доказано естественно-научным знанием, что бытие — укорененная основа и представляет собой довольно сложную систему составляющих. Бытие предстает в философско-естественно-научном знании как многоуровневая система-процесс. По мнению философа В.П. Тугаринова, бытие есть сложная взаимосвязь трех великих родов бытия. Их бытие есть процесс сложной эволюции, взаимодействия, взаимообуславливания и взаимосуществования. Эти три рода бытия, по мнению В.П. Тугаринова, предстают как неорганический мир, где бытие есть существование неорганических составляющих, в органике — это жизнь, в обществе — реальный процесс жизнедеятельности. По мнению философов этой школы, в современной онтологии понятие «бытие» охватывает четыре основные формы: бытие природных процессов и вещей, артефакты культуры; бытие человека; бытие духовного; бытие социальное.

*Бытие природных процессов и вещей* предстает как очень

сложная система космоса и земного, природного. Это бытие есть исходная и исторически первичная основа бытия человека. С философской точки зрения, природный мир объективен, закономерен, необходим, независим от сознания человека, в целом, как составная космоса, — вечен, бесконечен, а отдельные его составляющие конечны, переходящи, небеспредельны. Мир космоса и природы субстанционален. Основа всего и вся — материя. Материя атрибутивна: движение, развитие, изменение, вечность, бесконечность, неисчерпаемость, беспредельность, объективность и т. д. (бесконечный ряд).

Материя, с диалектико-материалистической точки зрения, объективно-реальна и качественно-количественно многообразна в видовом плане, неисчерпаема в своем акциденциально-функциональном проявлении. Она есть всеобщий универсум, в котором, с точки зрения познанного-исследованного, можно выделить три уровня: *мегамир*, *макро-* и *микромир*, точку демаркации уровней точно установить на сегодняшний день не удастся. Ясно одно — материя сложно-структурирована. Неорганическая материальная система может быть представлена как субэлементарная (элементарные частицы и поля), атомные ядра, атомы, молекулы, макроскопические тела, геологические образования. Различные концептуальные описания наукой этих составляющих позволяют высказать мысль о сложном характере их существования, взаимодействия и развития. Диалектическая концепция развития — всего лишь малая философская парадигма, пытающаяся снять одну из возможных позиций осмысления универсума, а разнообразные естественно-научные концепции лишь приближают наши представления о различных составляющих мира, но они — лишь относительные знания о том, как устроен мир с позиций линейной иерархии. Методологи считают, что традиционные классические знания о процессах и вещественных состояниях необходимо дополнять постнеклассическими представлениями о хаотических процессах, что, однако, в целом свидетельствует о невыразимости в вербальном и мысленном аспектах всей сложности устроенности, организованности мира. Современная синергетика — лишь малая крупица знания о развитии хаосомного мира.

*Человеческое бытие* — как вторая форма бытия — непосредственно касается нашего материально-телесно-организмического и психического наличия в мире. Человек вписан в свою природную сферу, как одна из ее составляющих. Его физикохимический состав и

образующие есть продукт неживой и живой природы, их конкретное актуальное живое сочетание, подверженное закону циклического развития природного целого. Как конкретное тело, мы в своем бытии постоянно предстаем как гомеостаз, как тонкое, хрупкое живое целое, чье бытие с момента рождения обращено в ничто, к гибели как естественному концу всякого живого. Поэтому хрупкое течение жизни в конкретном теле есть лишь миг в беспредельном космосе. Жизнь в конкретном теле уникальна и неповторима, лично-индивидуальна и трагично-драматична, если она бытийствует в своей преходящести в социально-политическом отчужденном социуме, где его цели «навязываются» и подавляют биопсихические задатки индивида, данные ему в наследственность. Утрата смысла жизни, попусту растроченная жизнь, неподлинность бытия становятся катастрофой в экологии конкретных индивидов.

*Социальное бытие*, в понимании социальных философов, предстает как объективно-всеобщий процесс культурно-цивилизационной деятельности и как процесс жизнедеятельности индивидов. Это — онтология и стихия бытия духовного, представляющего как сложноорганизованный процесс бытия общественных форм сознания (мифология, искусство, религия, мораль, право, политика, наука, философия) и конкретная форма интеллектуально-нравственно-ориентированного сознания индивидов.

Таким образом, человеческое бытие в мире напряженно пульсирует между полюсами вечного и преходящего, бесконечного и конечного, устойчивого и изменчивого, субстанционально-определенного и пустотно-неопределенного, сущего и существования, определенного и неопределенного, и эту бинарную стратегию можно продолжать, но важно одно — человек, приходя в этот мир и обнаружив однажды свое присутствие в нем, будет постоянно задумываться над вопросом о сущности бытия мира и о своем присутствии-бытии в нем. И если восточный человек однажды открыл краткость, мгновенность своего присутствия в мире, свою безграничную несовершенство и одинаковость, постоянно устремлен в воспроизводство непосредственности бытия в мире, то западный человек прошел противоречивый путь решения проблемы своего бытия в мире от космоцентризма — теоцентризма к антицентризму и в современной истории своего бытия в мире стал на позиции технократической ориентации.

В ней базовыми установками является безграничная уверенность в своем господстве в мире, основанном на понимании своего бытия как процесса жизнедеятельности, в котором социальное творчество и научная рациональность являются активными формами активной позиции человека в мире. Итак, гарантом активностно-деятельностного бытия человека в мире является оптимистическая уверенность философского разума в безграничные возможности научно-технического разума познавать, изменять, созидать новые реальности. Развитие науки, инициативы и активной предприимчивости все более способствуют закреплению в мировоззрении антропоцентризма, рационализма, но в то же время, несмотря на отдельные акценты философов на невозможность достижения познания мира (И. Кант), на ответственности человека за свою деятельность в мире (Тейяр де Шарден, В. Вернадский), в культурно-социальной жизни людей все больше проявляются следствия, которые свидетельствуют не в пользу рационального господства человека в мире.

Противоречия прогресса, социально-политические катаклизмы, экономические депрессии и кризисы, бездуховность и нигилизм — все эти и другие факторы оказывают воздействие на изменение мыслительной практики. Уже в XIX в. намечается поворот к отказу от античной традиции в понимании бытия. Ницшеанский отказ: «Бог умер!» выразил мыслительное состояние, для которого упование на Бога, на разум не являются более прочной опорой бытия. Человек остается один на один с собою, а вокруг него ранее прочная основа, шкала ценностей (Бог, Истина, Мир, Разум) начинает элиминироваться, и деконструкции подвергается классическое наследие античности и Нового времени.

В XX в. люди наиболее ярко ощутили непрочность окружающего. Как и в предыдущие времена (во времена Парменида), человечество почувствовало себя осиротевшим, неприкаянным, неукорененным. Мир, где нет опоры, где нет гарантий, где все это зыбко, где разум не способен упорядочить и переорганизовать, обеспечить гармонию и найти опору, порождает отрицание бытия. Основополагающей бытия человека в мире становится нигилирование. Человеческая реальность в своем бытии, по Сартру, оборачивается реальностью страдания, т. к. «рационализация» и «этизация» мысли полагает начало отстраненности человека от бытия (М. Хайдеггер). Стремление к рефлексии над миром, стремление все понять и доказать, по мнению

Хайдеггера, разрушает единство человека и мира, ведет к нигилизму. Для преодоления нигилизма необходимо вернуть человеку умение «слышать» бытие. А для этого необходимо поставить вопрос о бытии, иначе — вопрос о смысле бытия.

Как же поставить этот вопрос? Корректную постановку вопроса можно представить как достижение прозрачности относительно вопрошающего о бытии. И таковыми являемся мы сами — люди. Мы не только есть, бытуем, но и обладаем возможностью вопрошать о бытии. Именно такой ракурс поворота проблемы представляется наиболее корректным для М. Хайдеггера.

### 3.1.3. *Становление*

#### *«нигилистической онтологии»*

Хайдеггер задается вопросом: «Для кого (в отношении него) значима и имеет первостепенное значение проблема бытия?». Для него вопрос о бытии наполнен смыслом. Задумываясь над этим измененным ракурсом видения проблемы, Хайдеггер размышляет над тем, как понимали бытие различные мыслители в определенных исторических эпохах развития человеческой культуры. Наиболее значительной стратегией анализа проблемы бытия представляется научное познание. Для науки важна постановка вопроса о бытии, с точки зрения структурных составляющих, субстанциальных оснований бытия.

Наука, в конечном итоге, сводит вопрос о бытии к вопросу о неких составляющих элементах некоего исходного начала. И, по сути, отвечает на вопрос: «Как организовано, структурировано осуществляется механизм функционирования мира» и, по сути, не отвечает на вопрос: «Что есть бытие?» Этот вопрос и ответ на него, по мнению Хайдеггера, сказались достаточно сложным. И уже начиная с античных мыслителей, философская мысль затрудняется над решением этого вопроса. И об этом свидетельствует сам способ решения вопроса, когда бытие отождествляют с чем-то или каким-либо сущим, сводят к вопросу о том, как его познать. В результате тема бытия постепенно «аннигилизируется», забывается.

Хайдеггер задается анализом возвращения темы бытия в русло философской рефлексии. И он считает, что метафизика значима для человека, т. к. она связана с человеком. В предельно заданной ситуации, в которой человек может оказаться, является обнаружение своего присутствия в мире выдвинутого в ничто. Человек, осознавший и глубоко проникнутой мыслью о выдвинутости его бытия в ничто,

осознавший свою конечность, смотрящий в глаза смерти, по сути, проникнут вопросом о том, что есть бытие. Проблема бытия, по мысли Хайдеггера, значима только в отношении человека, стоящего на пороге смерти и осознающего свою бренность и погруженность в ничто. Поэтому метафизика, дающая ответ на вопрошающее о бытии, значима для человека и в отношении человека, она имеет смысл только по отношению к человеку. Только человек способен задаваться вопросом о бытии, вопрошать о нем. И это вопрошающее бытие Хайдеггер терминологически обозначает как Здесь-бытие. Достижение такой прозрачности возможно только тогда, когда мы выходим за рамки бытия. Такая обращенность к запредельному позволяет выйти на решение вопроса о том, кто или каково то существо, которое задается вопросом о бытии.

Размышляя над судьбой бытия, Хайдеггер открывает перед нами истину о том, что бытие не есть предмет преобразований, а священный дар. Человек должен принять бытие как священный дар и бережно его хранить. Но для того чтобы это понять, необходимо коренное осмысление и понимание того, что бытие есть дар.

Хайдеггер обращается к анализу изменчивого, неустойчивого. Таковым является здесь-бытие, устремленное постоянно в своем движении к ничто. Хайдеггер предпринимает сложную задачу дать определение неопределенному человеческому существу. Человек есть такое сущее, которое неопределимо и в то же время оно «очевидно», о котором можно сказать лишь то, что он есть. Основными характеристиками бытия человека (которое есть здесь-бытие) являются экзистенциальность, фактичность, падшесть. Анализируя их содержание, Хайдеггер объединяет их в заботе-попечении и обосновывает идею о том, что бытие здесь-бытия должно стать изначальным основанием разработки онтологического вопроса. Этот вопрос, по мнению Хайдеггера, является основополагающим.

Говоря о мире, Хайдеггер всегда подчеркивал не дистанцию противопоставления мира здесь-бытию, а всегда акцентировал на том, что здесь-бытие есть всегда бытие в мире, а сам мир дан в измерении «и в бытии» и «к-бытию». Жить в мире, по Хайдеггеру, — не просто совершение акции познания, действия с предметами, вещами, а мир сам по себе есть то, где постоянно наличествуют возможность и совершение выбора, где есть историческое совершение и место судьбы. Анализ Хайдеггером вопроса о бытии — есть сложный ин-



теллектуальный труд, в котором он осмысливает иначе, в сравнении с предшественниками и современниками, всем известную тему. Но проводимый анализ Хайдеггером вопроса о смысле бытия содержит ряд условий, которые обеспечивают продвижение к новому горизонту прочтения темы. Среди них — различие на онтологическое и онтическое, разделение категориального и экзистенциального определений.

Размышляя над темой «здесь-бытие», Хайдеггер пытается понять, как и «благодаря чему человек вообще видит все то многое, что он видит». Обдумывание этой темы приводит к осмыслению путей развития проблемы бытия в европейской культуре.

Результатом таких размышлений является мысль о том, что тема бытия связана с судьбами западноевропейского человека и его культуры, начало которого восходит к Пармениду. Греческая мысль о бытии как устойчивом, неизменном-неподвижном, сущностном на многие века оказала воздействие на пути культурного развития европейского мира, его вечный поиск субстанционального-предметного основания как самого мира, так и человека. И этот процесс философского поиска предельных оснований бытия мира и человека характеризовался тем, что со времен Парменида многие мыслители пытались вывести изменяющееся из устойчивого. Для обоснования этого принципа мыслители разработали такую интеллектуальную схему понимания мира, согласно которой устойчивое, неизменное, но тождественное себе бытие понималось как сущее с такими характерными чертами, как необходимость, закономерность, детерминированность. Такой способ обоснования предельного основания бытия позволял трактовать хаос с позиций причинно-следственных связей. Это, в свою очередь, позволяло разработать рационально-организованную мыслительную процедуру его исследования, анализа, описания. Такая мыслительная практика, развиваясь в направлении упорядочивания и систематизации полученных данных, разрабатывала логические приемы и методы, гносеологические понятия и принципы описания их.

В зависимости от того, как понималось предельное основание как само сущее (античные греки), или как Бог: высшее и абсолютное основание (средневековье), или как трансцендентальная основа (у Канта — условие возможности опыта) или как диалектическое движение Абсолютного Духа (у Гегеля), или как экономическая основа общества (у Маркса), или как предельная материальная основа всех

природных образований (у материалистов), или как воля к власти (у Ницше) и т. д., — отрабатывались приемы и методы их познания (изучения, описания), правила обоснования цели и изложения проблемы (ясность, четкость постановки цели, системное, упорядоченное, логически обоснованное изложение).

По мере изложения накопленного материала в систематизированной и упорядоченной форме по правилам логики сам процесс рассуждения, в конечном итоге, представлял как завершённый результат, в котором мысль предстает в своем законченном, свершившемся виде, основанная на логических законах, в категориальном выражении. По мере развития философии происходит образование наук, и сама философия предстает в своем исполнении, все более оформляясь в научно-рациональное объяснение мира. В XX столетии философия, как отмечает Хайдеггер, все более принимает исполнительный характер, и ее конец означает начало мировой цивилизации.

Усиление отчуждения, унификация и потеря самоидентичности, катастрофическое обесценивание традиций, столь важных для человека, потеря смысла общения усиливают настроение одиночества. Важна теперь не сама коммуникация, а молчание. Неважно о чем-то говорить, выражать это вербально. Важно состояние молчания. Оно преходяще, а главное в нем — это неопределенность. Но в нем есть нечто — и это важнее всех слов. И первый шаг в актуализации и значимости темы «здесь- бытие», уникальности и невыразимости ее сделал Хайдеггер, обративший внимание на важную составляющую структуру бытия. Переинтерпретации темы бытия и стремление обратиться к глубинным структурам, исходящим из самого «сейчас-бытия», в актуализации темы «бытия как дара» — заслуга Хайдеггера, а дальнейшая интеллектуальная работа над этой темой приводят к тому, что эти поиски сопряжены не только с изменением постановки проблемы бытия, но и связаны с изменением самого способа мышления, ведущих к пересмотру правил интеллектуальной деятельности.

Релятивизация ценностей, негация прежней ее системы, эклектизм интеллектуальных построений, плюрализм видений, оценок, ценностей ведут к актуализации темы о текучести, изменчивости всего. Отныне утверждается то, что в мире нет ничего абсолютного, раз и навсегда данного, нет никакой опоры, и нет такой максимы, которая бы выступила в качестве абсолютной меры бытия. Релятивизм в поведении, общении, бытии и мышлении человека — вот что можно

констатировать!

А коль скоро все изменчиво и нет ничего устойчивого, то можно ли жить в этом мире?! Действительно, фиксированность на презентизме изменчивом усиливает эфемерность происходящего и ненастоящность уже случившегося, уже состоявшегося, уже произошедшего. Как удержаться человеку, оказавшемуся в подобной ситуации? Или, оказавшись в ситуации заброшенности в мире, постигнув свою одиночность, уповать на быстрейшее абсурдное влечение в пустынном мире и свое сизифово предназначение? И если М. Хайдеггер и Ж.-П. Сартр обозначили границы «неподлинного» и «подлинного бытия», то тему «как быть в ситуации, когда она изменчива и текуча», попытались проинтерпретировать философы-постмодернисты.

#### 3.1.4. *Постмодернизм и разработка*

##### *«новой» стратегии бытия*

Обращение к анализу текучего, изменяющегося, неопределенного, неустойчивого — характерный симптом философских поисков в середине XX в. Востребование версии бытия как становления — первый шаг на пути становления «новой» стратегии бытия и той формы мышления, в которой оно осуществлялось. Но для обоснования такой стратегии бытия необходима разработка новой терминологической, понятийной формы. Если бытие понимать как становление, то ясно, что прежняя логика и ее категориальный аппарат не пригодны, т. к. такая логика была разработана для такой программы понимания бытия, где оно трактуется как нечто устойчивое и неизменное. Разработка «нового» категориального языка и новых правил интеллектуальной деятельности являются задачами в разработке новой стратегии бытия. И эту задачу пытается решить философия постмодернизма.

Начало решения «новой» стратегии бытия, по мнению философов постмодерна, восходит к критике основных положений классической философии: прежде всего, необходимо начинать с критики претензий законодательного разума быть абсолютным гарантом устойчивости, обеспечивающим абсолютность иерархии ценностей и идеалов о переустройстве общества и воспитании человека. Критике подвергается, прежде всего, объясняющий концепт классической философии, согласно которому, за каждым явлением коренится некая устойчивая сущность, обуславливающая все и вся.

Постмодернистский взгляд на мир не есть закрепление и уста-

новление каких-то «центризмов» (антропо-, европо-, лого- центризмов), ибо европейский мир убежден (убедился, убеждается) в несостоятельности попыток конструирования подобных стратегий бытия, а скорее, он допускает эклектизм в существовании таких моделей мира, где признается нестабильность, изменчивость, зыбкость. Переход к описанию нестабильных процессов — характерный признак науки постмодерна, а философское осмысление мира как хаоса, мира как текста — новая переориентация философского мировоззрения в условиях постмодерна.

Обращение к теме становления по-иному изменяет и саму стратегию бытия. Если классическая философия искала основу знания в нечто, понимаемом как сущность, Абсолют, Бог и т. д., то «новая» стратегия переносит акцент на коммуникацию, диалог в «здесь» и «теперь». Постмодернисты обращают внимание на значимость такой маргинальной структуры, как индивид с его повседневным замкнутым на себе мышлением, пребывающим в диалоге с самим собой, с другим. Его бытие есть свободно-определяющаяся коммуникация, осуществляющая «себя-действие» в состоянии одиночества в отношении «Я», «Другого» в «здесь» и «теперь». Эта коммуникация, мысленно совершаемая внутри «себя-действию», есть нескончаемый диалог в себе, диалог вне себя с другими. В диалоге, в коммуникации важно не открытие истины в строго научном, легитимно-закрепленном гносеологическом аспекте, а прослушивание «различных версий», в со-бытийственности «Я» и «Другого».

Обращение к ауре повседневного мышления, повседневности — характерный признак постмодернистской стратегии бытия. Подлинной аурой повседневности, по мнению Деррида, является диалог, а подлинной сферой пребывания философии является не легитимизация знания об абсолютной истине, а интерпретация текстов и версий. Каждый текст может быть интерпретирован по-разному, а задача его истолкования состоит не в раскрытии смысла, а его расширении. В таком случае, сама процедура толкования может быть бесконечной, а стремление ограничить ее только одним концептом, отвергающим все другие возможные альтернативы, становится бессмысленной. Следовательно, нет необходимости работать в категориях классической стратегии бытия. Задачей постмодернистской стратегии объявляется проработка темы повседневности, имеющей столь явный признак, как презентивность. Для описания темы повседневности нет необходимо-

сти применения таких категорий, как сущность, основание, причина, объективность, принципы объективизма и логицизма. Для этой онтологии вполне допустимы гетерогенность, плюрализм, различные ракурсы видения, неопределенность, становление, нелинейное описание событий и процессов, основным же способом выражения является внерациональная словесная текучесть. Поскольку в постмодернистской стратегии бытия отсутствует всякий центризм в качестве объясняющего концепта, то нет необходимости обозначать источник текста, диалога, коммуникации. Такое начало установить в принципе невозможно, т. к. оно теряется в неопределенном прошедшем во времени неопределяемом событии.

В условиях современного расцвета релятивистских представлений науки постмодерна наиболее возможной стратегией бытия являются не модернистские попытки защиты от абсолютной ненадежности путем обоснования новой версии «центризма», а, как считает Делез, необходимость принять стратегию бытия, идею, основанную на признании «мира как хаоса». Принятие «мира как хаоса» в качестве факта — вот тот принцип новой стратегии бытия. По мнению Делеза, все прежние логоцентрические версии бытия исходили из представления о констатности, прочности бытия. В качестве способа закрепления такого представления о бытии, как нечто устойчивом, являются понятия и оппозиции классической философии. Все понятия классической версии бытия, по сути, закрепляют позицию отпора хаосу, а мысль, принимая в словесно-звуковом выражении, должна постоянно соизмеряться с понятиями. Такая позиция в результате закрепляла представление об устойчивости бытия посредством обоснования исходно-выбираемого центра. Делез считал, что главным для стратегии бытия является признание постоянного движения мысли, недопустимость ее територизации и центрации.

Деррида, анализируя европейскую метафизику и ее критику (М. Хайдеггер), предпринимает попытку проведения более радикальной критики. Одним из важных принципов всей европейской метафизики и европейской культуры, по замечанию Деррида, является принцип центрации, утверждающий рационализм в философии и психологии. В истории центризм обосновывает презенто-, или футуроцентризм, который трактует историческое настоящее или будущее как более прогрессивное, чем прошлое. Примером центрации в философии является субстанциалистский редукционизм, который выводит все мно-

горазличное в мире из некой константной, неподвижной исходной сущности. Последняя воплощается в различном материале. Наиболее адекватное воплощение субстанциалистского редукционизма получает свое признание во всей европейской онтологии, которая репрезентирована в учении о бытии.

Бытие есть некий абсолютный гарант устойчивости, обеспечивающий различные варианты построения онтологии человека в мире. Само учение о бытии (онтология), различные варианты религиозной философии (теологии), а также концепции об общественном идеале, как совершенной цели социума (телеология), являются различными версиями логоцентризма. Таким образом, матрицей логоцентризма всей европейской метафизики является определение бытия как «присутствия». Любое название основы, начала, центра, определением и поиском которого была занята вся история философских стратегий бытия, по мнению Деррида, было лишь обозначением «инварианта присутствия», которое означено понятиями: сущность, существование, субстанция, субъект, трансцендентность, сознание, Бог, человек и т. д.

Центризм всегда обеспечивает зависимость структуры от исходного. Функция же центра заключается, согласно рассуждениям Деррида, в стабилизации элементов системы, будь она метафизической, психологической, экономической, политической, теологической и др. Несмотря на всю сложность логоцентричной системы, центризм всегда обеспечивает ее сбалансированность и организованность. Все известные центризмы, по мнению философа, обеспечивали главную цель: детерминацию бытия как присутствия.

К центризму относится и этноцентризм. Этноцентризм — характерный признак европейской культуры, который закрепляет европейскую культуру как центр, а неевропейское — Другое — подавляется. Характеризуя этноцентризм, Деррида считает, что он тесно связан с национальным языком. Этноцентризм, закрепляя господство своего национального языка, ведет к вытеснению национальных меньшинств на маргиналии культуры, уничтожению их языков, устанавливает апартеид.

Критикуя центризм и его вариации — логоцентризм, фаллоцентризм, этноцентризм и др., Деррида считает Ницше одним из тех, кто «поколебал» авторитет господствующей категории бытия. Оценивая его заслугу на пути «уклонения» от бытия, на закрепление ко-

того ориентирована всякая философская система, Деррида прорабатывает модель игры языковой формы путем перевода на язык грамматики ницшенианской идеи о мире как игре демонических сил. Осуществляя свой замысел, Деррида представляет мир как культуру, которую он понимает как совокупность текстов, а сама языковая игра должна, по замыслу Деррида, быть «очищена» от каких-либо ценностных ориентиров. В осуществлении ее Деррида видит одну из задач «расшатывания» традиционных понятий классической метафизики, к числу последней он относит тождество, в котором обнаруживает разрыв, отсутствие, различие. Разрабатывая термин, «различие» и проводя критику структуралистской теории бинаризма, Деррида вводит термин «различение», в который он вносит смысловой оттенок временной разделенности. Различение не только несет отсрочку в будущее, но и процессуальность. Критикуя традиционный способ западно-европейского мышления, Деррида пытается уничтожить оппозиции, снять их противостояние, релятивизировать их отношения и уклониться от бытия. Его деконструкция направлена на выявление внутренней противоречивости рассматриваемого текста, «остаточных смыслов» как унаследованных от дискурсов прошлого, а также для демистификации таких фантомов сознания, как власть, университет и др., которые постмодернистами обычно онтологизируются. Таким образом, в отличие от парменидовской трактовки бытия, как гаранта устойчивости в существовании человека, философия постмодерна стремится освободить человека от иллюзий абсолютных ценностей, обращая его внимание и интерес на обыденность текущего, изменчивого, в котором однозначно, рационально трудно определить результат в ситуации, когда процессы и события могут происходить неопределенно. Само бытие становится вероятностно-неопределенным. Несмотря на задачу разработать новую стратегию бытия и задать новые параметры новой культуры и нового мировоззрения, постмодернизм, по сути, предложил лишь релятивистскую версию, уходящую в истоки той культуры, в которой происходило зарождение оснований классической версии бытия.

Таким образом, каждая культура специфично предстает в философии, которая, аккумулируя в себе духовные интенции человеческого рода, дает различные теоретические формы осмысления бытия человека в мире. Хотя этот мир есть один и тот же, но концептуально он предстает различным в различных онтологиях, которые оказывают

влияние на последующее развитие философской онтологии и «задают» определенные векторы бытия человека в мире.

Вот именно этим постижением *сущности бытия* (или сущностей различных составляющих его предметов, явлений, состояний, уровней, процессов и т. д.), *познанием сущности человеческого отношения к миру и сущностного места человека в нем* и занимается философия.

Таким образом, приведенные здесь рассуждения позволяют говорить о том, что онтология есть такая составная часть философского знания, которая позволяет человеку, во-первых, преодолеть его собственную «конечность» в окружающей его социальной и природной реальности и в постижении реальности и себя в ней посредством некоего «слова». Во-вторых, она позволяет «заглянуть за...» внешние впечатления от этой действительности, постичь и лучше представить сущность самих наших знаний о человеческой социальной и индивидуальной жизни.

### 3.2. *Пространство и время*

Герои современных фантастических романов, совершая космические путешествия, остаются нередко молодыми, в то время как их сверстники на Земле старятся. Есть ли какая-то доля истины в ссылках авторов таких романов на научные открытия наших дней? Любой материальный объект занимает какое-то место, находится на каком-то расстоянии от других объектов, обладает какой-то конфигурацией и размерами в трех измерениях. Эти формы сосуществования материальных объектов называют пространственными формами и отношениями, или просто *пространством*. Длительность явления, следование сменяющих друг друга явлений, имеющие лишь одно измерение, – эти формы существования явлений называют временными формами и отношениями, или просто *временем*.

То, что пространственные и временные характеристики явлений независимы от нашего сознания, было в течение тысячелетий в глазах всех мыслителей, убежденных в существовании материального мира, чем-то само собой разумеющимся. Основоположник классической немецкой философии Иммануил Кант (1724 –1804) тоже не сомне-



вался в объективном существовании вещей. Но он оказался первым философом, поставившим под сомнение распространенную уверенность в объективном существовании пространственных и временных характеристик материальных вещей. К этому Канта побудили некоторые положения, принятые в науке и философии его времени.

Важнейшие положения той геометрии, которую и теперь изучают в школе, были разработаны древними греками и подытожены в «Началах» Евклида (III в. до н.э.). Евклидова геометрия была единственной известной человечеству геометрией вплоть до первой четверти XIX в. В этой связи и во времена Канта господствовал взгляд, что аксиомы евклидовой геометрии (например, «кратчайшее расстояние между двумя точками – прямая», «через точку вне прямой можно в той же плоскости провести только одну прямую, параллельную данной») не допускают исключений или исправлений, что они – суть всеобщие и необходимые истины, установленные раз и навсегда. Точно так же считались не допускающими исправлений и исключений истинами общепринятые суждения о времени. Например, утверждалось, что существует одно единственное время, которое не зависит от вещей, ибо независимо от того, существуют вещи или нет, движутся они или находятся в покое, оно всегда течет равномерно, не подвергаясь никаким изменениям. Так считал, например, французский философ **Пьер Гассенди** (1592 – 1655). Наконец, во времена Канта никто не сомневался, что контакт с вещами, *опыт* – это воздействие вещей на нас, вызывающее у нас определенные впечатления, наблюдения (из которых рассудок делает выводы); из наблюдений же нельзя вывести всеобщих положений, законов, не допускающих исключений, поскольку число фактов, подчиняющихся такому закону, бесконечно, и все их наблюдать невозможно. Хотя в течение многих веков, прошедших с момента установления аксиом евклидовой геометрии, человечество накопило огромный опыт, всеобщие суждения о пространстве и времени практически не менялись. Их истинность считалась несомненной, и крупные мыслители еще до Канта заключили, что источником таких суждений является вовсе не опыт.

О том, что свойственно вещам, рассуждал Кант, мы узнаем только из контакта с ними, из опыта. Наши же суждения о пространстве и времени получены не из опыта, а это значит, что их источник – не во внешних вещах, а в нас самих, в нашем уме. Кант заключал:

представления о пространстве и времени свойственны нашему уму в качестве «форм созерцания», присущих ему до всякого созерцания, до всякого опыта. Никакой опыт невозможен без этих форм, во всяком опыте мы пользуемся ими. Пространство и время — это как бы очки, без которых мы не можем смотреть на вещи. Сквозь зеленые очки все представляется зеленым. Сквозь «очки» пространства и времени все кажется существующим в пространстве и во времени. Но эти «очки» присущи нашему сознанию, вне которого нет ни пространства, ни времени.

Период XIX–XX вв. — это, как известно, период бурного развития математики и естествознания. В математике вслед за метрической геометрией (где эквивалентными признаются лишь равновеликие фигуры) возникает проективная геометрия (где от размеров отвлекаются, и для эквивалентности двух фигур достаточно, чтобы одна была перспективой другой). Число измерений геометрических пространств уже не ограничивается тремя. Создается охватывающая весьма широкий круг явлений топология (где эквивалентные фигуры связываются лишь непрерывным преобразованием). Наконец, появляются теории, вовсе отвлекающиеся от различий между геометрическими и негеометрическими математическими объектами, и вместе с ними очень широкие понятия вроде множества и структуры. Создав чрезвычайно общие и отвлеченные теории и понятия, математики, исходя из них, стали строить системы, в которых путем последовательного принятия соответствующих ограничений из более широких и общих теорий логически выводятся менее широкие, специальные теории. На основе теории множеств построили учение о всех пространственно подобных отношениях (топологию), затем — учение о более близких нашим привычным представлениям проективно-пространственных отношениях (проективную геометрию) и, наконец, вывели евклидову геометрию, хорошо известную нам из повседневного опыта и из школьного курса. Здесь важно подчеркнуть следующее. Из того, что повседневно наблюдаемые нами пространственные характеристики внешних вещей отражаются в мысленных построениях математиков, как последнее логическое следствие более общих характеристик вещей (хотя некогда первые были исходным пунктом для математиков), вовсе не следует, будто эти пространственные характеристики созданы мышлением математиков, будто сами вещи ими не обладают.

Но именно такой вывод делают неопозитивисты. На основе тео-

рии множеств, указывал Р. Карнап, мы строим структуру отношений, которая «свободна от нелогических составных частей, определяемых созерцанием и опытом», и создаем топологическое многомерное пространство, где нет ни расстояний, ни прямых. Затем мы вводим понятия расстояния и прямой, «свободно» определяя их смысл по своему усмотрению, «опытные факты не могут нас к этому принудить». Так получается определенное метрическое пространство природы. Следовательно, пространство нашей повседневной жизни и естествознания – это создание нашего ума, ничего общего не имеющее ни с опытом, ни с вещами внешнего мира.

Другой неопозитивист, Ганс Рейхенбах (1891—1953), полагал, ссылаясь на то обстоятельство, что в физике одни и те же явления описываются иногда различными теориями, что все теории, включая теории времени, выражают лишь решение ученого пользоваться определенным языком, а говорить об объективном существовании временных отношений бессмысленно. Обычно признают, что время течет от прошлого через настоящее к будущему. Но с равным основанием можно считать, что оно течет от будущего к прошлому, все отличие лишь в языке. «Какой из языков верен?» — задает вопрос Рейхенбах и отвечает: «Это, несомненно, бессмысленный вопрос. Каждый из них так же верен, как и другой. Языки эквиваленты и не свидетельствуют о том, что временные отношения существуют вне нашего сознания».

К такому же выводу приходил, хотя и другим путем, английский философ Джон Эллис Мак-Таггарт (1866—1925). Каждый факт, утверждал он, когда-то был будущим событием, которое становилось все ближе к нам с течением времени. А после того, как оно осуществилось, он стал прошлым. Каждое событие в одни моменты является будущим, в другие — настоящим, в третьи — прошлым. Но каждый из этих моментов — тоже событие, и у него тоже есть моменты будущего, настоящего и прошлого. Эти моменты — тоже события, и так до бесконечности. Получается, что конечное событие содержит бесконечное количество событий. К этому противоречивому выводу приводит, по Мак-Таггарту, признание объективного существования времени. Поскольку же реальное явление не может быть внутренне противоречивым, постольку время существует лишь в нашем сознании, в самой действительности никакого времени нет.

Ярким подтверждением и конкретизацией этих положений явля-

ется теория относительности. Если пространственное положение двух систем относительно друг друга изменяется, одну из них можно принять за систему отсчета, а другую рассматривать как движущуюся относительно первой. Согласно специальной теории относительности, два различных события, одновременные в системе отсчета, не одновременны в движущейся системе. Процесс в движущейся относительно системы отсчета системе происходит медленнее, чем в системе отсчета. Космонавт, который слетал бы на Сириус и обратно со скоростью 240 тыс. км/сек., состарился бы при этом на девять лет, а его сверстники на Земле — на 15. Если в движущейся системе имеется неподвижное относительно нее тело, то это тело сокращает свои размеры в направлении движения в системе отсчета. Все это значит, что одновременность событий и длина тел зависят от материальных систем, где эти события происходят и находятся тела.

Согласно специальной теории относительности формой существования всех материальных объектов является единое пространство – время, а пространство и время выступают в качестве неразделимых аспектов последнего. События связываются здесь единым пространственно-временным интервалом, величина которого сохраняется для всех систем отсчета. Временной интервал между событиями — лишь одна сторона их пространственно-временной характеристики, сторона, различно проявляющаяся в различных системах отсчета, в одних системах временной интервал короче, в других — длиннее. Так же обстоит дело и с пространственным интервалом — длиной тел.

### ***3.3. Категории философии***

Методологическая функция философии заключается, прежде всего, в формулировании всеобщих, универсальных предпосылок (правил и принципов) познавательной и практической деятельности, что делается ею при помощи наиболее общих понятий — категорий. К ним относятся: целое и часть, система, структура, элемент, связь, отношение, форма и содержание, общее, особое и единичное. Именно с их помощью философский принцип единства многообразного приобретает методологическое звучание.

Все перечисленные категории взаимосвязаны. Мы начнем их обсуждение с понятий «целое» и «часть», которые были выработаны уже в глубокой древности. Что же обозначают эти понятия? Определить их значение совсем нелегко. Гораздо проще обратиться к примерам, к собственному опыту. Так, мы говорим, что числа 2, 4, 6, 8 и т. д. являются подмножеством, или правильной частью множества натуральных чисел 0, 1, 2, 3, 4, 6, 7, 8, 9 ит. д. Два заблудившихся барашка — часть стада; отдельный цех — часть завода; мозг, печень и пр. — отдельные органы, или части человеческого организма как целого. То, что отдельные вещи могут быть разделены на составляющие их части, было подлинным открытием для людей древности. Люди разбивали сложные задачи на более простые и решали их по частям. Понятия «часть» и «целое» отражали два момента: 1) объективные вещи как бы составлены, сделаны из более простых вещей; 2) люди в состоянии разбить, разложить первоначальную вещь на более простые составляющие (части). Исторически сложилось так, что понятие «целое» применялось к завершенным, законченным вещам, встречающимся в повседневной практике. И оказалось, что применение этого понятия к бесконечному объективному миру ведет к большим трудностям. Они стали заметны уже в Новое время.

Ведь редукционистская программа исходила из убеждения, что любое целое, в том числе и мир со всем его многообразием, можно окончательно понять, разложив на части. Эти части следует подробно изучить, описать, а затем, просуммировав полученные отдельные описания, вывести полное и окончательное знание о целом. Все сложные физические, химические, психические, социальные явления стали сводить к простейшим механическим частям и перемещениям в пространстве. И тут оказалось, что понятия «часть» и «целое» лишь приблизительно отражают реальный мир. Разлагая организмы на отдельные органы, физиологи могли изучить их строение. Но при этом ускользало что-то очень важное: распавшись на части, организм переставал быть живым; исчезало нечто, делавшее все органы частями живого целого.

Уже в середине XIX в. возникла потребность в изучении очень сложных явлений, насчитывающих огромное количество составляющих. К ним относятся, в частности, человеческое общество, органический мир, человеческие языки, движение жидкостей и газов и т. п. В XX в. сюда добавились сложнейшие технические проекты вроде

телефонных, электрических, транспортных сетей. Для изучения подобных явлений пришлось разработать и использовать понятия «система», «структура», «элемент» и «связь». По существу, они явились дальнейшим развитием и усложнением категорий «часть» и «целое». Что же нового они внесли? В чем их преимущества?

Любое явление, каждый объект является *системой*, если его можно разбить определенным способом на взаимосвязанные и взаимодействующие части, или *подсистемы*. Последние, в свою очередь, можно попытаться разбить на связанные подсистемы второго уровня и т. д., пока мы не дойдем до уровня взаимосвязанных и взаимодействующих *элементов*. Вот здесь-то и обнаруживается преимущество новых понятий. Во-первых, в понятии «система» четко выделяется и подчеркивается важность связей и взаимодействий между подсистемами и элементами. Связи и взаимодействия как раз и были тем таинственным «нечто», которое исчезало при механическом разложении целого на части. Оказывается, что именно изучение связей и взаимодействий раскрывает нам тайны сложных систем. Благодаря познанию связей, человек в состоянии понять сущность живого организма, человеческого общества, особенности той или иной культуры, наконец, самого процесса мышления. Во-вторых, становится ясным, что, разложив сложную систему на части, разъединив части и описав их порознь, мы не можем получить правильное понимание целого посредством простого суммирования описаний, т. к. при этом теряется информация о внутренних связях и взаимодействиях. В-третьих, важным новшеством является введение понятий *элемент* и *элементарный уровень*. Первым из них пользовались уже в глубокой древности для обозначения предела, к которому можно свести все многообразие мира. В современном понимании элемент не является чем-то абсолютным. Он неразложим, является пределом дробления лишь в данной системе, при данном способе анализа. При ином подходе данное явление (или процесс) лишается признаков элементарности, ибо само может оказаться сложной системой. В системе транспортных перевозок отдельный автомобиль может рассматриваться как элемент. В свою очередь, для конструктора автомобилей системой является уже сам автомобиль, а элементами — отдельные блоки или детали последнего. Точно так же атомы, или ионы, могут рассматриваться при определенном подходе как элементы молекул, молекулы — как элементы кристаллов. Однако даже элементарные частицы, долгое время

принимавшиеся за предел допустимого физического «дробления» мира, представляются в наши дни системами кварков. Все это говорит о том, что грань между целым и частью или, точнее, между системой, подсистемой и элементом не абсолютна, как думали метафизики, а условна, относительна, подвижна, диалектична. Она существует объективно, а не является результатом произвольного выбора или решения. В-четвертых, важное достоинство новых понятий заключается в том, что они могут применяться не только к стабильным и неизменным явлениям, но и к явлениям подвижным, изменяющимся.

Принято различать три основных вида систем: стабильные, функционирующие и динамические. Системы первого вида насчитывают постоянное число подсистем и элементов; объединяющие их связи устойчивы и практически неизменны в больших интервалах времени. Примером такой системы может служить жилой дом, его подсистемами являются квартиры, элементами — комнаты, технические коммуникации и т. п., образующие постоянные наборы связей. Для систем второго вида также характерен постоянный набор подсистем и элементов, однако взаимодействия и связи между ними изменяются, сами они находятся в движении, причем это движение происходит в режиме повторяющихся циклов. Примеры функционирующих систем — человек, наручные часы, одуванчик, органы или подсистемы, которые в пределах суток совершают различные действия и движения, но к началу следующего суточного цикла вновь возвращаются в исходное положение. Наконец, динамические системы находятся в постоянном развитии, внутри них могут исчезать и вновь возникать отдельные элементы и целые подсистемы, различные связи и взаимодействия. К их числу относятся наблюдаемая нами Вселенная, человеческое общество, культура отдельного народа и каждый отдельный человек, если его рассматривать не в суточном цикле, а в большом интервале времени.

Сложные явления часто обладают чертами стабильных, функционирующих и динамических систем одновременно. Любое животное в масштабе своей жизни растет, видоизменяется, стареет, т. е. является динамической системой; органы его в суточном цикле повторяют свои функции (признак функционирующих систем): наконец, в его клетках имеются устойчивые, мало поддающиеся изменениям молекулы ДНК, регулирующие его жизнедеятельность и передающие

наследственные признаки (стабильные системы).

Теперь легко увидеть, какими преимуществами обладает понятие «система» по сравнению с понятием «целое». Оно фиксирует как части, так и связи, взаимодействия между элементами. Системы допускают различные движения, изменения, развитие, возникновение новых и отмирание старых элементов, подсистем и связей между ними. Понятие «система» оказалось «продолжением» и усложнением понятия «целое». Возникнув в специальных областях — в технике, математике, механике, биологии, — первое понятие довольно скоро стало общенаучным, а затем превратилось и в философское понятие, т. е. в категорию. Тем самым, оно обрело особую методологическую функцию, подчеркивающую первостепенную важность изучения связей, взаимодействий, взаимных переходов и преобразований внутри изучаемых явлений и процессов. Оказалось, что его можно успешно применять к изучению Вселенной и отдельных микроорганизмов, физических атомов и человеческих обществ.

Таким образом, понятия *система*, *связь*, *элемент* позволяют углубить наши представления о единстве многообразного мира, о его внутренних взаимосвязях и взаимодействиях. Но чтобы продвинуться в этом направлении дальше, необходимо рассмотреть категории *отношение*, *структура*, *форма* и *содержание*. Они тесно связаны с категорией *система*.

Анализируя любые системы, можно заметить, что между их элементами или подсистемами возникают и существуют более или менее устойчивые *отношения*. Так, между числами натурального ряда существуют отношения «больше» или «меньше» — каждое последующее число больше предыдущего на единицу, а каждое предыдущее число меньше на единицу, чем последующее. Между физкультурниками, выстроенными в ряд по росту, существует отношение «выше», а между твердыми веществами (алмаз, рубин, свинец, графит) — отношение «тверже». Подобные отношения, несмотря на их существенные различия, обладают сходными свойствами, т. к. вносят определенный порядок в систему чисел, людей или минералов. Поэтому их называют *отношениями порядка*. Существуют и иные типы отношений. Если рассматривать изменяющееся явление, то можно выделить различные его последовательные состояния, а вместе с ними и отношения последовательности. В производственном коллективе существуют отношения взаимопомощи, соревнования и др. Для



классового общества характерны определенные отношения между классами. В каждой системе можно выделить неустойчивые, быстро меняющиеся отношения, а также отношения относительно устойчивые или постоянные. Совокупность устойчивых, постоянных отношений, охватывающих отдельные подсистемы и элементы, образует **структуру** системы. О структурах принято говорить тогда, когда элементы и подсистемы включены в устойчивые отношения взаимодействия. Иными словами, структуры представляют собой единство более или менее устойчивых отношений и охваченных ими подсистем или элементов.

Важно подчеркнуть, что отношение, отделенное, отозванное от соответствующих элементов и подсистем, может существовать лишь в воображении, в мышлении, а не в материальной действительности. Вместе с тем подсистемы и элементы должны быть объединены какими-то отношениями, иначе они не могут составлять системы. Однако в процессе познания и деятельности мы можем сосредоточивать наше внимание на какой-то одной стороне этого неразрывного единства, оставляя другую сторону до поры до времени как бы в тени. Для этой цели мы используем категории «форма» и «содержание».

**Форма** — это категория, фиксирующая устойчивые отношения данной структуры, рассматриваемые отдельно, изолированно от охватываемых ими подсистем и элементов. Например, сравнивая структуры ньютоновского закона притяжения  $F_g = \gamma \frac{m_1 m_2}{r^2}$  и кулоновского электростатического закона  $F_e = k \frac{q_1 q_2}{r^2}$  легко заметить, что они обладают сходной алгебраической формой (что наталкивает нас на мысль о возможном существовании какого-то глубокого единства между силами гравитации и электричества). **Содержание** — это категория, отражающая конкретный набор элементов и подсистем, включенных в данную структуру. Так, физическим содержанием вышеприведенных структур являются небесные тела (для закона Ньютона) и электрические заряды (для закона Кулона). В объективной действительности форма и содержание неотделимы друг от друга. Их разграничение осуществляется лишь в процессе познания. Поэтому принято говорить, что они находятся в диалектическом единстве. Гегель писал, что «**содержание** есть не что иное, как **переход формы** в содержание, а **форма** — **переход содержания** в форму».

Говоря о взаимосвязи, взаимопроникновении и единстве формы и содержания, важно понять, что содержание является ведущей,

определяющей стороной этого единства. Рассматривая живой организм как динамическую и функционирующую систему, мы можем считать, что различные органы и их функции образуют содержание, а их взаимосвязь и зависимость — форму организма. Несмотря на неотторжимость первого и последней, решающим фактором оказывается содержание. Именно от него зависит характер формы, т. е. внутренних и внешних связей организма. В то же время форма играет активную роль — она может препятствовать или содействовать содержанию, «переходить» в содержание.

Категории «форма» и «содержание» по-разному понимались философами прошлого. Так, Аристотель считал форму активным, ведущим началом всех вещей. Материальное содержание, например кусок меди, согласно ему — пассивно, бесформенно. Однако ваятель, придавая содержанию форму, делает из куска меди статую. В этом, по Аристотелю, и заключается активность формы. Ф. Бэкон понимал под формой устойчивые внутренние связи, присущие явлениям.

Подходы Аристотеля и Бэкона внешне противоположны, но они выражают разные ступени, разные уровни в познании формы. Ведь различие внешней и внутренней формы явлений оправдано. Внешняя форма может чувственно восприниматься. Она представляет собой устойчивые, главным образом пространственные, отношения между чувственно воспринимаемыми элементами системы. Именно в этом смысле мы говорим о внешней форме статуи, форме архитектурного сооружения и т. п. Под внутренней формой следует понимать скрытые от чувственного восприятия отношения, отличающиеся особой устойчивостью и охватывающие наиболее важные элементы и подсистемы данного целого. «Форма» в таком понимании сближается с понятием «закон», являющимся важнейшей философской категорией. Говоря о том, что цель науки — познание форм, Бэкон имел в виду как раз эту сторону дела.

Тем самым мы подошли к важнейшему философскому и научному понятию *объективный закон*. Объективные законы представляют собой те связи и отношения, которые независимы от воли и сознания людей существуют как бы «внутри» стабильных, функционирующих и динамических систем. Они отличаются от внутренней формы особой устойчивостью и необходимостью, повторяемостью и неизменностью.

Итак, вся проблема единства многообразного приобретает те-

перь особую философскую «прозрачность». Ее решение состоит не в поисках какого-то единого вещества, не в сведении всех форм движения к одной — простейшей, не в признании существования либо только разнообразных вещей, либо противоположных им универсальных понятий, а в признании того, что реально существующие многообразные формы явлений охвачены объективными связями и взаимодействиями. Среди последних выделяются особенно устойчивые, постоянные, внутренние необходимые связи и отношения, которые представляют собой объективные законы. В этой картине мир в целом выступает как грандиозная динамическая система, состоящая из практически неограниченного множества систем меньшей общности. Каждая система, каждое явление имеют свои единичные, элементарные составляющие, свои взаимосвязанные подсистемы, т. е. особые части, по отношению к которым первые выступают как конкретное общее. Но те же самые системы, или явления, сами могут оказаться элементами, или особыми частями, более общей, охватывающей их системы. Здесь все зависит от уровня рассмотрения и от строения объективной реальности. В свете этой категории «общее», «особое» и «единичное» освобождаются от мистической окраски, которую придавали им средневековая философия и богословие, и выступают как понятия, отражающие в условной, диалектически подвижной форме объективную сложность природы, общества и мышления, сложность мира в целом.

Философское исследование проблемы единства многообразного позволяет четко сформулировать методологические установки и правила познания и деятельности человека. В достижении своих социально значимых целей человек должен, прежде всего, стремиться к познанию объективных законов функционирования и развития соответствующих систем. Именно эти законы, т. е. наиболее устойчивые и общие связи и отношения между многообразными явлениями данной системы, служат фундаментом целесообразной и эффективной деятельности. Каждая конкретная наука вскрывает свои особые законы, но при этом она должна учитывать, что особое есть лишь специфическое проявление общего.

### 3.4.1. Понятие сознания

Когда человеку снится, что он совершает различные поступки, размышляет, испытывает определенные чувства, его тело вроде бы пребывает в полном покое, ничего не воспринимая извне. Первобытные люди, ничего не зная о строении своего тела, не могли объяснить сновидения, и у них возникло представление, будто их мышление и ощущения — это деятельность не тела, а души, т. е. некоторого бестелесного начала, временно покидающего тело во время сна и покидающего его совсем, когда человек умирает. Какой бы поступок ни совершали люди, заставляя свое тело производить действия, их всегда к этому побуждают мысли и чувства. Казалось очевидным, что именно душа ставит цели перед телом.

Появившийся впервые в мифологии взгляд на сознание как на деятельность таинственного начала, управляющего телом, переносится позднее на весь мир. Возникает представление о бестелесном начале, чьи мысли и цели управляют всем в природе и в обществе. Близко к этому то, что писал о сознании Платон: у человека смертное тело, оно — временноеместилище бессмертной души и ее раб, а бестелесная вечная душа космоса управляет всем во Вселенной, она заставляет вещи подражать идеям, а идеи — присутствовать в вещах.

В средние века на первый план выдвигаются мысль и воля надмирного бестелесного духовного начала, которое считалось существовавшим до мира и создавшим мир из ничего. Именно оно мыслит, желает, чувствует в человеческом сознании.

Р. Декарт, полагая, что события его времени показали несостоятельность большинства общепризнанных, освященных авторитетами мнений, предложил подвергнуть сомнению все, что, как нам кажется, мы знаем. «Если я поставлю под сомнение, даже признаю ложным все, что я знаю, и сочту, что ни окружающих тел, ни моего собственного тела не существует, — утверждал Декарт, — то останется несомненным лишь одно утверждение «я сомневаюсь», другими словами, «я мыслю». Но мыслить можно то, что существует. Значит, несомненно: я мыслю, следовательно, я существую. Лишь поскольку я мыслю и пока я мыслю, я существую. Перестав мыслить, я, возможно, совсем перестал бы существовать. Следовательно, я, строго говоря, — только мыслящая вещь, то есть дух (*esprit*), или душа, или разум (*entendement*), или ум (*raison*)... Я — отнюдь не то соеди-

нение членов, которое называют человеческим телом...»

Если Р. Декарт признавал за материей такую же независимость, как и за мыслью, то крупнейшие представители философии от Г.В. Лейбница и Н. Мальбранша (1638—1715) до И.Г. Фихте (1762-1814), Ф.В. Шеллинга (1775-1854) и Г.В.Ф. Гегеля полагали, что реальная действительность всецело зависит от сознания, рассматривавшегося ими в качестве активной деятельности особого нематериального начала — духа. Эта деятельность оказывает решающее, определяющее влияние на все материальные процессы, происходящие в человеке, в обществе, в природе.

Присущее всей природе *отражение*, пройдя ряд стадий своего развития, достигает этапа, где оно превращается в существенно новое явление — сознание. Общим у сознания и прочих форм отражения является то, что и тут, и там воздействие одних материальных объектов на другие вызывает в последних отражение первых. Принципиальное же различие заключается в том, что сознание идеально, а все прочие формы отражения материальны. Кибернетикой и теорией информации открыты законы функционирования информации и управления, общие для самых различных систем. Сегодня созданы устройства, управляющие предприятиями, распознающие болезни, доказывающие математические теоремы, играющие в шахматы. Все это свидетельствует о единстве отражательных процессов в неживой и живой природе, на допсихическом и психическом уровнях, в нервной системе человека и в экономической системе общества.

Сходство отражения с отражаемым заключается в том, что отражение воспроизводит упорядоченность (точнее, одну из упорядоченностей) отражаемого. Например, падение метеорита может вызвать эхо в горах — отражение шума, сопровождающего его падение. Каждой звуковой волне шума падающего метеорита будет соответствовать только одна звуковая волна горного эха, а каждому отношению во времени между звуковыми волнами этого шума — только одно отношение между звуковыми волнами эха, тогда эхо воспроизведет упорядоченность шума падения метеорита. В данном случае и шум падения метеорита (отражаемое), и эхо (отражение) физически друг от друга не отличаются, это звуковые волны. Но отражение может и в физическом отношении существенно отличаться от отражаемого. На магнитной пленке шум падения метеорита отразится в чередовании по-разному намагниченных ее участков. Их упорядо-

ченность будет та же, что и у звуковых волн шума падающего метеорита, но в физическом отношении намагниченность пленки совсем не похожа на звуковые волны.

В общем от природы отражающего (а не отражаемого) объекта зависят: 1) физические особенности отражения; 2) частичное воспроизведение отражаемого; 3) искажения упорядоченности отражаемого объекта.

Эти особенности присущи всякому отражению — и в неживой материи, и в живой, но характер отражения и его значение существенно изменяются с возникновением жизни. Так как перевод системы из состояния, менее удовлетворяющего определенному требованию, в состояние, более удовлетворяющее ему, называется *управлением*, а живой организм сам осуществляет такой перевод, то любой, даже самый примитивный организм — это самоуправляющаяся система. Требование, которому должны удовлетворять изменения состояния организма — это его сохранение при изменении условий. Кроме того, самоуправление в живых организмах осуществляется так, что в развитии каждой особи и в развитии видов упорядоченность, организованность не снижается, а сохраняется либо возрастает. Взрослое животное более упорядоченно реагирует на происходящее вокруг, нежели новорожденное; позднее возникший вид, как правило, выше организован, чем вымершие виды. Отражение организмом тех изменений в его среде, которые способствуют, или препятствуют, его сохранению и росту его организованности, становится фактором самоуправления.

Отражение, которое возникает, передается, хранится, перерабатывается и используется в процессе управления, называется *информацией*. Живые организмы — это самоуправляющиеся системы. Присущее им отражение можно истолковывать как информацию. Она передается от органов, воспринимающих внешние воздействия, в управляющую часть организма, где хранится и преобразуется в информацию о том, как организму необходимо отвечать на данное воздействие; последняя передается органам, реализующим этот ответ. Информация не только циркулирует внутри особи и между особями, часть ее передается от предков потомкам.

Субъективность психики заключается и в том, что в ней налицо не только отражение внешних явлений, но и *отношение* животного к ним — побудительные состояния (чувства), влекущие к объектам по-

лезным, отталкивающие от вредных. У низших животных они сводятся к удовольствию или боли, у высокоорганизованных — к многообразным эмоциям и потребностям. Строго говоря, ни примитивные побуждения улитки, ни сложные эмоции собаки не являются чисто субъективными. Они — суть отражения значений объектов, которые привлекают (или отталкивают) этих животных.

Значение психики (переживаний) для самоуправления живых систем исключительно велико. Переработка нервной системой и ее центром — мозгом — поступающей от воспринимающих нервных окончаний информации позволяет несравненно точнее (чем у лишенных нервной системы существ) выбрать наиболее выгодный образ действий. А чувства побуждают животное проявлять такую энергию при реализации этого образа действий, на какую не способен лишенный переживаний организм. В ходе биологической эволюции усложняется поведение животного, совершенствуется аппарат отражения и управления — нервная система. В процессе развития вида (*филогенеза*) в мозгу возникают все новые структуры, обеспечивающие осуществление ряда программ деятельности. Кроме того, в процессе накопления опыта особью (*онтогенеза*) ею вырабатываются новые программы действий, частью сохраняемые ее памятью. В результате поведение животного не просто становится откликом на внешние воздействия, а все более определяется внутренними программами. Как указывает нобелевский лауреат, нейрофизиолог Р. Сперри, возникновение переживаний способствовало «освобождению поведения организма от его первоначальных, примитивных реакций на внешние стимулы», действующие в данный момент; переживания «дают дополнительные преимущества живой системе в управлении ее поведением». Ими (переживаниями) животное отличается от любого из существующих электронных средств, в которые мы закладываем программы, отвечающие нашим целям.

В самоорганизующейся системе, какой является стадо животных, управление осуществляется посредством передачи тех или иных сведений одними животными другим. Для этого животные совершают телодвижения, являющиеся сигналами, знаками для всего стада. Знак — это чувственно воспринимаемое действие (или предмет), играющее при общении роль представителя определенного события (предмета, свойства или действия) и используемое для получения и передачи сообщений. Если животное находит место, богатое

пищей, оно подает знак другим, и все стадо собирается в этом месте. Если оно обнаружило приближение врага, по знаку, подаваемому этим животным, стадо принимает оборонительную позицию или обращается в бегство. Пока сотрудничество сводится к таким несложным и немногочисленным действиям, объем и значение общения посредством знаков сравнительно невелики. Способностью общения посредством знаков обладают многие животные. Но ни одно животное не способно пользоваться такой системой знаков, какой является человеческий язык. Некоторых птиц можно научить произносить слова, но они не понимают их значения. Строение гортани человекообразных обезьян лишает их возможности издавать членораздельные звуки.

В силу ряда обстоятельств в жизни наших древних предков происходили очень важные изменения. На смену положению, когда эти животные лишь от случая к случаю применяли в качестве орудия какой-нибудь предмет (плод, камень или ветку, кое-как очищенную от листьев), приходит систематическое изготовление и использование орудий (каменных и костяных). Животное стадо превращается в несравненно более сложную систему — общество, где сотрудничество очень многообразно и требует значительно более частого и разнообразного общения, чем в стаде. Чтобы суметь изготовить каменное орудие и пользоваться им, чтобы общими усилиями вырыть яму, замаскировать ее, загнать в нее зверя и убить его, охотники должны были многое сообщать друг другу, и жизнь заставила их этому научиться. Оказалось, что выигрыш от совместного труда не только в том, что общими усилиями можно решить задачу, непосильную для одного, но и в коллективном использовании информации: то, что увидят и услышат все участники коллективного действия, невозможно увидеть и услышать в одиночку.

Многообразие информации, которую должны были передавать друг другу наши предки, требовало таких знаков, каждый из которых сообщал бы не об одном-единственном предмете или действии, а об объектах различных, но обладающих общими чертами и потому требующих одинаковой реакции со стороны человека. Знак должен был быть общим для определенного класса объектов и общим для всех участников трудового процесса. Жесты не удовлетворяли этим требованиям, ибо их может принять и понять лишь тот, кто их видит. В коллективном же труде участвуют, разумеется, и те, кто не видит



друг друга. Поэтому возникла настоятельная необходимость в звуковой системе знаков, которые, как мы только что отметили, указывают на свойства, общие целому классу действий, событий или предметов.

Наши предки стали овладевать обычными, на каждом шагу встречающимися повторяющимися связями: «если данный предмет тверже другого, а тот тверже третьего, то первый тверже третьего; если данный предмет находится внутри другого, а тот — внутри третьего, то первый то же помещен внутри третьего, всякий предмет, обладающий данным свойством, можно применить для данного дела, этот предмет обладает данными свойствами, значит, его можно применить для данного дела». Так возникло умозаключение, т. е. выведение из некоторых известных исходных посылок определенного нового знания на основе связей, которые называются *логическими*. С течением времени способность логично умозаключать укоренилась, т. к. многие поколения на практике убедились, что логические связи соответствуют отношениям и взаимодействиям между самими событиями, действиями или вещами. Возникла присущая человеческому мышлению *логика*.

Таким образом, сознание со всеми его атрибутами (ощущениями, мышлением, логикой и т. д.), возникшее в процессе чрезвычайно длительного превращения стада животных в человеческое общество и порожденное, как и язык, общественной трудовой деятельностью, представляет собой (как и язык) явление специфически общественное.

Мысленные образы внешних объектов, отношений между ними, мысли о самом себе, своих отношениях с внешними объектами, мысли о собственных мыслях, чувствах и т. д. неотделимы в сознании человека от той особой знаковой системы, которой является язык. Эти мысленные образы, существующие только в сознании людей, и, следовательно, идеальные, представляют собой размышления — рассуждения, внутреннюю речь, в которой слова и предложения выступают как идеальные заместители реальных предметов, действий, отношений. Человек может мысленно оперировать этими идеальными заместителями, как он оперировал бы их оригиналами, если бы практически взялся за это дело. Не прибегая к таким практическим действиям, о которых не всегда известно, приведут ли они к намеченной цели, человек может как бы «прорепетировать» задуманное дело, мысленно производя над идеальными заместителями различные ва-

рианты направленных на достижение цели операций (вспомните мысли шахматиста: «Если я пойду так, он ответит так, тогда я...» и т. п.). Так определяется возможность достижения цели и избирается вариант, ведущий к ней скорее других.

Сознание людей опережает действительность на многие десятилетия, но опережающее отражение, хотя и не столь развитое, имеется и у других организмов. Отличительные особенности человеческой психики возникли благодаря обществу и труду. Но человеческое общество и труд тоже возникли не на пустом месте, они развились в животном стаде и животной деятельности. Все это надо учитывать для понимания «предыстории человеческого духа, для прослеживания различных ступеней его развития, начиная от простой... протоплазмы низших организмов и кончая мыслящим мозгом человека. А без этой предыстории существование мыслящего человеческого мозга остается чудом».

### ***3.4.2. Познание как процесс***

Вопросы о том, что такое знание, что значит знать или познавать мир, насколько точно и верно человек в состоянии познать самого себя и окружающую действительность, очень важны. Каковы бы ни были различия между языками, мы везде имеем дело с мыслью (знанием), выраженной в языке. И поэтому многие философы отождествляли знания с его словесным языковым выражением, ибо «**язык** есть непосредственная действительность мысли». Однако из этих слов не следует, что между языком и мыслью, т. е. знанием, стоит знак равенства, поскольку кроме непосредственной действительности» есть еще действительность, опосредствующая, скрытая от поверхностного взгляда. Как раз ее-то и должна понять и раскрыть теория познания — важный раздел всякой развитой философии.

Знания, каков бы ни был их источник, выражаются в языке. Для того чтобы их исследовать, нужно рассмотреть формальную, т. е. логическую структуру предложений и основных типов понятий, которые выражают и формулируют знания. При всем многообразии знаний можно выделить некоторое конечное число, выражающее их формально, — логические структуры. Аристотелю удалось сформулировать основные простейшие законы формальной логики. Он впервые стал рассматривать научные знания как последовательность предложений (высказываний), связанных между собой логическими отношениями и выводимыми друг из друга по правилам логики.

Взгляды Аристотеля оказали огромное влияние на последующее развитие философии.

В средние века философия из самостоятельной отрасли знания, противостоящей мифологии и религии, была усилиями христианских теологов превращена в служанку богословия. Однако исследования процесса познания и структуры знания продолжались, хотя их характер заметно изменился. Христианство считало главным источником всякого познания божественное откровение и Священное писание. Если античные философы часто обожествляли сам космос, саму природу, то христианство полагало природу чем-то косным, неизменным, а венцом творения признавало лишь человека. Бог вложил в человека душу и способность к познанию. Отсюда проистекает и интерес средневековых философов к психической деятельности и познанию как одному из свойств души. Правда, христианство ставило веру выше знаний, но, тем не менее, христианские философы-схоласты потратили немало усилий для развития логического учения о структуре знания и доказательств. Наряду с высшим источником знаний — откровением — средневековые теологи выделяли разум как ангельское свойство, дающее знания о самых глубоких тайнах мира, рассудок — источник нашей способности последовательно рассуждать, чувственное знание — источник многих заблуждений и ошибок. Хотя в целом такое понимание было ошибочным, оно сосредоточило усилия философов на тщательном изучении отдельных видов познания. Это в значительной мере содействовало переходу от средневековой схоластики к новой философии.

Философы XVII—XVIII вв. считали, что развитие индивидуального познания, или онтогенез знаний (от греч. *ontos* — сущее), проходит два этапа — чувственно-эмпирический и рациональный. Многие философы до сих пор отождествляют эту точку зрения с позицией философского материализма вообще. Предположим, что это отождествление обоснованно. Что же из этого вытекает? Т. Гоббс сформулировал ответ следующим образом: «...Нет ни одного понятия в человеческом уме, которое не было бы порождено первоначально, целиком или частично, в органах ощущения». Был ли он прав? Посмотрим, как выглядят *ощущения*, например зрительные, с точки зрения современной науки.

Свет, попадая в глаз, претерпевает несколько серьезных преобразований:

1. Поглощение, отражение и рассеяние света поверхностью рассматриваемого предмета.
2. Фокусировка и преломление лучей в хрусталике.
3. Формирование образа предмета на сетчатке.
4. Физико-химические изменения молекул родопсина.
5. Возникновение соответствующих биоэлектрических импульсов.
6. Передача импульсов зрительным нервом.
7. Соответствующие структурные трансформации в зрительном центре мозга и образование вследствие этого определенных образов (ощущение цвета, формы, восприятие целостной вещи, движения и т. п.).

Из этого следует, что ощущения представляют систему последовательных преобразований. Их конечный результат есть образ предмета. Образ этот особый. Он существует в мозгу человека, т. е. субъекта восприятия. Он не зеркальный, не простая копия, а итог многих внутренних преобразований, притом таких, что результат соответствует именно данному объекту, а не другому, и в этом смысле является его отражением.

Между непосредственно чувственным образом предмета, например, зрительным образом на сетчатке, и его восприятием в мозгу (ощущением, представлением) нет точного совпадения. Оптический образ Останкинской башни на сетчатке глаза может занимать всего несколько миллиметров, тогда как глядящий на нее человек воспринимает башню как огромное сооружение. Это происходит потому, что мозг на основании ранее накопленных знаний, полученных из разных источников или на базе личного опыта, как бы «автоматически» корректирует зрительное восприятие. Известно, что одни и те же предметы воспринимаются по-разному людьми с неодинаковым личным, производственным и социально-культурным опытом. Экспериментально доказано, что верхолазы и обычные пешеходы, находясь на большой высоте, по-разному определяют размеры расположенных внизу предметов. В опытах, проводившихся на животных и маленьких детях, установлено, что они не обладают готовыми пространственными формами восприятия, но учатся определять расстояние до предмета, его размеры, расположение и форму на опыте, в практической деятельности. В результате такой деятельности координируются зрительные, осязательные, звуковые и прочие восприятия в мозгу. В

системе памяти как бы «откладываются» определенные эталоны и стандарты, «записываются» соответствующие правила, бессознательно корректирующие наше чувственное восприятие. Эти эталоны и правила меняются исторически в зависимости от социально-культурного опыта и личной практики.

Второй важный вывод заключается в том, что не существует чисто эмпирической стадии познания, т. к. уже в процессе выработки ощущений принимают участие ранее накопленные знания (эталон, правила), относящиеся к рациональной сфере. Посмотрим теперь, как в простейшем случае образуются *понятия* и включающие их *утверждения* (суждения, высказывания) о различных объектах.

Процесс создания понятий обычно называется *абстрагированием*, а результат или продукт этого процесса — *абстракцией*. Поэтому в дальнейшем эти термины будут употребляться как взаимно заменимые, синонимичные. Процесс абстрагирования в простейшем виде можно разбить на несколько этапов, ступеней, которые в действительности часто сливаются, переплетаются. Разделять их приходится лишь в интересах анализа.

Первый этап группировка и разграничение ощущений. Получив некоторые ощущения или чувственные образы при наблюдении различных предметов, человек выделяет какое-то одно их свойство, например, окраску или геометрическую форму. Остальные свойства как бы отбрасываются, от них отвлекаются, абстрагируются. Предметы, несмотря на все их различия, объединяются в группы по одному (или немногим) из выделенных свойств и отграничиваются от остальных. Выделенные предметы образуют группы данного свойства. Например, вишня, кровь, пунцовая роза, галстук объединяются в группу по цвету. Яблоко, футбольный мяч, бильярдный шар и т. п. объединяются по форме.

Второй этап — сравнение, отождествление главного свойства, т. к. выделенное у сгруппированных предметов свойство обнаруживается с разной интенсивностью, все различия в его проявлении как бы устраняются, сознательно или бессознательно, а сами проявления у разных предметов отождествляются, приравниваются друг к другу (красный цвет, сферическая форма).

Третий этап, по существу, неотделимый от второго, называется *идеализацией*, или предельным переходом. Вырабатывая такие абстракции, как красный цвет и сфера, мы, по существу, отвлекаемся от

того, что в объективной действительности не существует предметов, поверхность которых всегда и при всех условиях отбрасывает световые лучи строго одной и той же энергии и одной и той же частоты колебаний, вызывающих совершенно одинаковые цветовые ощущения. Точно так же не существует реальных предметов, все точки на поверхности которых всегда находятся на одном и том же расстоянии от заданной точки, центра. Сами законы природы ставят пределы этому. Но в процессе абстрагирования мы «перешагиваем» эти пределы, выделяя интересующие нас свойства, как бы в совершенно чистом виде, в каком в действительности эти свойства существовать не могут. Это и есть идеализация. Она позволяет четко отделить данные свойства и соответствующую группу предметов от всех остальных, осознать их специфику. Четвертый этап — процедура наименования. Выделенному свойству ставятся в соответствие слово или группа слов, т. е. знаковое выражение, например, красный цвет или сфера. Отныне это знаковое выражение выступает как понятие о данном свойстве и соответствующей группе предметов. Описание свойства, т. е. признак, образует *смысл* понятия (абстракции), а совокупность предметов, обладающих свойством, образует *значение* понятия.

Мы видим, что разделение на эмпирические, чувственные и рациональные этапы очень условно. Понятия «чувственный» и «рациональный» — сами очень сильные абстракции. При их выработке были отброшены многие важные свойства, и, в частности, метафизики не заметили их внутреннюю диалектическую связь, их взаимопроникновение и переходы друг в друга. На этапе выработки ощущений всегда присутствует рациональный момент; в процессе рационального мышления можно обнаружить чувственное, эмоциональное, эмпирическое содержание.

### **3.4.3. Философия об истине**

Проблема истины, т. е. проблема достоверного, правильного, адекватного (от лат. *adaequatus* — приравненный) знания, была сформулирована и осознана еще в Древней Греции. В чем же она состоит? Элеаты и софисты сомневались в том, что наши знания, особенно чувственные, дают верные сведения об окружающем нас мире и правильно его отражают. Платон настаивал, что возможны лишь знания о вечных и неизменных идеях, а сведения о чувственном мире, т. е. мнения, недостоверны. Поэтому и возникла проблема установления соответствия между знаниями и объективными явлениями. Такое

соответствие получило в философии название *истины*. Аристотель писал: «...Истину говорит тот, кто считает разъединенное разъединенным и связанное — связанным, а ложное — тот, кто думает обратное тому, как дело обстоит с вещами». Аристотель сформулировал так называемую классическую концепцию истины, сохранившуюся до наших дней. Согласно этой концепции истина — это соответствие не между отдельными понятиями, объективными явлениями и процессами, а между определенными утверждениями, т. е. суждениями и высказываниями, и объективным положением дел.

В понимании истины и в истории философии, и в современных философских течениях существует множество подходов. Например, сторонники *когерентной* (от лат. *cohaerentia* — сцепление, связь) концепции истины, односторонне утрируя взгляды рационалистов и опираясь преимущественно на опыт математических доказательств, считают данное утверждение истинным, если оно получено по определенным логическим правилам из других предложений, ранее признанных истинными. В математике дело обстоит так. Пусть имеется ряд аксиом, из которых выводятся теоремы. В истинности аксиом мы не сомневаемся, что же касается теорем, то теорема (утверждение, предложение) считается доказанной, или истинной, если она выведена из аксиомы по правилам логического вывода. Однако следует иметь в виду, что понятия «истина» и «ложь» многозначны, имеют разные смыслы применительно к разным областям знания. В частности, в математике понятие истины часто употребляется как синоним выражения «теорема (предложение), доказанная (выведенная) по таким-то и таким-то правилам». И в этом нет ничего ошибочного. Просто это особое словоупотребление, подчеркивающее, что для математики формальная правильность, формальная вычислимость или выводимость являются самыми основными (хотя и не единственными) проблемами. Но как только речь заходит о применении математики на практике — в науке или технике — дело в корне меняется. Например, в многомерной геометрии имеются теоремы и утверждения, которые были установлены совершенно формальным путем и считаются формальными истинами. И пока они не применены ни к каким реальным физическим процессам, говорить об их соответствии просто бессмысленно. В то же время их нельзя считать и ложными, ибо они строго доказаны. В XX в. были открыты неевклидовы геометрии Лобачевского, Римана, их считали математическим курьезом, непри-

менимым к материальной действительности. Они были доказательными, правильными построениями и не более того. А. Эйнштейн построил новую теорию гравитации — общую теорию относительности, которая установила, что физические процессы могут происходить в пространстве, соответствующем неевклидовой геометрии. Теория относительности была экспериментально подтверждена.

Существует корреспондентная теория истины, которая исходит из того, что те или иные утверждения должны соответствовать внешней действительности. Как же добиться этого соответствия? Когда предложения содержат понятия, отражающие наблюдаемые свойства и отношения, например, красный, шарообразный, кислый, твердый и т. п., дело обстоит просто. Достаточно посмотреть или потрогать вещь. Однако в науке часто встречаются понятия, неподдающиеся прямому наблюдению. Например, спин, элементарные частицы, кварк и т. п. Как быть в таком случае? Сторонники корреспондентной концепции истины делят язык науки на три слоя: язык наблюдения, язык теории и корреспондентный язык, или язык интерпретации. При помощи последнего неподдающиеся непосредственному наблюдению теоретические понятия (спин, кварк и т. п.) как бы переводятся на язык наблюдений, заменяются понятиями, описывающими ощущения. Сами теоретические предложения переводятся в предложения, описывающие вполне наблюдаемые ситуации. Задача вроде бы резко упрощается. Однако эта простота лишь кажущаяся. Дело в том, что многие ситуации и процессы текучи, изменчивы и не поддаются прямому наблюдению. Да и полный перевод теоретических предложений на язык наблюдений часто невозможен. Наконец, корреспондентная концепция истины неприменима и ко многим высшим разделам математики, об истинности или ложности которых, следовательно, нельзя ничего сказать, пользуясь этой концепцией.

Важным следствием из сказанного является понимание того, что объективная истина постоянно развивается. Она может выступать в двух формах относительной и абсолютной истины. **Абсолютная истина** представляет собой несомненное, неизменное, раз и навсегда установленное знание. Но окружающие нас объекты очень сложны, включены в бесконечное множество связей и отношений и сами постоянно изменяются, развиваются, переходят по законам диалектики в другое качество. Из этого обстоятельства скептики и агностики делают вывод, что абсолютная и, стало быть, объективная истины недо-



стижимы. Такой вывод ошибочен. Во-первых, объективная истина чаще всего выступает в относительной, а не в абсолютной форме. Во-вторых, абсолютная истина должна рассматриваться только как некий образец или предел, к которому постоянно стремится наше знание. На пути к этому пределу мы получаем новые *относительные истины*, т. е. все глубже познаем отдельные связи, свойства и отношения объектов, синтезируем их и в этом смысле постоянно приближаемся к абсолютной истине.

Догматически мыслящие философы и ученые часто принимают те или иные относительные истины за абсолютные. Чем долговременнее устоявшееся знание, чем оно привычнее, тем закоренелее подобные заблуждения. Когда же в науке совершаются новые открытия и формулируются новые истины, полнее и глубже отражающие объективный мир, а прежние знания отвергаются как недостаточно точные, такие мыслители начинают в панике твердить, что истины вообще нет, что все наши знания совершенно условны, относительны, ненадежны. Это часто приводит к серьезным, иногда даже драматическим столкновениям между сторонниками новых и прежних теорий и учений.

Диалектика относительной и абсолютной истины заключается в том, что наше познание, стремясь к точному и всестороннему охвату окружающего нас мира, но двигаясь при этом не по прямой, а по спирали, постоянно разрешая возникающие на своем пути противоречия, все полнее и глубже отражает объективную действительность. Современные логические исследования по теории истины показывают, что степень точности, полноты и достоверности нашего знания об окружающем нас мире можно определить, уточнить, вычислить и измерить с помощью теории вероятности и вероятностной логики. В настоящее время создано довольно много математизированных теорий и формул, показывающих, в какой мере относительные истины, приравняемые к вероятным, правдоподобным высказываниям, приближаются к абсолютно точным достоверным знаниям.

### 3.5. Специфика

## научного познания

Иногда говорят, что научное знание отличается от остальных видов знания, прежде всего, своей высокой точностью. Хотя это верно, данный признак не является решающим. Не только в технике, но и в системе общественного управления в наши дни применяют математические расчеты, статистические данные, детально и точно разработанные планы и программы. Точность, как определенный способ отношения к действительности, проникает и в повседневную жизнь: точным является железнодорожное и авиационное расписание, точность требуется государственному служащему и рабочему у станка, бухгалтеру и врачу. Довольно часто говорят, что научное познание оперирует абстрактными понятиями, тогда как, например, художественное познание образно и наглядно касается конкретного живого человека. И это утверждение в определенной мере справедливо, но и оно не выражает специфику науки. С одной стороны, и ученому для построения сложных научных абстракций часто приходится обращаться к наглядным образам, аналогиям и метафорам, с другой стороны, художники (живописцы, скульпторы, писатели, композиторы и т. п.) в своем творчестве часто опираются на вполне точные, логически безукоризненные понятия, рассуждения и методы. Это легко заметить, например, сопоставляя программы ряда симфоний Шостаковича с их музыкальным текстом и т. д. Точные, выраженные в понятиях знания лежат в основе произведений многих крупных писателей (Пушкина, Толстого, Салтыкова-Щедрина, Чехова, Паустовского, Булгакова и др.). Это значит, что понятийное и образное познания не исключают друг друга. Они встречаются как в научном, так и в художественном творчестве, хотя и в разных «дозировках». Присущи они, конечно, и обыденному познанию или, так называемому, здравому смыслу. Неверно также думать, как это характерно, например, для философов-неопозитивистов, что специфика научного знания состоит в его эмпиричности, т. е. в возможности свести все содержание науки к описанию наблюдений и экспериментов. Что это не так, мы увидим несколько ниже. Действительно, специфическая черта, присущая исключительно науке, как форме знания, и сразу же выделяющая ее из всех других форм, заключается в том, что наука существует в виде системы теоретических знаний. Наиболее совершенной формой научного знания является *теория*.

Что такое теория? Часто говорят, что теория — это обобщение опыта, практики или наблюдений. Верно ли это? Допустим, что каждый раз, натопив печь в холодной комнате, мы замечаем, что со временем она остывает, причем окружающий воздух нагревается. Остывание прекращается, когда температура печи и воздуха становится одинаковой. Прodelав это много раз, мы можем обобщить наши наблюдения, сказав: а) нагретая печь, в которой не поддерживается пламя, остывает; б) остывание прекращается, когда температура печи и воздуха в комнате становится одинаковой. Вряд ли кто-нибудь назовет эти знания теоретическими, хотя они являются результатом обобщения. Всякое обобщение выделяет и закрепляет то общее, что содержится в целом ряде наблюдений, или экспериментов с единичными предметами, событиями или процессами.

Но далеко не всякое обобщение является теоретическим и приводит к построению научной теории. Посмотрим, например, на основные законы классической термодинамики, часто называемые ее первым и вторым началами, или принципами. Вот их суть: 1) невозможно построить периодический двигатель, который бы совершал работу без подвода энергии извне или совершал работу большую, чем количество сообщенной ему извне энергии; 2) невозможен процесс, единственным результатом которого является передача энергии в форме теплоты от холодного тела к горячему.

Оба эти закона являются обобщениями, выведенными на основе сотни тысяч практических наблюдений тепловых процессов и работы устройств, использующих эти процессы (печи, паровые машины и пр.). Оказывается, научные обобщения не просто выделяют общие моменты в проделанных наблюдениях и экспериментах, а применяют ряд особых логических приемов:

1) прием универсализации, который состоит в том, что общие моменты и свойства, наблюдаемые в ограниченном множестве экспериментов, распространяются на все возможные случаи превращения теплоты в работу, на все процессы передачи теплоты, в том числе еще не наблюдавшиеся или совершающиеся в отдаленных и недоступных наблюдению пунктах Вселенной;

2) прием идеализации, состоящий в том, что указываются условия, при которых описываемые в законах процессы происходят в «чистом» виде, т. к. в самой действительности они происходить не могут, в данном случае предполагается, что термодинамическая си-

стема (двигатель) совершенно изолирована от внешнего мира и обмен энергией (в том числе приток ее в данную систему из окружающей среды) совершенно невозможен, чего на самом деле никогда не бывает;

3) прием концептуализации, состоящий в том, что в формулировку законов вводятся понятия (абстракции, концепции), заимствованные из других сложившихся теорий и получившие в них достаточно точный смысл и значение (например, понятия «энергия» и «работа», которые получают смысл и значение в механике и во многом отличаются от аналогичных понятий повседневного языка).

Используя эти приемы, ученые формулируют законы науки, которые являются эмпирическими обобщениями, отражающими повторяющиеся, необходимые, существенные отношения и связи между отдельными внешне противоположными, но внутренне едиными свойствами и сторонами явлений. Таким образом, мы можем установить важное различие и зависимость между законами объективного мира и законами науки. Первые существуют независимо от нас в самой действительности. Вторые являются их отражением, например, в форме эмпирических обобщений. При этом объективные законы мира отражаются в законах науки далеко не полно, условно, приблизительно, с помощью особых научных абстракций, между которыми устанавливаются логические связи, в особой форме воспроизводящие связи объективного мира. Однако далеко не все законы науки возникают как эмпирические обобщения.

Первоначально многие законы науки выступают в форме гипотез (от греч. *hipothesis* — основание, предположение). *Гипотезы* — это предположения, догадки, более или менее обоснованные, но еще не доказанные, не подтвержденные полностью. По своей логической форме они являются условными высказываниями вида «если происходит *a*, то происходит *b*», «если между *a* и *b* существует отношение *R*, то между ними должно существовать отношение *P*» и т. д. Гипотезы делятся на две большие группы: фактические и теоретические. Первые — это предположения или догадки об отдельных предметах, событиях и процессах. К ним относятся, например, многочисленные гипотезы о строении поверхности Луны, ее минералогическом и физико-химическом составе. После того как на Луну опустились советские автоматические лаборатории, которые передали на Землю точную информацию о ее поверхности и возвратились назад с пробами

лунного грунта, из всей совокупности гипотез были выбраны лишь немногие, да и в них были внесены поправки, а остальные были опровергнуты, или, как еще говорят, фальсифицированы (от лат. *falsificare* — подделывать, исказить). К гипотезам второй группы относятся, например, первоначальная догадка Д. И. Менделеева о том, что свойства химических элементов изменяются и повторяются периодически. На основании этой гипотезы были предсказаны новые химические элементы и их свойства. Когда предсказания подтвердились, гипотезу стали рассматривать не как предположение, а как прочный, вполне доказанный закон науки.

Теоретические гипотезы и законы нередко противоречат непосредственному чувственному наблюдению. Так, геоцентрическая система мира, окончательно сформулированная Клавдием Птолемеем (ок. 90 — ок. 160) и гласившая, что Солнце и другие планеты вращаются вокруг неподвижной Земли, лучше согласуется с непосредственными чувственными наблюдениями, доступными любому человеку, чем гелиоцентрическая система Коперника. Коперник сам рассматривал свою систему лишь как правдоподобную гипотезу, но эту гипотезу, поскольку математически точные следствия из нее совпадали с точными измерениями гораздо лучше, чем следствия геоцентрической системы, стали рассматривать как научную истину, как закон движения планет Солнечной системы.

Теоретические гипотезы могут казаться, на первый взгляд, странными и даже фантастическими, как, например, гипотезы о расширяющейся или пульсирующей Вселенной, выдвигавшиеся и обсуждавшиеся в последние десятилетия. Но как бы ни были они неожиданны, они возникают не в результате творческого произвола, а на основе анализа многочисленных экспериментальных данных и предыдущих менее «удачливых» гипотез. Новые гипотезы выдвигаются, чтобы объяснить, предсказать и систематизировать факты, которые нельзя было объяснить и предсказать с помощью предыдущих. Если следствия из новой гипотезы подтверждаются наблюдениями и экспериментом, т. е. верифицируются (от лат. *verus* — истинный), то такую гипотезу можно рассматривать как в высшей степени правдоподобное предположение, т. е. как закон науки.

Итак, теоретические знания включают в себя не только установленные, доказанные, подтвержденные практикой законы науки, но и различные эмпирические обобщения, фактические и теоретические

гипотезы, которые еще не получили признания в качестве объективных истин, но пока и не опровергнуты. Среди последних лишь гипотезы, получающие высокую степень подтверждения и не противоречащие ранее установленным законам, могут включаться в состав той или иной теории. Теория представляет собой, таким образом, наиболее строгую и проверенную часть теоретических знаний. По своей логической форме она выступает как система высказываний (законов), связанных между собой определенными логическими отношениями. К этим отношениям относятся, прежде всего, отношения эквивалентности и выводимости, или логического следования высказываний. Высказывания, образующие теорию, должны быть достоверными, доказанными, объективно-истинными. Они эквивалентны в смысле своей истинности. Основное достоинство теории состоит в том, что подавляющее большинство образующих ее высказываний может быть выведено из основных, исходных предложений чисто логическим путем на основании четких логических или математических правил. Высказывания или предложения, получаемые с помощью такого вывода, называются *следствиями* теории.

По своему содержанию следствия могут быть как законами данной теории, так и эмпирическими утверждениями, описывающими вполне определенные события, ситуации и процессы. Те же предложения, из которых выводятся следствия, обычно называются *постулатами, принципами* или *аксиомами* теории. В рамках каждой отдельной теории такие предложения принимаются за основу, но в принципе они сами могут оказаться следствиями других, более широких и глубоких, теорий.

Законы, как наиболее существенные утверждения теории, выполняют следующие познавательные функции.

1. Они отражают наиболее устойчивые, необходимые и общие связи внутри изучаемых теорией различных систем, взаимоотношения и взаимодействия между основными подсистемами и элементами таких систем, которые (системы) образуют предметную область данной теории (например, системы атомов и элементарных частиц и их взаимодействий образуют предметную область квантовой теории).

2. Они позволяют объяснять уже известные и предсказывать новые явления данной предметной области на основе математических вычислений и логических умозаключений, не обращаясь до поры до

времени к наблюдениям и экспериментам. Это весьма облегчает познание объективного мира.

3. Они накладывают определенные, хотя и не явные, сразу не обнаруженные, ограничения на свою предметную область. Так, законы классической механики применимы лишь к макрообъектам, т. е. к предметам надмолекулярного уровня, которые движутся со скоростями, не сопоставимыми со скоростью света. Законы квантовой механики приложимы к микрообъектам, внутриатомным процессам, элементарным частицам. Специальная теория относительности касается объектов, передвигающихся с околосветовыми скоростями.

Отсюда следует, что любая теория имеет смысл и может рассматриваться как объективная истина лишь в определенных границах, при определенных условиях. В этом проявляется диалектический принцип *конкретности истины*, гласящий, что любое утверждение истинно при определенных условиях, в данное время, в данном месте, в данной исторической ситуации, по отношению к данным явлениям. Вне этих условий истина, по законам диалектики, может превратиться в заблуждение или ложь, т. е. в свою противоположность.

4. Наконец, законы научной теории выполняют функции запрета, систематизации и регулирования процедур исследования. Запрещая недопустимые или бессмысленные в рамках данной теории утверждения и абстракции, они исключают произвол. Например, один из постулатов квантовой механики утверждает неразличимость одноименных элементарных частиц. Это означает, что во множестве электронов мы не можем выделить два электрона, отличающихся своими сугубо индивидуальными признаками. Такой запрет не произволен. Он имеет свои объективные основания, и его применение избавляет от многих серьезных заблуждений и ошибок, в том числе от переноса в данную область (микрообъектов) приемов распознавания конкретных предметов, применимых в другой области, но совершенно неосуществимых в данной. Регулятивные функции законов вытекают из функции запрета. Каждый ученый может подходить к своей проблеме творчески, но это творчество регламентировано в определенных границах законами теории и регулируется ими. Если научное творчество не подчиняется установленным правилам, то необходимо либо создать новую теорию, либо перестроить старую, либо, наконец, признать данную творческую идею ошибочной. Наконец, систематизирующая функция законов позволяет установить чет-

кое соподчинение (субординацию) и взаимосвязь (координацию) между элементами и подсистемами данной предметной области. Вследствие этого ее оказывается возможным представить как сложную функционирующую или развивающуюся систему, что облегчает и упрощает научные исследования.

Теперь мы можем предварительно ответить на вопрос, в чем же специфика научного познания и его отличие от других форм познания. В состав науки всегда включаются теоретические знания. Они содержат отдельные гипотезы, более или менее строго сформулированные допущения, законы и, наконец, строго построенные научные теории. Разумеется, теории такого рода возникают не сразу. Они — результат исторического развития научного познания. Хотя физика возникла еще в Древней Греции, строгие физические теории начали складываться лишь в XVII в. В химии и биологии подобные теории появились лишь в XVIII—XIX вв. Возникновение в той или иной области знания и практики научных теорий означает, что данная область достигла высокого уровня развития, своего рода гносеологической зрелости. Если, скажем, в художественной, технической или политической областях возникают и находят применение теории, то это означает, что появились новые научные дисциплины: эстетика как теория эстетической деятельности, как наука о критериях и законах красоты; технические науки, научные теории, отражающие законы классовой борьбы и политических взаимоотношений. Наличие в составе определенной системы знаний теории и прочно установленных законов является верным признаком того, что это система научная.

Теперь легко понять и то, какие преимущества дает научное познание мира. Любая человеческая деятельность представляет собой решение каких-то задач или проблем. Одни из них — производственные задачи — нацелены на достижение материальных благ. Другие — политические — на достижение политических целей. Существуют задачи, цель которых — увеличить объем знаний, т. е. создать новые знания, необходимые для решения производственных, культурных и иных проблем. Подобные задачи называются *познавательными*. Пока современная наука не возникла, познавательные задачи решались очень медленно и долго. На это затрачивались иногда десятилетия и даже столетия, поскольку поиск решений велся вслепую, на ощупь, чисто эмпирическим путем, или, как говорят, методом проб и ошибок.



Когда же возникло современное научное познание, оказалось, что с помощью научных теорий время таких решений можно сократить в десятки и сотни раз. Необходимо лишь создать научную теорию, из которой, по определенным правилам, относительно быстро и просто можно получить неограниченное множество надежных следствий. Правда, само создание теорий требует больших усилий и дорого обходится обществу, которое вынуждено затрачивать огромные средства на подготовку ученых, дорогостоящее оборудование, сырье и эксперименты. Зато при этом выигрывается самое ценное — время. Ведь необычайное ускорение технического прогресса, наблюдаемое сегодня, обязано быстрому внедрению все новых и новых научных открытий, которые делаются с нарастающей скоростью.

### **3.6. Методы познания**

Один из героев знаменитого романа Жюль Верна «Дети капитана Гранта», рассеянный географ Жак Паганель, как-то поведал своим спутникам, что существует около ста способов приготавливать птичьи яйца. Конечно, не всегда один и тот же результат может быть достигнут несколькими, а тем более, ста разными способами. И все же в обыденной жизни; в промышленном производстве или в научном эксперименте часто оказывается возможным решить одну и ту же задачу разными способами, разными действиями, операциями и процедурами. Выбор лучшего из них диктуется иногда экономическими соображениями, иногда техническими возможностями, иногда необходимостью решить задачу любой ценой в кратчайшее время. Во всех этих случаях специалистам приходится либо воспользоваться готовым, накопленным опытом, либо создать новый способ деятельности, наиболее подходящий для данной задачи и условий ее решения. При этом для решения, например, вопросов о том, изготавливать ли данную деталь методом штамповки или методом резания металла, производить ли добычу руды открытым или закрытым способом и т. п., специалистам вовсе не обязательно обращаться к глубинам философского познания, к методологии или гносеологии. Для этих целей

достаточно располагать опытом, конкретными техническими знаниями. Но существуют и такие задачи, которые, по своей природе, требуют универсальных методов и связаны с глубинными основами познания вообще и научного в частности. Здесь без философского и гносеологического анализа соответствующих методов обойтись просто невозможно, т. к. выбор и пригодность данного метода для решения познавательных задач зависят от того, насколько истинным будет полученное знание, насколько оно будет соответствовать общенаучным критериям.

В каждой конкретной ситуации, когда требуется измерить какую-либо величину, физик знает, какой способ измерений ему следует выбрать. Биолог-генетик, занимающийся генной инженерией и стремящийся создать новые наследственные свойства организма, знает, какими ферментами, нуклеазами и в каком месте можно разорвать двойную спираль ДНК и с помощью каких других активных препаратов можно «склеить» из обрывков новые спирали этой молекулы. Во всех подобных ситуациях ученому достаточно овладеть лишь своей профессиональной информацией и теориями ближайших смежных дисциплин. Когда же речь идет о создании строгих и точных современных научных теорий, дело существенно меняется. Теорию нельзя построить с помощью электронного микроскопа, ферментов, ускорителей элементарных частиц и т. п. Для этого требуется знать логические правила и принципы построения теорий, гносеологические критерии истинности, методологические правила и установки, регулирующие отношения теории и ее предметной области и устанавливающие зависимость между теоретическим и эмпирическим познанием. В подобных ситуациях без философского анализа не обойтись.

Наряду с гигантским многообразием способов, которые различные науки используют для решения своих специальных задач, существуют и некоторые общие для всех наук процедуры и правила, регулирующие построение и выработку самого научного знания. Они и образуют общенаучные методы. Важнейшие из них мы сейчас рассмотрим.

1. *Метод восхождения от абстрактного к конкретному.* Основные утверждения каждой теории, т. е. ее постулаты, принципы и аксиомы, образуют фундамент остальных выводимых из них знаний. Поэтому абстракции, включенные в такие утверждения, принято называть *фундаментальными*. Ясно, что достоинства научной тео-

рии во многом зависят от того, насколько правильно выработаны исходные фундаментальные абстракции, насколько верно отображают они глубинные связи изучаемых объектов.

Прежде всего, вспомним, что принципы, постулаты и аксиомы выражают исходные, наиболее универсальные и глубокие связи и отношения в исследуемой предметной области. Включенные в них понятия должны, следовательно, отражать очень немногие, но зато наиболее существенные, наиболее важные свойства и особенности объектов. В предельном случае такие понятия (абстракции) могут фиксировать всего одну их сторону, или немногие отдельные их свойства. Такие свойства, или сторона, существенны в том смысле, что без них данные явления не могут существовать, функционировать и развиваться. Они образуют как бы основу явлений, а соответствующие им понятия представляют собой фундаментальные абстракции теории. Познавательная функция подобных абстракций состоит в том, что с их помощью формулируются основные законы науки, следствия из которых можно подтвердить или опровергнуть. В первом случае (т. е. в случае подтверждения) абстракции являются научными, правильными, во втором — ложными, ненаучными.

По мере развития теории каждое новое понятие, вводимое для формулировки новых законов, для объяснения или предсказания новых явлений, включает в себя предшествующие. Такие новые понятия отражают уже не отдельные стороны предметов, а некоторые множества взаимосвязанных сторон, свойств и отношений. Их называют *конкретными* понятиями. Чем дальше развивается наука, тем конкретнее становятся ее понятия и тем точнее, полнее, всестороннее описывают и отражают они объективные явления и процессы. Подчеркивая глубокое диалектическое единство таких противоположных категорий, как «абстрактное» и «конкретное», К. Маркс писал: «Конкретное потому конкретно, что оно есть синтез многих определений, следовательно, единство многообразного».

Следует различать конкретные понятия и конкретные вещи, ситуации, события и т. д. Конкретные вещь или событие — это то, что непосредственно воспринимается нашими органами чувств во всем многообразии своих проявлений и связей, непосредственно схватывается сознанием человека. Понятия же, даже самые конкретные, суть определенные знаковые конструкции, языковые выражения, отражающие данные явления или, по крайней мере, предназначенные для

того, чтобы их отражать.

Восхождение от абстрактного к конкретному общий метод, регулирующий логические последовательности построения научных теорий. Ученые пользуются им зачастую стихийно, не осознавая все его детали и возможности. Философские анализ и осмысление этого метода позволяют сделать его применение более эффективным, надежным и адекватным.

Любая научная теория до известной степени описывает свой объект. Это означает, что она позволяет сформулировать специфические для него законы функционирования и развития. Однако существуют и другие возможности описать тот или иной объект. Если бы мы, например, могли подробно, шаг за шагом описать историю возникновения капитализма, то мы бы тоже познали его сущность, его основные законы. В случае развития капитализма подробное историческое описание в принципе возможно, хотя на деле выполнить это очень трудно. История идет не по прямой линии, а зигзагами. В ней случаются миллионы событий, затемняющих, а иногда и прямо искажающих интересующий нас процесс. Оказывается, что историческое описание возможно лишь тогда, когда интересующий нас объект — в данном случае капитализм — уже сложился в развитом виде. Только тогда его можно логически проанализировать и создать для него теорию с ее фундаментальными абстракциями, которые, как прожекторы, высвечивают в пестром переплетении событий, приходящих к нам из глубины веков, наиболее важные явления и процессы и устанавливают закономерности, определяющие последовательность развития последних.

Таким образом, восхождение от абстрактного к конкретному создает одновременно логический каркас для исторического исследования, выделяя наиболее важные узловые моменты в изучаемом объекте, развитие и становление которых должна описать история объекта. Вместе с тем исторический анализ подтверждает правильность выявленных в научной теории фундаментальных абстракций и закономерностей. В естествознании это особенно хорошо иллюстрирует история космологии. Пока астрономы рассматривали Вселенную как завершенный, готовый, раз и навсегда созданный объект, они даже не ставили вопроса о развитии этого объекта. Когда же накопленный эмпирический материал и развитие теории позволили взглянуть на Вселенную исторически, оказалось, что наиболее важные логические

узлы астрономических теорий позволяют наилучшим образом организовать историческое описание, выделить наиболее важные моменты становления Вселенной. Из этого следует, что исторический и логический методы исследования не исключают друг друга, как думали философы-неокантианцы Риккерт и Виндельбанд, и как настаивал философ «критического рационализма» Поппер, а взаимодополняют друг друга. Этим создается основа для установления единства в изучении развивающихся и функционирующих систем и для согласования теорий, описывающих системы с функциональной и историко-генетической точек зрения.

2. **Метод моделирования и принцип системности.** Одним из самых распространенных приемов в познавательной деятельности, и особенно в научном исследовании, является гносеологическое замещение. Процедура замещения состоит в следующем. Допустим, что необходимо изучить какой-то объект, который почему-либо недоступен непосредственному исследованию. Он может быть слишком сложен, слишком велик, находиться далеко от исследователя, может относиться к прошлому и т. д. Не исключено также, что интересующий нас объект еще не существует и его только предстоит создать. В подобных ситуациях прибегают к помощи другого объекта — объекта-заместителя. Последний иногда находят в готовом виде (обезьяна «макака-резус» используется как заместитель человека), иногда специально создают (макет будущей ГЭС). Если, изучив строение, закономерности функционирования и развития объекта-заместителя, полученные таким образом знания можно перенести с известными поправками на исходный объект и использовать для его познания, то объект-заместитель называется *моделью*, а исходный объект — *прототипом*. На чем же основан процесс моделирования?

Еще в глубокой древности люди заметили, что между разными явлениями, процессами и видами деятельности, даже относящимися к разным областям природы, общества и мышления, можно установить определенное сходство. Так, между человеком и его скульптурным портретом есть геометрическое сходство, или подобие, в остальных отношениях — по материалу, цвету, способности двигаться и мыслить — они существенно различаются. Напротив, человек и «макака-резус» внешне относительно мало похожи, зато состав их крови настолько сходен, что вместо крови людей можно исследовать кровь обезьян, а затем использовать результаты этого исследования при-

нительно к человеку. Именно так, кстати, и был открыт резус-фактор человеческой крови. В свете сказанного важно подчеркнуть, что объект-заместитель может очень сильно отличаться от прототипа во всех отношениях, кроме одного — того, которое подлежит моделированию. Например, набор электрических сопротивлений может использоваться как основа для моделирования заводских проходных. Здесь, условно рассматривая силу тока как поток рабочих, напряжение тока как величину заторов и «пробок», образуемых в проходной в часы «пик», а диаметр проводника как пропускную способность проходной, можно создать электротехническую модель социального процесса, представляющего интерес для дирекции завода, желающей увеличить пропускную способность заводских проходных.

Использование чисто внешних механических или геометрических подобий, или сходств моделей и прототипа представляет собой простейший случай моделирования. Но модели могут использоваться и для установления законов функционирования или развития, и для исследования структуры прототипов. Поэтому принято различать функциональные, динамические и структурные модели, а также их комбинации, функционально-динамические, функционально-структурные и т. д. Следует иметь в виду, что модели могут отличаться от прототипов не только по размерам, материалу, но и по самому способу своего бытия. Так, изучая все возможные виды взаимодействий сложной экологической системы (растений, животных, почвы, климата) в зоне проектируемой ирригационной системы, ученые могут осуществить следующие этапы исследования: 1) найти набор основных абстракций, отражающих важнейшие элементы и подсистемы сложного прототипа; 2) с помощью наблюдений и экспериментов выявить основные связи и взаимодействия между ними; 3) составить систему тематических уравнений, переменные величины которых вместе с их математическими связями и преобразованиями отображают, хотя бы и в упрощенном виде, выделенные абстракции и связи; 4) создать математическую программу для решения системы уравнений с помощью электронных средств; 5) придавая различные количественные значения переменным в исходных уравнениях, получить в процессе их машинного решения новые числовые значения; 6) истолковать эти последние как характеристики будущего состояния изучаемой системы при различных состояниях и режимах работы гидроиригационных сооружений.

Здесь в качестве модели прототипа выступает система уравнений и процедура их решения. Модель оказывается математической, тогда как прототип — это материальная система, охватывающая тысячи природных и технических элементов и подсистем. В этом и других сходных случаях нетрудно заметить глубокую связь между методом моделирования и принципом системности. Принцип системности заключается в утверждении не просто того, что все окружающие нас явления представляют собой более или менее сложные системы, а того, что изучение таких систем невозможно помимо соответствующих системных моделей. Такие модели оказываются чаще всего математическими и требуют для своего применения специальные программы. Принцип системности гласит, что главная задача системного моделирования состоит в том, чтобы правильно произвести упрощение сложного прототипа и построить наиболее простую доступную изучению модель. Она должна удовлетворять неременному условию - сохранять возможность обратного перехода к сложному системному прототипу, причем без потери существенной для его изучения информации.

Методы моделирования, как и типы моделей, в современной науке необычайно разнообразны. Общая же философская и методологическая проблема заключается здесь в достижении глубокого понимания взаимосвязей различных материальных и знаковых систем. В основе этого понимания лежат философские принципы единства в многообразном, единства и взаимосвязи противоположностей.

3. **Эксперимент и наблюдение.** Характерной чертой естествознания в период его возникновения в странах древнего Востока и в Древней Греции было то, что оно опиралось на пассивное наблюдение, созерцание. Созерцания древних натурфилософов отличались от наблюдений, которые люди делают в повседневной практической жизни, разве что только большей проницательностью. Вершиной этого естествознания стало построение первых систематических сводов естественнонаучного знания. Наиболее полным таким сводом была система Аристотеля. Таким образом, в период первоначальных классификаций и систематизаций накопленных человечеством сведений о животных, растениях, минералах, небесных явлениях и т. д. основной формой познания внешнего мира служило умозрение, спекулятивное (от лат. *speculatio* — выслеживание, высматривание) отношение к природе. Древние мыслители часто придумывали довольно сложные

гипотезы для объяснения тех или иных явлений природы, но они не проверяли свои построения на практике, с помощью экспериментов. Почему? Дело в том, что народы древности, в том числе и греки, обожествляли природу. Даже сама мысль о возможности видоизменения природы, экспериментирования с ней не могла прийти им в голову. Как же тогда возникало современное экспериментальное естествознание?

Возникновение современного естествознания было подготовлено тремя основными факторами. Во-первых, в средневековой Европе, начиная с XIV в., ускоренными темпами стали развиваться производительные силы, прежде всего техника. Создание новых механизмов, машин, инструментов, приборов и технических усовершенствований обусловило возможность проведения смелых и неожиданных экспериментов. Вторым фактором было влияние античных и восточных (прежде всего арабских) философских учений о взаимопревращении веществ природы. В частности, возникла алхимия, стремившаяся обнаружить таинственный «философский камень» (особый магический набор рецептов), с помощью которого можно было бы превратить любую вещь в золото. В поисках «философского камня» алхимики поставили тысячи опытов, что постепенно подготовило возникновение экспериментальной химии. Третьим фактором оказалось христианское мировоззрение. На первый взгляд, это может показаться странным, т. к. религия и наука не совместимы. Христианская церковь не раз выступала против крупнейших научных открытий. Но не следует забывать, что христианство резко противопоставляло духовное начало — бога-творца неодушевленной, сотворенной им природе. Этим как бы снимался запрет экспериментировать с природой, которая сама есть не божество, а только результат божественного творения. Так, по законам диалектического отрицания, христианство подготовило торжество своего непримиримого противника — экспериментального естествознания.

В чем же заключается особенность экспериментальных методов современного естествознания? Эксперимент в современном смысле слова представляет собой особый вид предметно-практической деятельности. В ходе этой деятельности исследователь (субъект познания) искусственно изолирует интересующие его характеристики исследуемой им системы (объекта познания) и изучает их зависимости от других таких характеристик. Обычно для этого используются спе-



циальные инструменты и приборы. На протяжении XVII—XIX вв. таковыми служили относительно недорогие приспособления, которые могли изготовить либо сами ученые, либо их помощники и ремесленники. В наши дни экспериментальные приборы и средства наблюдения — электронные микроскопы, радиотелескопы, ускорители элементарных частиц, атомные реакторы, глубоководные батискафы, автоматические искусственные спутники — изготавливаются на ряде огромных промышленных предприятий и обходятся очень дорого. Для их обслуживания и проведения экспериментов требуются согласованные усилия сотен или даже тысяч людей. Эта сторона дела существенна, прежде всего, для понимания экономики и социологии науки. С гносеологической же точки зрения важно другое.

Классическое естествознание (XVII — конец XIX вв.) исходило из того, что взаимодействие прибора и объекта познания не меняет объективных характеристик последнего, хотя и может их выделить, «в чистом виде». Классическая механика, например, считала, что масса тела не зависит от скорости, которую может придать телу исследователь. Действительно, заметить различия в массе стоящего или плывущего парохода, покоящегося или падающего на землю камня невозможно. Однако специальная теория относительности открыла, что при скоростях, приближающихся к скорости света, масса движущегося тела возрастает, являясь функцией скорости. Поэтому такая экспериментальная установка, какой является, например, ускоритель, может оказать существенное воздействие на характеристики объекта познания. Учет воздействия прибора на объект особенно важен для экспериментов с внутриатомными процессами и элементарными частицами. Принцип неопределенности Гейзенберга утверждает, что произведение приращения координаты частицы на приращение ее импульса ни при каких условиях не может быть меньше определенной величины, пропорциональной квантовой постоянной Планка. Из этого следует, что с помощью приборов можно измерить достаточно точно для данного момента времени либо только координату частицы, либо только ее импульс. Обе эти величины одновременно не могут быть измерены с любой точностью — взаимодействие частицы с прибором в каждом случае видоизменяет одну из этих величин.

Субъективисты нередко представляли этот факт как свидетельство того, что субъект может изменять состояние объекта по своему произволу. Отсюда они заключали, что нельзя узнать, каков объ-

ект сам по себе, т. е. вне его взаимодействия с субъектом и прибором. Верно ли это рассуждение? На первый взгляд, оно кажется вполне справедливым. В действительности же, оно опирается на методологические предрассудки классического естествознания. Как мы отметили, раньше считалось, что ученый должен изучать свой объект «в чистом виде», изолируя его от всех внешних влияний и взаимодействий, а также от его собственного влияния на прибор. Такой подход крайне облегчал и упрощал процедуры экспериментирования и наблюдения. До поры до времени он был оправдан, ибо позволял выделить и изучить простейшие исходные связи и свойства предметов. Но затем наступила эпоха исследования более сложных и не всегда доступных непосредственному наблюдению объектов: атомов, элементарных частиц, квантовых физических полей, отдаленных космических тел, вирусов, различных живых организмов в их жизнедеятельности и т. п.

Наступила эпоха изучения объектов в их взаимодействиях, в развитии. В этой связи важнейшим методологическим достижением современной науки стало понимание того, что исследователь, взаимодействуя с объектом и видоизменяя его, не только не искажает объективные характеристики явлений и процессов, а, напротив, глубже проникает в них. Здесь методы научного экспериментирования сомкнулись с методами моделирования и принципом системности. Субъект и объект познания стали рассматриваться в системе, а не как изолированные сущности, действующие друг на друга через приборы так, что сам объект остается неизменным. Субъект, объект и приборная установка предстали как взаимодействующие подсистемы единого познавательного процесса. Изменяя условия их взаимодействия, дополняя и корректируя получаемые при этом результаты, современные ученые обретают возможность создавать теории, учитывающие различные виды взаимодействий и раскрывающие динамику изучаемых явлений. Это позволяет глубже познать мир, сделав в этом познании новый, по сравнению с классическим естествознанием, шаг вперед.

Активное взаимодействие субъекта, экспериментальной установки и объекта познания — принципиально новая черта современных научных исследований. Она обнаруживается не только в физике, химии и биологии, но и в социологии, экономике, психологии, антропологии и других науках, где вовсе не обязательно использова-

ние особых сверхмощных экспериментальных установок. На протяжении тысячелетий пассивные наблюдения за животными, в том числе высшими, утверждали мнение о том, что животные не обладают мышлением, языком, творческими способностями и, следовательно, психикой. Это мнение всячески поддерживалось христианским верованием, согласно которому, бог наделил душой лишь человека. Первую брешь здесь пробил Ч. Дарвин, доказавший, что люди произошли от животных — высших человекообразных приматов. В течение последних двух десятилетий ученые перешли от пассивного наблюдения животных к активному вторжению в их психическую жизнь. Правда, все попытки научить говорить с помощью звуковой речи, например обезьян, оказались безуспешными. Но в 60—70-х гг., как уже сообщалось, несколько шимпанзе удалось научить разговаривать на языке жестов, которым пользуются глухонемые. Некоторые из этих обезьян выучили до полутора ста и более слов и даже научились строить из них грамматически осмысленные фразы, соответствующие их настроениям и окружающей обстановке. Так, шимпанзе, боявшийся собаки, увидев огромного пса, бегущего за автомобилем, в котором его вывезли на прогулку, просигналил жестами: «Собака, уходи». Другой шимпанзе, увидев в окно, что любимая хозяйка собирается сесть в машину и уехать, просигналил: «Я плакать». Все это свидетельствует о возможности с помощью глубоко продуманных экспериментов изучить скрытые от нас прежде особенности психики и мыслительной деятельности животных и вместе с тем лучше понять законы развития человека и его мышления.

Та или иная теория, например физическая, отражает специфические объекты и поэтому называется *объектной*. Когда эта теория достигает высокой стадии развития и сложности, возникают вопросы о том, чтобы ее упростить, избавить от излишних положений, постулатов и аксиом, от скрытых противоречий, которые могут со временем проявиться и сделать всю теорию бессмысленной, непригодной для дальнейшего использования. Разрешить все эти вопросы содержательным путем очень сложно, т. к. для этого надо сравнивать свойства и соотношения объектов, что трудно само по себе и к тому же требует заранее, чтобы теория, в рамках которой проводится такое сравнение, была непротиворечивой. Поэтому для разрешения указанных вопросов прибегают к процедуре формализации объектной теории. Она выполняется следующим образом.

Сначала все содержательные понятия теории заменяются абстрактными бессодержательными символами, отличающимися друг от друга обозначениями. Затем все содержательные связи и структурные особенности ее предложений переводятся на язык формальной логики. Полученная таким образом формальная система представляет собой логико-математическую модель объектной теории. Далее исследуется уже эта модель, что делается с помощью другой, например логической, теории, которую называют *метатеорией* (от итал. *meta* — половина и греч. *theoria* — наблюдение, исследование), или теорией второго уровня. Теория первого уровня — объектная теория — сама теперь оказывается объектом по отношению к метатеории. Поскольку метатеория использует средства современной математической логики, результаты изучения формальной модели теории первого уровня оказываются довольно точными, тем более что логические критерии непротиворечивости, независимости и полноты систем, аксиом и постулатов определены весьма точно и однозначно.

Таким образом, метод формализации помогает совершенствовать научные теории. У этого метода есть и другие достоинства. Формализованную логическую модель объектной теории легко перевести на язык машинного программирования. Это освобождает ученого-исследователя от технически громоздкой формальной работы и позволяет ему сосредоточиться на содержательном анализе, недоступном машинам, и эмпирической интерпретации формальных результатов. Здесь обнаруживается новый познавательный аспект метода формализации.

# **ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ И СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ**

## **4.1. Философская антропология**

### **4.1.1. Идеи о происхождении человека и его сущности в истории философии.**

Проблема человека, в частности его происхождение, сущность, место, занимаемое им в природе, и его роль в общественной жизни, является одной из фундаментальных философских тем. С момента возникновения философии и до настоящего времени человек находился в центре ее внимания, а к сегодняшнему дню возникли и другие научные дисциплины, ставящие основной целью изучение различных сторон деятельности человека.

К сожалению, несмотря на имеющиеся достижения в области изучения человека, приходится признать, что его происхождение, впрочем, как и возникновение жизни на Земле, все еще остаются тайнами, недоступными современной науке. По существу, отсутствует сколько-нибудь убедительная теория, подкрепленная неопровержимыми фактами и аргументами, способная объяснить предысторию становления человечества. Имеющиеся представления о человеке, в основном, базируются на гипотезах и предположениях. Однако удивляться этому не стоит, если принять во внимание, что современные научные представления о мире, в том числе о человеке, начали формироваться всего-навсего 300-400 лет тому назад, а это всего лишь миг в многовековой истории человечества. Но даже с учетом приведенных соображений философское объяснение природы человека обладает достаточной убедительностью на общетеоретическом уровне и верно определяет направление, по которому надо идти. Первые идеи о человеке начинают высказываться задолго до того, как появилась философия. Об этом свидетельствуют дошедшие до нас мифы и первобытные религиозные представления. В преданиях, сказаниях, мифах раскрывается понимание природы, предназначения и смысла его бытия.

Кристаллизация философского понимания человека происходит как раз на базе заложенных в них представлений, идей, образов и понятий в диалоге между формирующей философией и мифологией. Именно таким образом и возникают первые учения о человеке в государствах древнего Востока.

Древнеиндийская философия человека представлена, прежде всего, в памятнике древнеиндийской литературы — Ведах, в которых выражено одновременно мифологическое, религиозное и философское мировоззрение. Интерес к человеку наблюдается в примыкающих к Ведам текстах - Упанишадах. В них раскрываются проблемы нравственности человека, а также пути и способы освобождения его от мира объектов и страстей. Человек считается тем совершеннее и нравственнее, чем больше он достигает успеха в деле такого освобождения. Последнее, в свою очередь, осуществляется посредством растворения индивидуальной души (атмана) в мировой душе, в универсальном принципе мера (брахмане). Важной составляющей частью Упанишад является концепция круговорота жизни (сансара), с которой тесно связан закон воздаяния (карма). В учении о сансаре человеческая жизнь понимается как определенная форма бесконечной цепи перерождений. Такое понимание берет свое начало в анимистических представлениях людей. Закон кармы предполагает включение индивида в постоянный круговорот перерождений и предопределяет будущее рождение человека, которое является результатом всех деяний предшествующей жизни. Поэтому лишь тот, кто в прошлом совершал достойные поступки и благие действия, рождается в качестве представителя своего сословия (варны); священнослужителя (брахмана), воина или представителя племенной власти (кшатрия), землевладельца, ремесленника или торговца (вайшья). Тот же, кто вел несправедливый образ жизни, в будущем рождается как член низшей варны-шудры, или его атман попадает в тело животного. При этом не только варна, но и все, с чем сталкивается человек в жизни, определено кармой.

Человек в философии древней Индии мыслится как часть мировой души. В учении о переселении душ граница между живыми существами (растениями, животными, человеком) и богами оказывается проходимой и подвижной. Но важно заметить, что только человеку присуще стремление в свободе, к избавлению от страстей и пут эмпирического бытия с его законом сансары-кармы. Упанишады оказали огромное влияние на развитие всей философии человека в Индии. В частности, велико их влияние на учения джайнизма, буддизма, индуизма, санкхьи, йоги.

Древнекитайская философия создала также самобытное учение о человеке. Одним из наиболее значительных ее представителей яв-

ляется Конфуций. Исходной для него можно считать концепцию неба, которая означает не только часть природы, но и высшую духовную силу, определяющую развитие мира и человека. Но в центре его философии находится не небо, не природный мир вообще, а человек, его земная жизнь и существование, т. е. она носит антропоцентрический характер. Конфуций обращает внимание, прежде всего, на нравственное поведение человека. Он писал, что наделенный небом определенными этическими качествами человек обязан поступать в согласии с моральным законом -дао - и совершенствовать эти качества в процессе обучения. Целью обучения является достижение уровня «идеального человека», «благородного мужа» (цзюнь-цзы), концепцию которого впервые разработал Конфуций. Чтобы приблизиться к цзюнь-цзы, каждый должен следовать целому ряду этических принципов. Центральное место среди них принадлежит концепции жизни (человечность, гуманность, любовь), которая выражает закон идеальных отношений между людьми в семье и государстве в соответствии с правилом «не делай людям того, чего не пожелаешь себе». Это правило в качестве нравственного императива в разных вариантах будет встречаться потом и в учениях «семи мудрецов» в Древней Греции, в Библии, у Канта. Особое внимание Конфуций уделяет принципу сяо (сыновняя почтительность и уважение к родителям и старшим), являющемуся основой других добродетелей и самым эффективным методом управления страной, рассматриваемой как «большая семья».

Наряду с учением Конфуция и его последователей, в древнекитайской философии следует отметить и другое направление - даосизм. Основателем его считается Лао-Цзы. Исходной идеей даосизма является учение о дао (путь, дорога) - это невидимый вездесущий, естественный и спонтанный закон природы, общества, поведения и мышления отдельного человека. Человек должен следовать в своей жизни принципу дао, т. е. его поведение должно согласоваться с природой человека и Вселенной. При соблюдении принципа дао возможно бездействие, недеяние, приводящее, тем не менее, к полной свободе, счастью и процветанию. Тот же, кто не следует дао, обречен на гибель и неудачу. Вселенную так же, как и индивида, нельзя привести к порядку и гармонии искусственным образом, для этого нужно дать свободу и спонтанность развития их природным внутренним качествам. Поэтому мудрый правитель, следуя дао, не делает ничего

(соблюдает принцип недеяния), чтобы управлять страной; тогда она и ее члены процветают и находятся в состоянии спокойствия и гармонии. В дао все вещи равны между собой и все объединяется в единое целое: Вселенная и индивид, свободный и раб, урод и красавец. Мудрец, следующий дао, одинаково относится ко всем и не печалится ни о жизни, ни о смерти, понимая и принимая их неизбежность и естественность. Характеризуя древневосточную философию человека, нужно отметить, что важнейшей частью ее является ориентация личности на крайне почтительное гуманное отношение как к социальному, так и к природному миру. Вместе с тем эта философская традиция ориентирована на совершенствование внутреннего мира человека. Улучшение общественной жизни, порядков, нравов, управления и т. д. связывается, прежде всего, с изменением индивида и приспособлением его к обществу, а не с изменением внешнего мира и обстоятельств. Человек сам определяет пути своего совершенствования и является своим богом и спасителем. Философия человека древнего Востока и такие течения, как буддизм, конфуцианство, даосизм, оказали огромное влияние на последующее развитие учений о человеке, а также на формирование образа жизни, способа мышления, культурных образцов и традиций стран Востока.

В древнегреческой философии первоначально человек не существует сам по себе, а лишь в системе определенных отношений, воспринимаемых как абсолютный порядок и космос. Со всей своей природной и социальной средой, соседями и полисом, неодушевленными и одушевленными предметами, животными и богами он живет в едином, нераздельном мире. Само понятие космоса имеет здесь человеческий смысл, вместе с тем человек мыслится как часть космоса, как микрокосм, являющийся отражением микрокосмоса, понимаемого как живой организм. Именно таковы взгляды на человека у представителей милетской школы, стоящих на позициях гилозоизма, т. е. отрицавших границу между живым и неживым и полагавших всеобщую одушевленность универсума. Поворот к собственно антропологической проблематике связан с критической и просветительской деятельностью софистов и создателем философской этики Сократом. Для Сократа основной интерес представляют внутренний мир человека, его душа и добродетели. Он обосновывает впервые принцип этического рационализма, утверждая, что «добродетель есть знание». Поэтому человек, познавший, что такое добро и справедливость, не



будет поступать дурно и несправедливо. Задача человека как раз и состоит в том, чтобы всегда стремиться к нравственному совершенству на основе познания истины. И, прежде всего, она сводится к познанию самого себя, своей нравственной сущности и ее реализации.

Демокрит - представитель материалистического монизма в учении о человеке. Человек, по Демокриту, - это часть природы, и, как вся природа, он состоит из атомов, из них же состоит душа человека. Вместе со смертью тела уничтожается и душа. Цель жизни, по нему, - счастье, но оно не сводится к телесным наслаждениям и эгоизму. Счастье - это радостное и хорошее расположение духа, важнейшее условие ее мира, сбалансированности которого помогает человеку разум. В отличие от Демокрита Платон стоит на позиции антропологического дуализма души и тела. Но именно душа является субстанцией, которая делает человека человеком, а тело рассматривается как враждебная ей материя. Поэтому от качества души зависит и общая характеристика человека, его предназначение и социальный статус. Человеческая душа постоянно тяготеет к трансцендентному миру идей, она вечна, тело же смертно. В единстве души и противоположности души и тела заключен, по Платону, вечный трагизм человеческого существования. Телесность ставит человека в животный мир, душа возвышает его над этим миром, тело — это материя, природа, душа же устремлена в мир идей. В концепции Аристотеля, человек рассматривается как существо общественное, государственное, политическое. И эта социальная природа человека отличает его и от животного, и от «недоразвитых в нравственном смысле существ», и от «сверхчеловека». По этому поводу он пишет, что «тот, кто не способен вступать в общение или, считая себя существом самодовлеющим, не чувствует потребности ни в чем, уже не составляет элемента государства, становясь либо животным, либо божеством». Еще один отличительный признак человека — это разумность, «человек есть, в первую очередь, ум». Таким образом, человек, по Аристотелю, - это общественное животное, наделенное разумом. Социальность и разумность - две основные характеристики, отличающие его от животного. Аристотель вплотную подходит к формулировке положения о деятельностной сущности человека. Он, в частности, пишет, что добродетельная жизнь человека имеет проявление в деятельности, в которой заключена и единственная возможность самореализации личности. В плане соотношения общества и личности Аристотель признает приоритет социального

целого над индивидом. Однако он выступает за экономический индивидуализм, являясь сторонником частной собственности, и этический индивидуализм, утверждая, что, прежде всего, «следует любить больше всего самого себя». Здесь мы сталкиваемся с концепцией разумного эгоизма. Древнегреческая философская антропология, как и древневосточная, несет на себе печать мифологии и религии и развивается в непосредственном диалоге с ним. Но философия человека в Древней Греции является более разнородной по своим школам, направлениям и позициям. Одно из основных отличий ее от восточной философии состоит также в том, что человек тут в большей степени открыт миру и занимает более активную позицию по отношению к обществу и его изменению. Кроме того, в философском антропологизме здесь более, чем в восточной философии, обнаруживается принцип рационализма.

В средние века человек рассматривается, прежде всего, как часть мирового порядка, установленного богом. А представление о нем самом, как оно выражено в христианстве, сводится к тому, что человек есть «образ и подобие бога». В социальном плане в средние века человек провозглашается пассивным участником божественного порядка и является существом тварным и ничтожным по отношению к богу. Видный представитель средневековой христианской философии Аврелий Августин считает, что человек — это противоположность души и тела, которые являются независимыми. Однако именно душа делает человека человеком. Это собственная, имманентная субстанция его. То, что Августин вносит нового по этому вопросу, — это развитие человеческой личности. В отличие от Августина Фома Аквинский использует для обоснования христианского учения о человеке философию Аристотеля. Человек — это промежуточное существо между животными и ангелами. Он представляет единство души и тела, но именно душа является «двигателем тела» и определяет сущность человека. Если для Августина душа является независимой от тела и тождественной с человеком, то для Фомы Аквинского человек есть личностное единство того и другого. Душа — нематериальная субстанция, но получает свое окончательное осуществление только через тело.

Философская антропология Нового времени формируется под влиянием зарождающихся капиталистических отношений, научного знания и новой культуры, получившей название гуманизм. Если ре-

лигиозная философия средневековья решала проблему человека в мистическом плане, то философия эпохи Возрождения ставит человека на земную основу и на этой почве пытается решить его проблемы. В противоположность учению об изначальной греховности человека она утверждает естественное стремление его к добру, счастью и гармонии. Ей органически присущи гуманизм и антропоцентризм.

В философской антропологии этого периода уже достаточно отчетливо слышны мотивы приближающегося индивидуализма, эгоизма и утилитаризма, связанные с нарождающимися капиталистическими общественными отношениями и господством частного интереса. Влияние господства частного интереса на представления о человеке, мотивы его поведения и жизненные установки выражены в концепции Гоббса. В противоположность Аристотелю он утверждает, что человек по природе своей - существо необщественное. Напротив, «человек человеку — волк», а «война всех против всех» является естественным состоянием общества. Его методологический индивидуализм и номинализм тесно связаны с социологическим и этическим индивидуализмом.

Однако основателем новоевропейского рационализма, в частности по праву, считается Рене Декарт. Согласно ему мышление является единственно достоверным свидетельством человеческого существования, что вытекает из его основополагающего тезиса: «Мыслю, следовательно, существую». Кроме того, у философа наблюдается антропологический дуализм души и тела, рассмотрение их как двух разнокачественных субстанций. Согласно Декарту тело является своего рода машиной, тогда как сознание воздействует на него и, в свою очередь, испытывает на себе его влияние. Этот механистический взгляд на человека, рассматриваемого в качестве машины, получил широкое распространение в философии Нового времени. В работе Ж. Ламетри «Человек-машина» представлена точка зрения механистического материализма. Согласно ему существует лишь единая материальная субстанция, а человеческий организм - это самостоятельно заводящая машина, подобная часовому механизму. Подобный взгляд характерен для всех французских материалистов XVIII в. (Гольбах, Гельвеций, Дидро). Другая отличительная черта их философской антропологии - рассмотрение человека как продукта природы, абсолютно детерминированного ее законами.

Немецкая классическая философия начинается, в лице Канта, с то-

го, что он ставит человека в центр философских исследований. Подобно Декарту, Кант стоит на позиции антропологического дуализма, но его дуализм - это не дуализм души и тела, а нравственно-природный дуализм. Человек, по Канту, с одной стороны, принадлежит природной необходимости, а с другой, нравственной свободе и абсолютным ценностям. Как составная часть чувственного мира явлений он подчинен необходимости, а как носитель духовности он свободен. Но главная роль отводится Кантом нравственной деятельности человека. Кант стремится утвердить человека в качестве автономного и независимого начала и законодателя своей теоретической и практической деятельности. Исходным принципом поведения человека должен быть категорический императив - формальное внутреннее повеление, требование, основанное на том, что всякая личность является самоцелью, самодостаточна и поэтому не должна рассматриваться ни в коем случае как средство осуществления каких бы то ни было, даже очень благих задач. В своем учении Кант затрагивает проблему сознания и бессознательного. Он говорит о наличии у человека «темных представлений», не контролируемых разумом. И сфера этих неосознанных представлений гораздо больше, чем сфера сознания. Кантовская философская антропология, таким образом, еще до Фрейда поставила вопрос о соотношении сознания и бессознательного в человеке. При этом если, по Фрейду, основной принцип удовольствия был связан с удовлетворением биологических потребностей, то для Канта «работа - лучший способ наслаждаться жизнью». Человек прожил тем больше, чем больше он сделал, и получил тем больше удовольствия в жизни, чем больше его жизнь была заполнена деятельностью.

Антропологическая концепция Гегеля, как и вся его философия, проникнута рационализмом. Само отличие человека от животного заключается, прежде всего, в мышлении, которое сообщает всему человеческому его человечность. Он с наибольшей силой выразил положение о человеке как субъекте духовной деятельности и носителе общезначимого духа и разума. Личность, в отличие от индивида, начинается только с осознания человеком себя как существа «бесконечного, всеобщего и свободного». В социальном плане его учение ярко выражает принцип приоритета социального целого над индивидом. В отличие от идеализма Гегеля материалист Фейербах утверждает самоценность и значимость живого, эмпирического человека,

которого он понимает, прежде всего, как часть природы, чувственно-телесное существо. Антропологический принцип, являющийся стержнем всей его философии, предлагает именно такое понимание человека. Антропологический монизм Фейербаха направлен против идеалистического понимания человека, против дуализма души и тела и связан с утверждением материалистического взгляда на природу. Но самого человека Фейербах понимает слишком абстрактно. Его человек оказывается изолированным от реальных социальных связей и деятельности. В основе его философской антропологии лежат отношения между «Я» и «Ты», при этом особенно важным оказываются отношения между мужчиной и женщиной. Маркс главным считает в понимании человека трудовую деятельность. Общественное бытие определяет общественное сознание. Общество детерминирует свойства личности.

Философия жизни (Ницше, Дильтей) видит специфику человека в феномене жизни, который либо сильно сближается с органическим, биологическим, либо истолковывается в культурно-историческом смысле. В философии жизни на первый план выдвигаются немыслительные способности человека: чувство, воля, интуиция. Часто сознанию противопоставляется бессознательное, глубинный источник человеческого поведения. Фрейд и фрейдизм возвышают бессознательное над сознанием. Истоки религии, культуры, всего человеческого он видит в бессознательном, относительно которого человек не отдает себе полностью отчета.

Экзистенциализм, в первую очередь, обеспокоен подлинностью индивидуального человеческого существования. Он ищет свободу как от природного, так и от всех безличностных сил. На первый план выдвигаются не просто чувства, а процесс чувствования, переживания. Феноменология Гуссерля стремится преодолеть замкнутость личности, а потому переживание считается интенциональным, оно изначально направлено на внешний мир. Человек не просто существует, а существует в мире. Развивая тенденции, заложенные в философии жизни и феноменологии Гуссерля, в 30-х гг. XX в., благодаря работам Шелера и Плеснера в Германии возникает философская антропология, особая философская дисциплина, занимающаяся проблематикой человека. Представители философской антропологии выдвинули программу философского познания человека во всей полноте его бытия. Они предложили соединить онтологическое естественнонаучное и

гуманитарное изучение различных сфер человеческого бытия с целостным философским постижением.

**4.1.2. Современные представления о человеке и его сущности.** В соответствии с современными достижениями науки имеются веские основания утверждать, что человек является продуктом эволюционного развития, в котором наряду с биологическими факторами важная роль принадлежит социальным. В этой связи решающее значение приобретает вопрос об основных отличиях людей от высокоорганизованных животных и научных объяснениях фактов процессов, сделавших возможным эти отличия.

Хотя и в этом случае антропогенез в современной научной картине мира предстает как процесс со многими неизвестными. Это объясняется тем, что, по словам блестящего исследователя «феномена человека» французского философа, биолога, палеонтолога и антрополога Пьера Тейяра де Шардена, человек является «осью и вершиной эволюции» и «расшифровать человека, значит, в сущности, попытаться узнать, как образовался мир и как он должен продолжать образовываться» (Тейяр де Шарден П. - Феномен человека. - М., 1987. — С. 221).

Отсутствие недостающих факторов, новые открытия, ставящие под сомнения уже устоявшие взгляды на человека, породили различные концепции о природе и сущности человека. В самом общем виде, условно их можно разделить на рационалистические и иррационалистические. В основе иррационалистических взглядов, а сюда можно отнести экзистенциализм, неотоцизм, фрейдизм, находится идея о том, что деятельность человека, а в более широком смысле человеческое бытие анализируется с позиций проявления необъяснимых внутренних мотиваций, побуждений, желаний. В целом иррационалистические концепции хотя и раскрывают некоторые стороны и свойства человека, все же не дают сколько-нибудь логически разработанной теории или, на крайний случай, гипотезы о происхождении человека.

Наши современные представления о человеке, хотя и учитывают достижения мыслителей иррационалистического направления, но все же преимущественно опираются на рационалистические идеи - материалистические и идеалистические. Так, объясняя процесс выделения человека из животного мира, который по времени охватывал столетия, а возможно, и тысячелетия, Маркс и Энгельс писали: «Людей можно отличать от животных по сознанию, по религии — вообще по

чему угодно. Сами они начинают отличать себя от животных, как только начинают производить необходимые им жизненные средства, люди косвенным образом производят и саму свою материальную жизнь». Главным критерием, способствующим переходу человека из животного состояния, его культурализации, здесь выступает материальное производство. Важное значение в объяснении социально-биологической эволюции человека принадлежит выдвинутой Энгельсом трудовой теории антропогенеза. Представители этой теории считали, что труд не отменяет действия биологических законов, но он преобразовывает характер действия естественного отбора, формирует способность становящегося человека преобразовывать природу по своим собственным меркам, а вместе с тем способствует и формированию самого человека. Основополагающее значение трудовой деятельности заключается в том, что благодаря ей удовлетворяются биологические и духовные потребности человека, происходит все более масштабное объединение людей. Через труд человек может выразить себя, проявить свои физические и умственные способности.

Огромная роль в становлении человека и человеческой личности принадлежит языку. Благодаря языку развивается человеческое мышление. Язык появился и развивался одновременно с возникновением общества, благодаря совместной трудовой деятельности первобытных людей. Возникновение членораздельной речи сыграло огромную роль в становлении и развитии человека, формировании межчеловеческих отношений и образовании первых человеческих сообществ. Значение языка определяется, прежде всего, тем, что без него практически невозможна трудовая деятельность людей. Благодаря общению между собой люди имеют возможность устанавливать контакты, договариваться по различным вопросам совместной деятельности, делиться опытом и т. п. С помощью языка одно поколение передает другому информацию, знания, обычаи и традиции. Без него трудно себе представить связь между различными поколениями, живущими в одном и том же обществе. Велика роль языка в формировании человеческой психики и развития человеческого мышления. Все перечисленные выше свойства человека не могли бы появиться, существовать и развиваться в дальнейшем вне человеческого сообщества, без воспроизводства людьми самих себя. Важным шагом на этом пути было возникновение моногамной семьи и первых человеческих сообществ в виде рода. Благодаря этому появляется возможность не

только создавать определенные условия для сохранения и развития человека как биологического вида, но и заниматься его «воспитанием», т. е. приучать его к жизни в коллективе с соблюдением обычаев и порядков совместного проживания.

Проблема сущности человека находится в центре философского учения о человеке. Субстанцией, лежащей в основе исторического бытия и развития человека и составляющей его сущность, как свидетельствует современная наука, является трудовая деятельность, осуществляемая всегда в рамках общественного производства. С развитием общественного производства и трудовой деятельности развиваются и общественные отношения людей. В той степени, в какой индивид аккумулирует, осваивает и реализует всю совокупность общественных отношений, происходит и его собственное развитие. Поэтому Маркс, критикуя Фейербаха за абстрактное понимание человека, подчеркивал, что «сущность человека не есть абстракт, присущий отдельному индивиду. В своей действительности она есть совокупность всех общественных отношений». При этом можно подчеркнуть, что речь идет именно о всей совокупности общественных отношений: материальных и идеальных, настоящих и прошлых. Человек есть существо и производящее, и разумное, и культурное, и нравственное, и политическое, и т. д. одновременно. Он аккумулирует в себе, в большей или меньшей степени, весь спектр общественных отношений и таким образом реализует свою социальную сущность. Другой аспект этого вопроса состоит в том, что человек - это дитя человеческой истории. Современный человек не взялся «ниоткуда», он есть результат развития общественно-исторического процесса. Иными словами, речь идет о единстве человека и человеческого рода. Однако человек — не только результат общества и общественных отношений, он, в свою очередь, и творец их. Таким образом, он оказывается в одно и то же время и объектом, и субъектом общественных отношений. В человеке реализуется единство, тождество субъекта и объекта. Таким образом, можно говорить о социально-деятельностной сущности человека. Вне деятельности социальных отношений и общения человек просто не может стать человеком. Если сущность человека — это общая характеристика рода человека, то существование каждого индивида всегда индивидуально в своем конкретно-эмпирическом выражении и не исчерпывается сущностью. Человеческое существование есть бытие индивида как целостного



существа во всем многообразии форм, видов и свойств его проявления. Эта целостность выражается, в первую очередь, в том, что человек есть единство трех основных начал - биологического, социального и психического, это таким образом, биопсихосоциальный феномен. Уничтожив один из этих факторов, мы уничтожим самого человека. Поэтому и развитие способностей человека, и его целостное формирование всегда связано с этими основными факторами: природными задатками, социальной средой и внутренним «Я» (волей, стремлениями, интересами и т. д.).

Проблема человеческого существования имеет не менее важное значение, чем проблема сущности человека. Нельзя говорить о том, что ему предшествует, а можно утверждать о необходимой связи и единстве сущности и существования человека. Человек - это всегда уже и «нечто», с одной стороны, а с другой, он всегда развивается в определенной социальной среде, которая накладывает на него свой отпечаток и свои ограничения. Поэтому само индивидуальное существование невозможно вне этой необходимости, вне системы общественных отношений, составляющих его сущность. Вместе с тем и его сущность невозможна вне его существования. С проблемой сущности и существования связан и вопрос о соотношении биологического и социального в человеке. По своей сущности человек есть существо социальное. В то же самое время он есть дитя природы и не может в своем существовании выйти за ее рамки, функционировать безотносительно к своей собственной биологической природе, не может перестать есть, пить, покинуть свою телесную оболочку и т. д. Социальное и биологическое находятся в человеке в неразрывном единстве, сторонами которого является личность как его «социальное качество» и организм, который составляет его природную основу. Со стороны своей биологической природы каждый индивид обусловлен с самого начала определенным генотипом - набором генов, получаемым от родителей. Уже при рождении он получает ту или иную биологическую наследственность, которая в виде задатков зашифрована в генах. Эти задатки влияют на внешние, физические данные индивида (рост, цвет кожи, форму лица, силу голоса, продолжительность жизни и т. д.), на его психические качества (эмоции, темперамент, отдельные черты характера и т. п.). По мнению некоторых ученых, в какой-то мере по наследству передается и одаренность людей в различных видах деятельности. Однако отсюда не следует делать вывод

о только природной обусловленности способностей человека. Задатки - это лишь предпосылки способностей человека, которые нельзя свести к генотипу. Способности обусловлены, в общем виде, единством трех факторов: биологическим, социальным и психическим.

При рассмотрении проблемы социального и биологического следует избегать двух крайних точек зрения: абсолютизации социального и биологического факторов. В первом человек предстает как абсолютный продукт социальной среды. Ко второй концепции относятся различного рода биологизаторские учения. В частности, сюда относятся расистские теории, утверждающие о природном превосходстве одной расы над другой. Несостоятельность расизма объясняется тем, что уникальность генотипа человека проявляется не на расовом, а на индивидуальном уровне. Какого-либо расового, национального или социального генотипа в природе не существует. На биологизаторских позициях стояли и представители социалдарвинизма, пытавшиеся объяснить общественную жизнь, основываясь на учении Дарвина о естественном отборе. В настоящее время в науке утвердилось мнение о биосоциальной природе человека. При этом социальное не только не принижается, но отмечаются его решающая роль в выделении *Homo sapiens* из мира животных и его превращение в социальное существо. Никто не отрицает биологических предпосылок возникновения человека. Даже не обращаясь к научным доказательствам, а руководствуясь простейшими наблюдениями и обобщениями, нетрудно обнаружить огромную зависимость человека от природных изменений - магнитных бурь в атмосфере, солнечной активности, земных стихий и бедствий.

С другой стороны, в становлении, существовании человека огромная роль принадлежит социальным факторам, таким, как труд, взаимоотношения между людьми, их политическим и социальным институтам. Ни один из них сам по себе, в отдельности не мог бы привести к выделению человека из мира животных. Это стало возможным только благодаря их взаимовлиянию и диалектическому единству.

Биологическую природу человека, а он относится к одному из биологических видов, существующих на земле, определяет совокупность видовых признаков, присущих ему, как гомоиду (человекоподобному). Причем на многие из этих биологических параметров самое непосредственное влияние оказывают социальные факторы,

например, на продолжительность жизни, возрастные периоды и т. п. Младенец, попавший в животные условия существования, даже если и выживает физически при благоприятных обстоятельствах, однако не становится человеком. Для этого индивиду нужно пройти определенный период социализации. Нельзя не присоединиться в этой связи к суждению о том, что: «Ребенок в момент рождения лишь кандидат в человека, но он не может им стать в изоляции: ему нужно научиться быть человеком в общении с людьми» (Леонтьев А.Н. Проблемы развития психики. - М. 1972. - С. 188). Другими словами, вне социальных условий одна биология еще не делает человека человеческой личностью. Еще один аспект влияния социального на биологическое в человеке состоит в том, что биологическое в человеке осуществляется и удовлетворяется в социальной форме. Природно-биологическая сторона существования человека опосредуется и «очеловечивается» социокультурными факторами.

Таким образом, без биологических предпосылок трудно было бы себе представить появление гомоидов, но без социальных условий невозможно было становление человека. В дальнейшем каждая из них, в зависимости от обстоятельств, ослабляла или усиливала мощь человека. В целом же можно утверждать, что сейчас, как и при появлении человека, его существование обеспечивается единством биологического и социального. С вопросом биологического и социального тесно связана и проблема бессознательного и сознательного в философской антропологии, отражающая психическую и биологическую сторону существования человека. На протяжении длительного времени в философии доминировал принцип антропологического рационализма; человек, его мотивы поведения и само бытие рассматривались только как проявление сознательной жизни. Человек выступал лишь как «человек разумный». Но, начиная с Нового времени, в философской антропологии все большее место занимает проблема бессознательного. Такие авторы, как Лейбниц, Кант, Кьеркегор, Шопенгауэр, Ницше, с разных сторон и позиций начинают анализировать роль и значение психических процессов, не осознающихся человеком.

Определяющее влияние на разработку этой проблемы оказал З. Фрейд, открывший целое направление в философской антропологии и утвердивший бессознательное как важнейший фактор человеческого измерения и существования. Он представлял бессознательное как

могущественную силу, которая противостоит сознанию. Фрейд считал, что бессознательное, главной силой которого является сексуальное влечение - либидо, находится в конфликте с сознанием, вынужденным постоянно реагировать на окружающую социальную среду с ее моральными стандартами и запретами. Запреты среды неминуемо наносят душевную травму индивиду, вследствие чего энергия бессознательных влечений прорывается в виде неврозов, сновидений, ошибочных действий, часто агрессивных. От невыносимого напряжения конфликтных ситуаций индивид спасается с помощью вытеснений: неприемлемые для индивида мысли, переживания «изгоняются» из сознания и переводятся в сферу подсознательного, продолжая, однако, оказывать влияние на поведение индивида. Таким образом, фрейдовский анализ оказался сотканным из целого ряда противоречий между биологическими влечениями и сознательными социальными нормами, сознательным и бессознательным, инстинктом жизни и смерти. Но в итоге биологическое бессознательное начало оказывается у него определяющим. Оценивая роль бессознательного в концепции Фрейда и его последователей, следует сказать, что подход к человеку и его существованию через соотношение бессознательного и сознания внес новые моменты в философское понимание данной проблемы. Однако вместе с тем у Фрейда наблюдается явная абсолютизация роли бессознательного.

Таким образом, разработка проблемы бессознательного внесла существенный вклад в исследование структуры индивидуального и общественного сознания, разграничив область человеческой психики на сферу сознательного и бессознательного. В этой связи необходимо обратить внимание и на такое ныне широко распространенное понятие, как менталитет, ментальность. Под ментальностью имеется в виду глубинный уровень индивидуального и коллективного сознания, включающий и бессознательное. Он содержит в себе совокупность установок и predispositions индивида или социальной группы действовать, мыслить и воспринимать мир определенным образом. Если иметь менталитет личности, то он формируется на основе традиций, культуры и социальной среды человека и, в свою очередь, оказывает на них влияние.

Человек есть понятие родовое, в котором отражаются общие черты, присущие всему человеческому роду. Однако такой подход недостаточен для определения сущности человека. С целью каче-

ственной характеристики человека используются такие понятия, как индивид, личность, индивидуальность. Человек рассматривается как индивид в качестве единичного представителя человеческого рода. Наряду с общими чертами, присущими всему человеческому роду, у него есть свойства, благодаря которым он отличается от других: природные — рост, цвет глаз, строение тела, и социальные - интеллектуальный уровень развития, психологический склад, различная степень духовной культуры. С понятием «индивид» тесно связано понятие «индивидуальность». С индивидом их объединяет то, что их основа в своей сути является биологической, природной. Однако у индивидуальности она является более сложной и разносторонней. Прежде всего, индивидуальность проявляет себя в природных и психических качествах человека, а если конкретизировать, то в памяти, темпераменте, характере, эмоциональности. Индивидуальные оттенки имеет осознанная деятельность человека, в частности его суждения, поступки, культурные запросы. И хотя они не очень сильно отличаются от тех, которые присущи другим людям, представителям одной и той же социальной группы, тем не менее, для индивидуальности характера присуще что-то свое, отличное от других.

Следующей, более высокой степенью характеристики социальных свойств человека является его превращение в личность. В отличие от индивида и индивидуальности, сущность которых основывается преимущественно на биологической природе человека, сущность личности опирается, главным образом, на ее социальные качества. Но при этом следует иметь в виду, что природная индивидуальность оказывает свое влияние на развитие личности и ее восприятие в той мере, в какой биологическое вообще влияет на социальное в человеке. Социальная индивидуальность человека не возникает, конечно, на пустом месте. Человек формируется в конкретном историческом времени и социальном пространстве, в процессе практической деятельности и воспитания. Поэтому личность, как социальная индивидуальность, - это всегда конкретный итог, синтез и взаимодействие очень разнообразных факторов. И личность тем значительнее, чем в большей степени она аккумулирует социокультурный опыт человека и, в свою очередь, вносит индивидуальный вклад в его развитие.

Какие же факторы влияют на формирование личности и чем конкретно личность отличается от простых людей? Безусловно, таких факторов множество, однако можно отметить, что определяющая

роль в ее формировании принадлежит социальным условиям - воспитанию, образованию, окружающей социальной среде, родителям. Роль воспитания заключается в том, какие моральные и общественные ценности усвоил ребенок в детские и юношеские годы. Образование дает человеку разнообразную информацию и, что самое важное, развивает у него мышление, способность к оценке и анализу происходящих событий. Окружающая социальная среда - это тот мир, в котором вращается человек, это мировоззренческие, профессиональные, нравственные ценности, которые самым непосредственным образом влияют на формирование личности. Но самое главное влияние на формирование личности оказывают родители. Именно они предстают перед ребенком как его «первый мир», соприкасаясь с которым, он начинает подражать, отвергать или же переделывать его. Так что личные достоинства родителей, их участие в воспитании ребенка, их отношение к обществу и себе подобным - важнейший фактор в формировании личности ребенка.

Поскольку личность действует не в пустом пространстве, а в коллективе, в обществе, она в известной степени зависит от них. Роль общества заключается как раз в том, что оно создает необходимые условия для появления личности и реализации их возможностей, так и в создании преград на этом пути. Поэтому общественный строй, уровень экономического и социального развития значат очень много. Если говорить об этом более конкретно, то это означает те возможности, которые общество предоставляет каждому человеку для получения образования, право на труд и свободу для реализации своих умственных и физических способностей. Проблема личности в философии - это вопрос о сущности человека как личности, ее месте в мире и истории. Личность здесь рассматривается как индивидуальное выражение и субъект общественных идеалов, ценностей, общественных отношений, деятельности и общения людей. Их качество как в историческом плане, так и в плане «наличного бытия» оказывает огромное влияние на формирование исторического типа личности, ее конкретные состояния и свойства. Особо следует сказать о влиянии деятельности на личность, являющейся той основой, на которой и благодаря которой происходит развитие личности и выполнение ее различных социальных ролей в обществе. Только в деятельности индивид выступает и самоутверждается как личность, иначе он остается «вещью в себе». Сам человек может думать о себе все, что угодно, но то,

чем он является в действительности, обнаруживается только в деле. Неслучайно знаменитый Конфуций не только слушал слова людей, но и смотрел на их действия, а Аристотель писал, что победные венки получают лишь те, «кто участвует в состязаниях». Другими словами, социально-деятельностная сущность человека, прежде всего, лежит в основе социализации личности. Социализация - это процесс усвоения индивидом определенной системы знаний, норм и ценностей, позволяющих ему осуществлять свою жизнедеятельность адекватным для этого общества способом. Она происходит по мере усвоения человеком социального опыта, но осуществляется, прежде всего, через его включенность в определенные общественные отношения, формы общения в виде деятельности. При этом социализация осуществляется и в филогенезе (формировании родовых свойств и качеств человека), и в онтогенезе (формировании конкретной личности). Как в плане исторического развития человека, так и в онтогенезе личность есть результат социализации индивида. «Личностью не рождаются, личностью становятся» (Леонтьев А.Н. Деятельность. Сознание. Личность. - М., 1975. - С. 176). Поскольку социализация носит динамический характер, то личность - это всегда процесс, это постоянное становление. Личность, застывшая в своем формировании, в своих устремлениях, - это уже деградирующая личность. Деградация личности происходит и тогда, когда индивид оказывается полностью подчинен чужой воле или его действия оказываются в деталях запрограммированы, так что не остается места свободе выбора и действия.

Лишение индивида общения и возможности выбора, известной свободы действий также отрицательно сказывается на развитии личности и ее самочувствии. Неслучайно изоляция человека от общества и общения всегда считалась одним из суровых наказаний, и это вполне объяснимо, ибо постоянная изоляция и одиночество противоречат самой сущности личности. Но еще более отрицательное влияние на личность имеет навязывание ей чужой воли и мыслей. Человек, полностью подчиненный чужой воле и лишенный собственного мировоззрения, собственных мыслей и взглядов, - это уже не личность. Так же трудно назвать личностью индивида, лишённого разума и рассудка по каким-то другим причинам.

Еще одна важная характеристика личности - ее нравственно-духовная сущность. В содержание личности и ее оценку в качестве важнейшего компонента включаются направленность ее сознания,

личностные ориентации, обусловленные уровнем ее сознания, мировоззрением, нравственностью и ответственностью. Безусловно, социальная среда оказывает существенное влияние на формирование и поведение личности. Но не в меньшей степени личностные ориентации и поведение обусловлены и внутренним, духовным миром человека. Чем ярче у человека выражены интеллектуально-нравственные и волевые качества, чем больше его жизненные ориентации совпадают с общечеловеческими ценностями, тем в большей степени он положительно влияет на развитие и утверждение этих ценностей, тем ярче и значительней сама личность. В этом плане она характеризуется со стороны силы ее духа, свободы, творчества и добра.

Сила воли и сила духа личности, ее нравственная доброта и чистота не могут подтвердиться и реализоваться никаким другим способом, как только в реальной практической деятельности и в определенных социальных условиях. И именно тогда, когда дело доходит до реальных поступков, обнаруживается, как трудно быть личностью, быть свободным, честным, принципиальным и т. д. Потому что если индивид действительно считает себя личностью или стремится быть ею, он должен быть ответственным, и не только в своих мыслях, но и, прежде всего, в своих поступках. Таким образом, характеристика личности со стороны свободы, безусловно, необходима. Свобода - это атрибут личности, но свобода без ответственности - это произвол. Поэтому ответственность является не в меньшей, а в большей степени атрибутом личности, ибо быть ответственным труднее, чем быть свободным. И чем личность выше и значительней, тем выше и планка ее ответственности перед самой собой и людьми.

#### **4.1.3. Человек как предмет социально-антропологического исследования.**

Проблемы, связанные с исследованием человека, являются самыми сложными в философской антропологии. Во-первых, потому, что её предметом становится всё богатство связей человека и общества. Во-вторых, это направление актуально в выравнивании того перекоса, который сложился в результате долгого господства марксистской методологии. Человек раскрывался через общество, был лишь средством для решения общественных задач, и определение меры его ценности целиком зависело от эффективности его социального функционирования. И, наконец, в-третьих, исследования человека в рамках формирующейся дисциплины предполагают освобождение от



принципов и установок, сложившихся в философии в последнее столетие. Так как эти принципы действуют не всегда осознанно, но всегда ощутимы в результатах человекознания, следует назвать их. Первый принцип - преодоление аналитической раздробленности человека как предмета исследования. Вся та масса специальной информации о человеке, которая поступает из биологии, физиологии, медицины, этнографии, химии, физики и других аналогичных источников, вся эта информация создает иллюзию поразительной продвинутой науки и философии. Однако аналитически добытая информация, несмотря на убедительное количественное возрастание, не делает человека понятней. Преимущества специализации подошли к своему пределу. Это испытывают на себе не только философия и человекознание в широком смысле, но и отдельные науки. Медицина, разделившая человека на сферы специализированного знания, накопила большой опыт неудач от неумения лечить целого человека. Но еще опаснее в этом аналитическом расчленении человека то, что оно проникло и в философию, назначение которой - синтез и обобщение. Вместо удержания большого мира и целостного человека появились специалисты - знатоки одной темы. Стремление к наукоподобию, составившее целую эпоху в философии, научило не только строгости и основательности вывода. Оно усугубило беды, связанные с аналитико-прагматическим и специализированным познанием мира. Поэтому предметом социальной антропологии стал целостный человек, причем во взаимодействии с обществом и его институтами, с учетом онтологического основания человека. Ни одну из социальных функций нельзя понять, не включив в поле исследования природу человека. Причем в перспективе это не только общие сведения, но и исследование индивидуального разнообразия людей, учет которого в общественном развитии может составить целую эпоху по своему значению. Конечно, исследуя человека, социальная антропология использует широкий круг информации. Но нельзя не согласиться с М. Шелером, писавшим, что перенасыщенный информацией XX век утратил саму идею человека. Другой принцип, присутствующий во всех исследованиях человека, - это исходный образ человека, без которого не обходится ни одно антропологическое исследование. Цивилизация, с характерной для нее специализацией, создала среду формирования человека - функции, диктовавшие развитие каких-то отдельных свойств за счет других. Соревновательность и конкурентность сообщали этому процессу

большое напряжение, концентрация сил давала поразительные результаты. В результате возник образ - призрак человека необыкновенной широты и могущества. Книга Гиннеса - это только симптом и крайний предел. Все, что человек может сделать (переплыть Ла-Манш, подпрыгнуть на высоту более трех метров, продержаться под водой 10 минут, знать пятнадцать языков, не говоря уже о диапазоне свойств, востребованных профессионализацией), записывалось в возможности человека и создавало нечто вроде идеального горизонта его устремлений. Изменения, следующие за всеми достижениями человека, оставались как бы за кадром и относились к явлениям, не имеющим решающего значения. Каким абсурдным показалось бы сегодня рассуждение типа: спорт достижений делает спортсменов инвалидами, значит долой спорт достижений. Спорт соревнований и побед кажется неустрашимым, прежде всего, потому, что он типичен для общества, построенного по законам рынка, его особенности просто более наглядно демонстрируют конечные следствия. Поэтому можно сделать вывод: идол успеха любой ценой превращает общество в место постоянной деформации человека по законам рынка. Сегодня одной из важнейших проблем социальной антропологии становится разработка понятий и определение предела, меры человека, другими словами, человек в его хрупкости, уязвимости и уничтожимости задолго до физической смерти. То есть третий принцип исследования человека - поиск предела, меры человека. Исследование этой темы помогает понять все те многочисленные формы отклоняющегося поведения, которые можно рассматривать как следствие этой же причины, действующей наряду с другими и иногда доминирующей в объяснении бегства и возникающего напряжения. Четвертый принцип исследования человека - ориентация на новое. Наличие постоянно сущего в человеке, как исторически изменчивого, является основанием для исследования проблемы человека не только в прошлом, но и в настоящем со всем набором его сложнейших противоречий и конфликтов нашего времени. Важным при этом является познание новых явлений и процессов. Пятый принцип познания - строгость и основательность суждений. Это необходимо в целях избежания искаженного подхода к человеку. Он не завершает ряд принципов, затрудняющих познание, но он имеет большое значение именно в человекознании. Успехи естествознания, технический прогресс, создание плотной искусственной среды вокруг человека сформировали своеобразную

модель познания, которая успешно работала и работает до сих пор. Эта модель вошла в наше сознание требованием большой строгости и основательности суждений. Она потребовала эмпирических оснований для вывода, проверки полученного знания, методологически обеспеченной объективности, преодоления субъективности. Объяснить явление - это значит найти порождающую его причину; это значит дать ему точное определение, отделяющее его от других явлений мира; это значит перечислить устойчивые свойства явления и т. д. Все это было в полной мере отнесено к человеку, и многое в его поведении было объяснено. Потребовалось большое время для того, чтобы понять, что за пределами объяснения оставалось то особенное, что отличало человека от косной материи и животных. Человек - явление не предметно-вещного ряда, его нельзя объяснить объективными причинами, он не укладывается в единообразие, а существует в широком диапазоне многих состояний и уровней. Человек принципиально не завершён ни в одном из своих качеств. Все эти и другие особенности человека, которые не поддаются исследованию с помощью традиционных естественнонаучных методов, исследует социальная антропология. Выход к человеку как целостному и специфическому существу традиционно начинался с изучения его природы. Однако выход к природе с точки зрения социальной антропологии имеет свои особенности и свое содержание. Человек определяется как биосоциальное существо. Это - общее положение. Вместе с тем существует ряд существенных уточнений об участии. Первое. Вся история человечества, так же, как и история формирования отдельного человека, обнаруживает довольно сложные отношения между природой человека и его конкретно-исторической реальностью. Теория и практика воспитания оказываются направленными на ограничение и преобразование природных импульсов человека. Достаточно проследить направленность этических норм и рекомендаций, как становится очевидным: природная данность, развертывающаяся со временем, наталкивается на запретительно-оградительную функцию культуры. Значит, природа не может быть названа предельным основанием человека. Неспровоцированные случаи воспитания человека в логове зверя дают основания сделать вывод: природа не несет в себе будущего человека и не гарантирует его формирование в каждом новорожденном. Второе. Природа играет важнейшую роль обеспечивающего условия. Например, попытки воспитать дитя шимпанзе вместе с ребенком в

одних и тех же условиях привели к разным результатам и позволили провести черту между природой человека и природой близких ему животных: природа новорожденного несет в себе возможность человека. Но это не потенция, которая закономерно раскрывается со временем в наборе свойств данного вида. Только при соответствующих условиях (социальное окружение в конкретно-исторической определенности) природная возможность человека превращается в действительность. Это относится не только к способности абстрактно мыслить и создавать символические эквиваленты предметов и отношений. Даже прямохождение оказывается проблематичным и не обходится без обучения. Сложность отношений между человеком и природой выражается, в частности, в том, что человечество в своем формировании опиралось не только на сложнейшие психические способности (сложные условно-рефлекторные связи, память, сохранение опыта, поисковые рефлексy), но и на те особенности, которые нельзя назвать благоприятными с точки зрения биологических форм приспособления. Речь идет о той поразительной неготовности новорожденного, которая отличает его от детеныша шимпанзе, например. Признак, который ставит под угрозу существование вида, неготовность, малая специализация, а отсюда пластичность природного материала - все это обеспечивало высокую степень обучаемости и способности приспособиться к меняющимся условиям жизни. Многие антропологи на основании этого пришли к выводу, что именно детству мы обязаны историей человечества. Третье. Природа человека в рамках социально-антропологического интереса имеет и еще одно значение, постоянно ощущаемое в функционировании общества. Возможность стать человеком - не единственная. Она несет в себе возможность не быть человеком. Природа, на базе которой формируется человек, является лоном, в котором он часто укрывается от трудностей человеческого бытия. Эта возможность отступить в растительное, животное состояние с ориентацией на выживание ничуть не менее представлена в опыте людей, чем возможность человеческого решения рискованных жизненных ситуаций. Участие природы в социальном функционировании имеет несколько направлений. Природа как предел, в рамках которого идет поиск максимальных возможностей бытия. Изучение разрушения этих пределов, за которыми идет разрушение человека и окружающей среды, в наши дни становится неотложной задачей - слишком велик отрицательный опыт, накопленный человечеством.

Природа важна в организации общественной жизни еще и как основание для множественности путей индивидуализации человека. Речь в данном случае идет о полиморфизме в рамках вида, т. е. о том природном своеобразии, которое каждый человек имеет от рождения. Особенности каждого участвуют во всех формах деятельности, но до сих пор не стали предметом специального изучения. В тоталитарном обществе жесткого управления только сверхспособности могли отводить себе свой особый путь развития, остальные подвергались дисциплинарному выравниванию. В рамках социальной антропологии открывается возможность изучения и использования индивидуального своеобразия для интересов общества и, главное, для интересов каждого человека. Влияние и участие природы столь велико, что ею пытались и пытаются до сих пор объяснить человека. Многие можно понять в человеке "через обезьяну", обнаруживая сходство и близость их в мире жизни. Однако подобные редукции не могут объяснить то своеобразие, которое и составляет сущность человека. В этой связи можно сделать выводы (определения): 1) человек, как специфическая форма жизни, как особая связь с окружающим миром, как специфические способности в преобразовании окружающего, не имеет своей природы. Вся тонкость связи человека со своим природным основанием заключается в том, что, являясь необходимым условием жизни человека, она не порождает его как свою функцию, более того, она "сопротивляется" человеку. Это не исключает и того, что природа может быть образцом для человека и не все еще выяснено в отношениях между человеком и его природным основанием; 2) вместе с тем любое природное свойство человека несет на себе след социальных воздействий: становясь человеческим, оно оказывается социально преобразованным, в какой бы форме это не происходило. Вся материальная культура, каждое слово, каждый символ или орудие труда и предметы быта играют роль материала очеловечивания каждого вновь родившегося и превращения эволюции вида в историю человечества. Роль социальных факторов в качестве определяющего историю момента проанализирована достаточно подробно. Сегодня влияние этих факторов относится к реально существующим, и их значение и в жизни общества, и в формировании человека не может рассматриваться иначе, как фундамент, детерминирующий все основные формы проявления жизни. Это особая форма детерминации, которая преобразует первичные зависимости, созданные природными связя-

ми, в другие - социальные. Всё, что существует в социальной среде в качестве детерминирующих факторов, создано людьми, является результатом объективации их активности, предметным эквивалентом их творчества, материальным воплощением их открытий. Конечно, объяснить социальное развитие в терминах индивидуального целенаправленного действия нельзя. С одной стороны, перед нами совокупный человек, за которым стоит суммирование усилий, не укладывающихся в рамки сознательного направленного действия. Интеграция, накопление, преемственность включают в себя элемент стихийного, спонтанно действующего, объективного, аналогичного тому, что мы находим в природе. Но есть и различие: человеческий поиск всегда является поиском максимальных возможностей обеспечения жизни в наличных условиях. Это сообщает происходящему в обществе направленный характер. Направленность обеспечения жизни и формирования человека определяют следующие социальные факторы: 1. Индивидуальное творчество. Всё происходящее - результат индивидуального творчества. Необходимо отделить это творчество от природно-импульсивных действий, найти необходимые условия творчества и его человеческие характеристики. 2. Материальная культура. Условия и структуры общества приводят к действительным переменам. Обстоятельства вписывания индивидуальных усилий в социальный контекст, роль выравнивающих традиций и жесткость наличной материальной культуры - все это влияет на формирование человека. Поэтому социальная антропология строится как бы на пересечении двух форм причинности: одна исходит от человека, его творчества, степени включения и заинтересованности; другая исходит от общества, наличных условий и возможностей. Без объединения этих двух форм причинности нельзя решить ни проблему человека, ни проблему управления развитием общества. 3. Существует и третья составляющая - природа. Природа и общество, взаимодействуя друг с другом, показывают всю важность их в формировании человека и невозможность ни то, ни другое назвать предельным основанием человека. 4. Межчеловеческое общение. Важность его общеизвестна, но в обсуждаемой проблеме мы сталкиваемся с еще одной весьма важной зависимостью: человек и человеческое может быть сформировано, удержано и сохранено только в условиях непрерывного прямого и опосредованного общения между людьми. Опыт насильственной или вынужденной изоляции человека говорит нам, что он может сохра-

нить сознание лишь в том случае, если существует в контакте с другими людьми. Сроки психического срыва неодинаковы у разных людей, но изоляция и последующее психическое разрушение оказались жестко связанными. Из этого можно сделать вполне резонный вывод: то, что мы называем человеком, как особый вариант бытия и связи с миром, в качестве своего основания имеет человечество - людей, объединенных разными формами общения. Это не так просто заметить в мире избыточного и принудительного общения. Только экстремальные условия могут позволить определить подлинный смысл общения как необходимого условия формирования и сохранения человека. Эти четыре группы факторов как важнейшие, тем не менее, не достаточны для объяснения человека. И процесс преобразования собственной природы, и творчество, и общение - все это требует наличия внутренних способностей, без которых возможность реализации человека не превратится в реальность. Эти способности можно назвать духовной потенцией человека. В условиях, когда успехи естествознания дали возможность проследить действие психических сил человека, серьезно сомневаться в наличии этой потенции никто не рискнет. Другое дело - объяснить ее. Различные концепции предлагают свое объяснение. Натуралистические теории определяют духовные способности человека лишь как высокую степень развития качеств, характерных для живой природы. Эта позиция достаточно убедительна. Обнаруженное сходство человека с родственными формами животных, нарастающее в нашем сознании представление о сложности психической жизни высших животных - все это достаточно сильные аргументы. Очевидно и другое - объяснить этими соображениями можно очень многое, кроме того специфического отношения к миру, которое свойственно только человеку. Это относится к созданию языка, к построению символического мира, осмысленное пребывание в котором для каждого из людей так же важно, как и умение пользоваться материальной культурой. Искусство, религия, философия, наука и мир морального должностования позволяют сделать вывод об особенном в человеке. Способность человека отвечать за то, что не входит в зону личного интереса, доказывает наличие его духовной потенции. Ее признание потенцией не значит, что мы можем поставить ее в один ряд с теми, которые определяются природой вида и реализуются по мере взросления. Принципиальное различие в том, что духовное развитие не сравнимо с объективными процессами, происходящими в

организме человека, минуя его волю. Оно является результатом направленных усилий и требует большого напряжения. Духовность представлена в опыте разных людей в различной степени: от почти нулевой до превращения в главную характеристику человека. Вина и ответственность одних соседствуют с полной безответственностью других. Полная погруженность в свои интересы, удовлетворение которых любой ценой становится целью - это возможная и довольно часто встречающаяся форма жизни. Духовность - довольно тонкая материя, и ее не так уж просто заметить, так как в обществе существуют другие формы подъема и достижений в гораздо более наглядных и убедительных для многих людей формах. Но для социальной антропологии её определение означает понимание многого в экономике и политике, искусстве и философии. Другими словами - духовность присутствует во всех формах социальной жизни и ее изучение обязательно. Конечно, это не является традицией для социальных наук, их предметом всегда были более весомые материальные явления и обстоятельства. Это с одной стороны. С другой стороны, объяснение всего происходящего ленью и недобросовестностью людей, означает впасть в другую крайность и удалиться от истины. Поэтому вычленение в социальной антропологии проблемы этого противоречия необходимо. В социальной жизни человек участвует во многих формах деятельности, и его действительная роль колеблется в широком диапазоне значений. Формы бытия одного и того же человека сменяют друг друга. Принципы соединения внешнего и внутреннего в этих формах жизни различны и мало изучены, но по своей природе они не могут быть безразличны для социальной антропологии. Социальная антропология, не выпуская из поля зрения человека, должна выработать представления о структуре общества, в которой представлен весь диапазон изучения человека - от малого до большого. Каждое из понятий, которое мы употребляем для обозначения человека, должно быть строго осмыслено. Это относится не только к привычным понятиям: человек, личность, индивид, индивидуальность, но и к понятиям: совокупный человек, человек как статистическая единица, историческая личность, лидер и пр. Совокупный человек - это методологически условный прием изучения свойств человека в опыте многих и разных людей. В этом аспекте создается возможность изучения человека как исторически накапливаемое качество. Человек, развернутый в историческом и пространственном срезе - интереснейшая тема и до-



статочно актуальная. Иное открывается, если мы берем статистического усредненного человека, что всегда присутствует при создании социальных институтов или организации общественных движений. Обнаруживая себя как статистически проявленное качество, человек становится предметом исследования социальной антропологии. Предметом исследования в этом случае становится и социум, его отдельные характеристики. Какое бы статистическое явление в жизни человека мы не взяли, причины следует искать в тех общих условиях, в которых он оказался. Многие недостатки человека, становясь статистическими, заставляют искать причины и обстоятельства, разрушающие человека во внешних по отношению к его воле причинах. Великая или историческая личность, понятия лидера и исполнителя предполагают сохранение и развитие сложнейшей темы измерения человека в человеке. Эта тема никогда не уходила из истории философии, как не уходит она и из практики общественной жизни. Она сохранила актуальность и в наше время, являясь очень важной темой в социальной антропологии.

#### 4.2. Философская аксиология

Аксиология как учение появилось в XIX веке в философии неокантианства, однако ценностное отношение и стремление ее теоретически осмыслить возникло задолго до этого. История философии показывает, что уже в древнейших философских воззрениях употребляются понятия, которые впоследствии были отнесены к различным проявлениям ценности и оценки природных и общественных явлений, человеческих деяний и поступков: **красота**, *прекрасное*, *благо* и т.п. В истории философии и культуры проблема ценности в различных аспектах рассматривалась многими мыслителями. Еще Сократ поставил вопрос, что есть благо, который обсуждался в различных вариантах на протяжении всей истории человеческой культуры. Понятие ценности по-разному интерпретировалось в различных философских системах в зависимости от особенностей исторической эпохи, в которых появляются эти ценностные представления, и мировоззренческих

установок тех или иных мыслителей. Например, в античности понятие блага рассматривалось как высшая ценность, а высшее благо есть знание, то есть аксиология растворялась в гносеологии. В средние века доминировала религиозная система ценностей.

Рационализм Нового времени разделяет аксиологический и гносеологический аспекты бытия. Таким образом, ценностная проблематика появляется вместе с возникновением философии, ибо по своей природе эта форма сознания стремится постигнуть не только внутреннюю связь мира, но и определить ориентиры ценностного отношения человека к миру.

Как показала история научной мысли, ценность является предметом изучения широкого круга гуманитарных наук. Широкое обращение к категории ценности и ценностного отношения в различных сферах человеческой деятельности и сознания по-разному осмысливается современными исследователями. Например, Д.А.Леонтьев выдвинул идею ценности как междисциплинарного понятия. Понятие ценности, действительно, становится важным для различных отраслей знания, особенно психологии, социологии, социальной психологии, педагогики и т.д. Но все-таки ценность является философской категорией, потому как феномен ценности представляет собой многомерное, сложноцелостное образование, которое не сводимо к какой-либо его стороне, к тому или иному его конкретному проявлению.

Мир ценностей есть мир культуры в широком смысле слова, это сфера духовной деятельности человека, его нравственного сознания, его приоритетов, т.е. оценок, которые выражают меру духовного богатства личности. Каждая культура имеет свой комплекс ценностей. Ценности выражают человеческую культуру, воплощают в себе отношение к различным формам человеческого бытия. Ценности - это оценочное отношение к жизни, труду, творчеству, нравственным заповедям, характеру связи между мужчиной и женщиной, смыслу человеческой жизни. Ценности есть положительное в процессе удовлетворения материальных и духовных потребностей. Значение же может быть только положительным: идеалом добра, красоты, справедливости.

Ценности формируются под влиянием мировоззрения, ведь человек всегда старается соединить разрозненные представления, складывающиеся в результате социального опыта. Мы живем в эпоху

перемен, когда происходит переоценка ценностных ориентаций. Процесс смены ценностей, как правило, длительный. Ценностные ориентации, идеалы могут возрождаться, обретая новый смысл. С этой точки зрения культура имеет некий фонд норм, символов, стандартов. Но, естественно, из этого не следует делать вывод, что в духовной истории человечества совершается круговорот одних и тех же идеалов.

Культура, конечно же, во многом архетипична, ибо она постоянно воспроизводит определенные ценностные ориентации, с которыми человек встречается во все времена. Ценности регулируют общество, подчиняя себе функционирование обычаев, норм и значений, наиболее важных для общества. Ценности полностью перестраивают системы значений, через которые человек познает окружающую действительность. Ценностными характеристиками всего многообразия мира выступают начала: добро, жизнь, красота.

Человек постоянно живет в окружении ценностей, и существование системы ценностей в жизни человека или общества необходимо и неизбежно, так как дает ориентиры в этом сложном и изменчивом мире. Человеческая деятельность немислима без ценностной ориентации и без ценностей. А современный мир характеризуется небывало быстрым изменением ценностей, крушением многих традиционных представлений, обесцениванием многого из того, что ранее считалось незыблемым, и наоборот, многие процессы и явления приобрели возросшую ценность. XX век переоценил и уничтожил многое из того, что считалось ценным в предшествующих столетиях, обострил ценностный раскол в обществе, которое состоит из множества уникальных индивидов, различных рас и народов, социальных слоев и государств, имеющих свои ценностные ориентации, нередко противостоящие друг другу.

Обнаружение мира ценностей в различных областях жизни и сознания в XX веке вызвало необычайный теоретический интерес к проблеме ценности. Понятие ценности исследовалось с позиции психологического подхода А. Мейнонгом и Дж. Сантаяной, в аспекте «натуралистической» аксиологии Р.Б. Пьерри и Дж. Дьюи. М.Вебер и Э. Дюркгейм осуществляли в аксиологии социологический подход и саму социологическую проблематику осмысливали аксиологически. Методология марксистской философии содержала возможность понимания ценности как объективно-социального явления. Логико-

семантический и семиотический анализ ценности осуществляли Дж.Мур, Б.Рассел, Витгенштейн, Ф.де Соссюр и др. Серьезную разработку получила аксиология в феноменологической философии Э.Гуссерля, М.Шелера и Н. Гартмана, поскольку она выявила одну из важнейших аксиом аксиологии - интенциональность ценностного отношения. Феноменологическая аксиология трансформировалась в различные трактовки ценности в экзистенциализме Сартра, Камю и Хайдеггера. Аксиологию в теологии разрабатывали Г.Марсель, М.Шелер, М.Бубер и др.

Такое разнообразие трактовок ценности обусловлено необычайной сложностью и многосторонностью философско-методологических подходов к ее историко-философскому и теоретическому осмыслению.

Философский подход предполагает рассмотрение не самой ценности и не самой ценностной оценки, а целостного ценностного отношения, «полюсами» которого являются ценность и оценка. Это отношение образуется благодаря особой форме связи объекта и субъекта, и потому несводимо ни к чистой объективности теологического типа, ни к «голой» субъективности психологического взгляда, порождающей абсолютную релятивность ценностных суждений. Исходным положением анализа ценностного отношения является понимание его как необходимого момента деятельности человека.

Ценность - понятие, широко используемое в философии и социологии для указания на человеческое, социальное и культурное значение определенных объектов и явлений действительности. По существу, все многообразие предметов человеческой деятельности, общественных отношений и включенных в их круг природных явлений может выступать в качестве «предметных ценностей» как объектов ценностного отношения. Ценностное отношение человека к действительности возможно лишь на основе сознания. Но, в отличие от познавательного сознания, ценностное сознание не интересуется тем, что такое предмет сам по себе, т. е. независимо от нас, а лишь тем, какое значение имеет для нас, в чем его ценность. Ценностное сознание, в отличие от познавательного сознания, не только не отражает объективной реальности, но и приписывает субъективные признаки. В понятии *ценность* следует дифференцировать различные уровни: социологический, культурологический и собственно

философский. В настоящее время преобладает интерес к проблеме ценностей с точки зрения социологического анализа.

Собственно философский подход позволяет изучить ценности с предельно обобщенных позиций, используя результаты конкретных наук - социологии, психологии, культурологии и других гуманитарных наук. Независимо от того, трактуется ли ценность как свойство самого предмета, значение этого предмета для человека или как отношение человека к предмету, сюда относится круг явлений, который нам всем хорошо известен. Это материальное благо предмета потребления, стоимость продукта труда, являющегося товаром, эстетические свойства природных объектов, моральное достоинство объекта, нравственные оценки и некоторые другие явления. С другой стороны, под ценностями также понимают определенные феномены общественного сознания: социально-политические, правовые, моральные, эстетические, религиозные нормативы, принципы, идеалы, оценки и их критерии. Часто эти явления называются «духовными ценностями».

Таким образом, ценности - явления двоякого рода: 1) ценностные характеристики предметов, когда эти предметы выступают перед человеком как обладающие значением; 2) ценностные представления, в которых присутствует предписательно-оценочный элемент. О.Г. Дробницкий выделяет два аспекта, в которых проблема ценности обычно предстает перед человеком. Во-первых, за явлениями ценности часто скрывается проблема личности и общества, проблема включения жизнедеятельности индивида и движение социального целого. Правовые, моральные, эстетические и другие представления по отношению к отдельному индивиду часто играют роль готовых формул, служащих ориентиром в социальной действительности и определенным образом влияющих на его поведение. Такую же роль могут выполнять и ценностные характеристики предметов, производимых человеком или вовлекаемых в сферу его жизнедеятельности. Выступая перед человеком в своем социальном, моральном, эстетическом значении, как объекты различных потребностей, т.е. как материальные и духовные блага, эти предметы служат индивиду как бы зеркалом, в котором отражается его собственная общественная природа. Делая их объектами своих интересов, индивид соответствующим образом направляет свою деятельность. Второй аспект, в котором возникает

проблема ценности, - это отношение массового сознания к объективным законам исторического процесса, та форма, в которой общественное сознание отражает объективные тенденции исторического развития. В общественных идеалах, в понятиях добра и зла, справедливости и несправедливости массовое сознание выражает свое отношение к существующей социальной действительности и противопоставляет ей некоторое общественное состояние, которое должно быть установлено.

Таким образом, как считает О. Г. Дробницкий, «ценность - это форма проявления определенного рода отношений между субъектом и объектом» или «предметная форма проявления социального отношения»

Ценности объективны не потому, что они независимы от человека, разума, истории, действительности, а потому именно, что они, порождаются этими универсальными началами, которые «обладают собственной объективностью: человек объективен по отношению к другим людям. Иными словами, ценности возникают в совокупности объективных факторов и сами становятся объективными по отношению к нам. Участие разума в функционировании ценностей - не в их имманентности разуму, а в том, что они осмысливаются, причем осознаются в качестве норм сознания и поведения. Эта нормативность, в свою очередь, придает ценностям объективный смысл, ибо без общего признания, то есть признания их объективности, они утрачивают смысл.

Структура ценностей включает не только нормативное начало, но и материальное, поскольку существует класс ценностей естественной и второй, - искусственной природы мира вещей, процессов и событий, объективность которых не вызывает сомнения, — свет, воздух, вода, почва, климат, времена года, растительный и животный мир, полезные ископаемые и т.д. Они образуют особый класс ценностей, но в то же время и они социальные, поскольку ими определяется жизнь человека и общества, и в предельной мере нормативны по всем своим свойствам. Человек не только открывает для себя ценности бытия, он и создает их. Само их открытие есть не только их осознание, но и их творение. Это очевидно не только в мире вещей искусственного окружения, но также и в мире культуры, политики, идеологии, в создании новых форм и условий жизни. Объективность ценностей определяется не их предзаданностью

человеку, так же, как не предзадан ему мир идей, вещей и ход событий. Она проистекает из другого, противоположного начала, которое состоит в том, что ценности всех категорий не только объективны, но и субъективны, их восприятие субъективно и по сути своей индивидуально.

Ценность - особый тип мировоззренческой ориентации людей, сложившееся в той или иной культуре представление об идеале, нравственных эталонах поведения. Факты, явления, события, происходящие в природе, обществе, жизни индивида, воспринимаются человеком не только посредством логической системы знания, но и через призму его отношения к миру, его гуманистических мерок, нравственных и эстетических норм. Человек соизмеряет свое поведение с идеалом, целью, которая выступает для него в качестве образца. Затрагивая глубинные основы человеческого существования, мировоззрение как бы стягивает все духовное многообразие к разуму, чувствам и воле человека. Логика, результаты познания служат важным ориентиром человеческого поведения. Однако личность далеко не всегда стремится жить по науке. Ценность - это то, что человек считает значимым лично для себя. Она вырастает не из познания, а из всей человеческой субъективности как отражение ее воли и чувств. По мнению П.Гуревича, ценность и идея — не одно и то же. Ценностные ориентации ориентированы на человеческую деятельность, но далеко не всегда в соответствии с результатами познания. Ценностные ориентации вообще могут не соотноситься с объективной реальностью, выражая идеал, не воплощенный в жизни. Критерием и истоком выступает здесь внутренний мир личности, нравственные императивы. Истина одна, а нравственных оценок много. Вырастая из индивидуального мира человека, ценность тем не менее обладает достоинством всеобщности. Ведь нравственные ориентации возникают не за пределами истории, а в процессе духовно-практической деятельности людей. Они выражают отношение к коренным устоям существования человека, истинно человеческому, достойному, праведному.

Таким образом, мировоззрение - это не только «осознанное», но и жизненно, экзистенциалистски «прочувствованное» бытие. Оно характеризует человеческое измерение общественного сознания, поскольку пропущено через личность, через ее внутренний мир. В нем, следовательно, обнаруживаются не только идеи, но и ценности.

«Если идея - это прорыв к постижению *отдельных* сторон бытия, индивидуальной и общественной жизни, то ценность - это скорее личностно окрашенное отношение к миру, возникающее не только на основе знания и информации, но и собственного жизненного опыта человека» (Гуревич П. Человек и его ценности. - М., 1988. С.21)

Но ценности не противостоят бытию, не выражают отношение к нему. Чтобы выявить истинную онтологию ценности, **стоит** вспомнить платоновскую мысль: бытие есть благо. Это означает, что: ценностные ориентации укоренены в самой реальности, а не противостоят ей в качестве внебытийственной нормы.

Ценностное сознание возможно лишь при условии существования критерия, нормы. Таким критерием служит идеал как основа ценностного сознания. Ценностное сознание - своеобразное проявление соотношения идеала и объективного мира. Идеал есть то, что лежит в основе ценностного сознания и обуславливает его существование. Отсюда следует, что идеал первичен по отношению к ценности, так как лежит в основе ценностного сознания. Никакая ценность невозможна без нормы, критерия, т.е. без идеала. Идеал есть именно то, на основе чего существует ценностное сознание. Если бы мы не обладали никаким идеалом, никакой нормой, то у нас не было бы никакого ценностного сознания, никакой возможности оценки. Идеал служит исходным пунктом оценки: ценность любого объекта устанавливается лишь на основе идеала. Это значит, что идеал первичен по отношению к ценности. Ценностное сознание основано на идеале.

Идеал существует в сознании человека, тем не менее, он имеет «земное происхождение». «Если идеал - не праздная мечта, - говорит Э.В.Ильенков, - то он должен выражать что-то реальное, осязаемое и земное... Идеал выражает естественные потребности «природы человека», и потому на его стороне все могучие силы матери-природы» (Ильенков Э.В. Об идолах и идеалах. - М., 1968. С.60).

Таким образом, в марксистском подходе главное место занимает понимание объективности и субъективности в определении ценности, т.е. в ценности есть как объективные, так и субъективные моменты. Объективное и субъективное - противоположности, находящиеся в диалектическом единстве, однако на различных этапах отражения различны и отношения между ними. «Ценность и ценностные отношения появляются генетически позже, чем сами предметы.



Предметы становятся ценностями лишь тогда, когда они вовлечены в сферу деятельности и прежде всего практической, иначе говоря, ценность возникает на базе наличного бытия предметов, ценностные свойства как бы надстраиваются над «собственными» свойствами предметов» (Кислов Б.А. Проблема оценки в марксистско-ленинской философии. 1985. С.114). В понятии ценности подчеркивается ее деятельностный характер и ее активное функционирование в обществе.

Человек, обладая ценностным сознанием, с точки зрения ценности рассматривает весь окружающий мир. Ценности бывают разные, но все они делятся на две большие группы: материальные и духовные. Такая дихотомия ценностей обусловлена двоякой природой человека: материальной (телесной, биологической) и духовной (идеальной, сознательной). Человек как биологическое существо живет материальной жизнью; у него имеются материальные (биологические, витальные) потребности, удовлетворение которых необходимо для сохранения жизни. Именно эти материальные потребности обуславливают возникновение материальной ценности, составляющей одну из громадных сфер ценностного сознания. Предметы и явления мира представляют для человека ценность лишь постольку, поскольку они служат средствами для удовлетворения его материальных потребностей. То, что не является таким, не имеет никакой ценности для человека как материального (биологического) существа. Это и есть ценностный подход к миру.

Однако человек есть не только материальное [биологическое] существо; он становится человеком лишь тогда, когда он сможет контролировать свои биологические потребности, подчинить их своему сознанию. С другой стороны, становление человека как человека есть становление его духовной жизни, духовной культуры. Человек имеет духовные потребности: то есть потребность в чтении литературы, познании природы, в способности наслаждаться музыкой и т.д. Духовные ценности - основа духовной жизни человека, и в этом отношении ценностное сознание является величайшим стимулом становления человека. Культура - продукт сознательной деятельности человека, существующей на основе ценности. Если бы человек не обладал ценностным сознанием, то не было бы никакой культуры - ни материальной, ни духовной. Это значит, что не было бы и самого человека.

У каждого индивида, социальной группы, нации, народа, социальных систем существуют различные иерархии ценностей. К тому же эти иерархии, системы ценностей постоянно меняются на протяжении развития их носителей, т.е. историчны и находятся в сложных и динамичных связях между собой, они живут, развиваются и взаимодействуют вместе с субъектом. Нередко это взаимодействие сводится не только ко взаимообогащению, взаимопроникновению и слиянию, но и к их противостоянию, к столкновению различных ценностных систем.

В течение своего сознательного существования человечество выработало четыре основные системы ценностей: эстетическая, религиозная, научная и этическая системы. Философия, прежде всего, является рефлексией на способ соединения этих систем, образуя каждый раз безупречную в своем роде целостность. Таким образом, любая парадигма мышления характеризуется особым сочетанием эстетических, религиозных, научных и этических положений. В каждой отдельно взятой парадигме качество стиля мышления формирует свой дискурс, в котором доминирует только одна система ценностей, являющаяся ведущей, формирующая данный дискурс и вырабатывающая свой основной принцип, которая предстает как метаположение, метапринцип данной эпохи. Он определяет характер всех других положений не только в рамках данной системы ценностей, но и трех других систем, их порядок, приоритеты, значимость и вес выбранных им положений.

В древнем буддийском сборнике изречений «Дхаммападе» говорится: «У того, кто почителен и всегда уважает старых, возрастают четыре дхаммы: жизнь, красота, счастье, сила» (Дхаммапада. - М., 1960. С.77). Таким образом, слово «дхамма» выступает как термин, объединяющий такие ценности, как жизнь, красота, счастье, сила. Слово «дхамма» переводится и как добродетель, и как закон, и как установление, и как нравственный долг, то есть оно имеет значение того, что мы называем ценностью.

В древнекитайской философии обнаруживаются тенденции возникновения и развития ценностных представлений и понятий, в определенной мере сходные с теми, которые есть в философии Древней Индии. Мифологические миропредставления и здесь - начало философского мышления. Но это не только свидетельство его неразвитости и «исторической ограниченности», но изначально

ценностного характера мироотношения. В различных натурфилософских построениях проявляется «моральная интерпретация» первоэлементов - неба, воды, земли, огня и т.д. Мир ценностей в древнекитайской философии только еще начинал кристаллизоваться, и четкие границы между добром и красотой, мудростью и добродетелью подчас установить невозможно. Поэтому столь многозначны слова - понятия, обозначаемые одними и теми же иероглифами в различных философских системах и их интерпретациях.

Вместе с тем философы искали важнейшие понятия, определяющие качества человека, типы отношений между людьми и миром, взаимоотношения людей, их поведение. Классификации этих качеств и отношений, были, по сути дела, первыми аксиологическими классификациями. В учении Конфуция большую роль играет понятие «жэнь», которое интерпретируется в переводе как «гуманность», «человеколюбие», «человечность», «милосердие», «благодетельность», «сострадание». Ценностное качество этого понятия очевидно.

Аксиологический подход есть и у Лаоцзы. *Дао* - невидимое первоначало и основа вещей и явлений. *Дэ* обычно понимается как мораль, нравственность, благо. Лаоцзы признает подвижность противоположностей, их относительность и соотносительность. То или иное понимание вещей зависит от субъекта восприятия. С точки зрения дао вещи сами по себе не бывают ценными или ничтожными. Но китайский мыслитель не останавливается на констатации релятивности ценностных полюсов.

Понимание относительности ценностей давало возможность обнаружить их человеческую природу, соотнесенность их с человеком, ценность для человека. Но философы видели, что в самом человеческом мире прекрасное и безобразное, доброе и злое, справедливое и несправедливое, счастье и несчастье имеют зыбкие границы в разные времена и в представлениях разных людей.

Говоря об относительности ценностных представлений, древнекитайские мыслители не считали их равноценными, не утверждали безграничный релятивизм. Их заслуга в том, что они не только констатировали очевидную относительность самих ценностей, их объективную диалектику. В мире ценностей сущность может противоречить явлению, бытие - кажимости. Отсюда парадоксальность ценностных отношений: «...вещи возвышаются,

когда их принижают, и принижаются, когда их возвышают» (Древнекитайская философия. М., 1960. ТЛ. С.128).

Для античной культуры доминантной системой ценностей выступает эстетическая система. Термины, которые определяют ее смысл и общую направленность мысли, образуют специфику, присущую только античному стилю мышления (*логос, космос, ум, единое, идея, материя, форма, душа, атом, пустота, прекрасное, калогатия, гармония и т. д.*). Для античной культуры все основные эстетические категории по своей сути представляли собой формообразующие принципы природы, человека, полиса и космоса в целом. В свою очередь, все эти установки предопределяли ценность всех других систем.

В древнегреческой философии обнаруживается та же закономерность, как и в философии Древнего Востока: синкретизм сознания, изначальная его ценностная природа. Античные мыслители считают несомненным изначальную ценностную связь гносеологических, этических и эстетических понятий. Сократ, характеризуя прекрасное, показывает его связь с полезным, понимая последнее как разумную целесообразность. Платон, впервые в философии поставивший проблему сущности красоты в отличие от ее проявлений, не отделяет прекрасное от доброго, благого, истинного. Аристотель следует этой традиции, хотя в большей мере, чем его предшественники, исследует их специфические особенности. Ценностный характер античного мироощущения и миропонимания проявился в такой категории, которая органично соединяла прекрасное и доброе, - калогатия.

Классической формулой античной аксиологии является положение Протагора: «Человек - мера всех вещей, существующих, что они существуют, несуществующих же, что они не существуют». Античные авторы и современные исследователи подчеркивают субъективизм и релятивизм утверждения Протагора, по которому человек выступает в качестве меры самого существования или же несуществования вещей. Причем и Платон и Аристотель отмечают, что речь идет о субъективизме и релятивизме как в гносеологическом, так и в этическом и эстетическом смыслах.

Древняя философия ценности обнаруживает общечеловеческие основы ценностного отношения и показывает закономерное движение философской мысли в процессе постижения этого

отношения. Философия древности предстает как своего рода модель всего последующего развития аксиологии: от синкретического, нерасчлененного ценностного миропредставления к осознанию ее различных аспектов, от дифференцированно осмысляемого ценностного отношения в виде добра, красоты, пользы, истины к синтетическим общим понятиям «благо» и «ценность».

Конец эллинизма положил начало христианской парадигме. Религиозная система ценностей, которая предопределила не только новую терминологию, но и изменила стиль мышления, открыла содержание, значимость и ценность совершенно иных категорий, игнорируемых античной культурой, освободила мысль от «вещизма» и чувственно-материальной основы, открыв для мысли те предметы, которые только умственно созерцаемы и находятся за пределами наличного бытия и знания. Термины, несущие основную смысловую нагрузку новой парадигмы, и интенциональность сознания на трансцендентальные объекты определили специфику средневековья. Происходит полное отрицание античных ценностей: вещественности, телесности, чувственности. Понятие прекрасного сохраняется в принципиально видоизмененной форме. Оно становится атрибутом духовного, абстрактного, непостижимого, неуловимого, до которого можно только дотронуться на мгновение в результате предельной концентрации ума и воли. С телесным и чувственным наслаждением такое прекрасное ничего общего не имеет, более того, все телесное недостойно его. Такие понятия, как Бог, Свет, Слово, Откровение, вера, дух, Истина, трансценденталии, универсалии, номинализм, реализм, экстаз, молитва, благо и т.д., обуславливали в высочайшей степени абстрактность философских поисков средневековья. Таким образом, категориальный аппарат средневековой философии и обыденного мировоззрения изобилует религиозным словарем, что делает очевидным доминанту религиозной системы ценностей.

Возрождение вернулось к тем идеям, которые начали складываться в нерелигиозной философии античного полиса. Возрождение возрождало, прежде всего, представление о земной, а не мистической природе нравственного, эстетического, правового, политического сознания, и тем самым стремилось понять своеобразие каждой из этих форм отношения человека к миру; но их связь как разных проявлений единого ценностного отношения еще не осознавалась, и понятие «ценность» не приобрело поэтому значения

философской категории; все же подходы к решению такой задачи уже были намечены - у итальянских гуманистов мы встречаемся с рассуждениями о нравственных ценностях (Л.Валла), о красоте как специфической ценности (Л.Б.Альберти), независимой от ценностей религиозных, а политические аспекты были признаны Н. Макиавелли независимыми не только от религии, но и от морали.

В Новое время ценностное мироотношение получает рационалистическую интерпретацию. Декарт утверждает, что основное совершенство человека состоит в том, что он обладает свободой воли. Будучи волен в своих действиях и поведении, человек совершает поступки, благодаря которым «он бывает достоин похвалы или порицания». Источником ошибок и заблуждения является воля, которая обширнее разума и может выходить за его пределы. Паскаль высоко оценивал мыслительную способность человека, называя его «мыслящим тростником», и считал, что мышление есть основа нравственности. Но человек не исчерпывается разумом. У него есть сердце, законы которого разум не знает, поэтому натура человека двойственна. Спиноза определяет совершенство и несовершенство как «модусы мышления», точно так же, как и добро и зло, или в качестве понятий, образуемых путем сравнения вещей друг с другом. Вещи сами по себе не заключают в себе ничего положительного или отрицательного. Спиноза пришел к пониманию нетождественности ценности и факта, ценности и вещи, которая ею обладает. Вместе с тем Спиноза, не считая хорошее и дурное, доброе и злое, прекрасное и безобразное «реальными существами», видит в них особую реальность, реальность отношения, притом объективного отношения. Это и отношение между «вещами», которые мы сравниваем по их полезности. Но это и отношение оцениваемых предметов к «всеобщей идее», являющейся для нас «образцом человеческой природы». Взглядам Декарта и Спинозы противостоит концепция блага и ценности Лейбница. Декарт и Спиноза полагали, что человеческий разум является достаточной гарантией всеобщности и истинности как нравственных, так и эстетических оценок. Объективную основу для блага, добра, красоты, добродетели Лейбниц находит в Боге. Лейбницу принадлежит одна из первых попыток определить само понятие «ценное». «Ценное есть значительное с точки зрения блага», при этом «благо есть то, что содействует совершенству», а «совершенство же есть то, что

содержит больше сущности» (Лейбниц Г.Л. Переписка с Кларком. - М., 1982. Соч.: В 4-х т. Т.1. С.436). Таким образом, на основе объективного идеализма Лейбниц создает систему понятий, основой которой является благо и совершенство, а «ценное» выступает как значительность блага. Лейбниц говорил, что наш мир - наилучший из всех логически возможных миров. Целое совершенно, а отдельные элементы, рассмотренные вне целого, могут выглядеть несовершенными. Зло является необходимым компонентом мировой гармонии. «Наилучший замысел универсума не может быть свободен от известного зла, которое тем не менее превращается в наибольшее благо». Эти беспорядки, в частности, однако, открывают красоту целого, подобно тому, как некоторый диссонанс, допущенный кстати, делает гармонию более прекрасной. Лейбниц признает свободу воли, ибо без нее мир был бы несовершенным. Разум направляет нас на путь активной деятельности, стремления к лучшему. К счастью приходят те, кто достигает совершенного, оптимального состояния. А для этого нужно достоверно знать свою собственную природу и природу вещей. Лейбниц считает, что у человека есть «моральная» необходимость, индивидуальное «стремление к лучшему», к самосовершенствованию. Мы хотим быть счастливыми, поэтому стремление к блаженству является высшим инстинктом и основным стремлением человеческой природы.

У Бэкона понятие блага универсализируется, он определяет благо в самом общем значении как цель устремления. Бэкон положил начало разработке в Англии концепции «естественной» морали. Бэкон утверждал первенство общего блага перед индивидуальным, общественного престижа - перед личным удовлетворением, деятельной жизни - перед созерцательной. Но общее благо создается волей, умом и расчетом отдельных лиц, общественное благополучие складывается из совокупного стремления каждого к благополучию. Поэтому, наряду с тезисом «Общее благо превыше всего», Бэкон защищает и другой: «Человек - сам кузнец своего счастья». Нужно только уметь разумно определять значение и ценность всех вещей в зависимости от того, насколько они способствуют постижению наших целей — душевного здоровья и сил, богатства, общественного положения и престижа.

Следовательно, в XVII-XVIII вв. образуется общее понятие ценности, включающее в себя различные общественно-человеческие

отношения - и экономические, и политико-социальные, и нравственные, и эстетические. Одно из важных различий философии ценности XVII-XVIII вв. заключается в том, что в первой общность понятия ценности - результат неразвитости экономической категории стоимости, в то время как во второй общность ценностей вполне учитывает достижения политической экономии в разработке теории стоимости, даже если от нее сознательно отталкивались.

Единая теория ценности не сложилась и XVII-XVIII вв., ибо представления о красоте, добре, справедливости, социальном прогрессе оставались периферийными для того типа сознания, доминантой которого стало вместо религиозной веры познание природы и которое должно было поэтому опираться на силу разума. Вся европейская культура XVII-XVIII вв. живет пафосом познания мира, и не только природы, но и общества, и человека, и культуры.

Только в середине XVIII века стала осознаваться односторонность рационалистически-сциентистской ориентации культуры и начались поиски альтернативного взгляда на человека, его духовный мир, его связи с другими людьми и с природой. Подытожило достижение философской мысли эпохи Просвещения учение И.Канта, одновременно заложившее теоретические основы нового исторического типа европейской культуры - Романтизма. И.Кант выявил принципиальные отличия деятельности нравственного «практического разума» и эстетической «способности суждения» от познающего мир «чистого разума», тем самым существенно ограничив его права и сферу его действия в культуре.

И.Кант считал недопустимым смешивать ценность с тем предметом, объектом, который представляется как ценный. Потому для него объективность ценностной оценки заключается не в объективности природных вещей, а в объективности высших целей человеческого существования. Однако для него несомненна общезначимость красоты, ибо эта общезначимость основывается на априорном «общем чувстве» как «идеальной норме». И моральная ценность для Канта зависит не от действительности объекта поступка, а только от принципа воления, согласно которому поступок был совершен безотносительно ко всем объектам способности желания. Романтизм подготовил почву для рождения теории ценности, решительно противопоставив рационализму Просвещения эмоциональную активность духовной жизни человека.



Романтизм завершил переход от традиционной. культуры с ее стабильными принципами, освященными авторитетом мифа и воспринимавшимися поэтому не как ценности, а как объективные законы бытия, к культуре личностно-креативной, динамичной и инновационной, ценностное обеспечение которой воспринималось уже не как раз и навсегда данное, божественное по своему происхождению, а как человеческое, формирующееся в культуре и потому изменчивое в историческом времени и в географическом пространстве.

Аксиологические представления, развивавшиеся в истории философии и культуры, стали предметом особого внимания в западной философии XIX века, и оформились в систему научного знания в неокантианстве. Именно в философии неокантианства проблема ценностей оформляется как учение о ценностях, или аксиология. Проблема ценностей получила всестороннюю разработку в Баденской школе неокантианства. Предметом познания являются общеобязательные ценности. Философия в этой связи оказывается наукой о ценностях. Предмет философии для баденцев - не действительность, а ценности. «Мир как целое» слагается из действительности и ценностей, и задача состоит как раз в том, чтобы определить условия их единства. «Только через историческое лежит путь к сверхисторическому. Лишь анализируя исторический материал, сможет философия подойти к миру ценностей» (Риккерт Г.). Для аксиологического трансцендентализма, развитого баденской школой неокантианства (В. Виндельбанд, Г. Риккерт), ценность выступает как бытие нормы, соотносящееся с «чистым», нормативным сознанием, как идеальное бытие. Нормы составляют общий план всех функций культуры и определяют каждое отдельное осуществление ценности. Но в то же время способом бытия нормы является ее значимость для субъекта, которая и придает ей статус нормы. Трансценденталисты рассматривают сущность ценностей как своеобразную духовную концентрацию взаимоотношений, складывающихся в очень сложном процессе выработки норм. К этим ценностям они относят Истину, Красоту, Добро и Справедливость. И следовательно, ценности - это различные формы трансцендентальных норм, формирующиеся в глубинах человеческого сознания, а не реалии окружающей действительности.

Основой концепции ценностей персоналистского онтологизма

являются принципы религиозной этики. Яркий представитель данного направления М. Шелер считает, что мир ценностей имеет свою иерархию. Он, восприняв у неокантианцев представление о ценности как норме, применил его в интерпретации социального действия и социального знания. Ценность рассматривается им как норма, способом бытия которой является значимость для социального субъекта. На высшей ступени данной системы ценностей - Бог. Любовь к богу - самая высшая форма человеческих чувств. На последующих ступенях иерархии заняли свое достойное место «красота» и «познание». В дальнейшем в школе структурно-функционального анализа (Т. Парсонс и др.) понятие «ценность» приобрело методологический смысл как средство выявления социальных связей и функционирования социальных институтов. Для культурно-исторического релятивизма характерна идея аксиологического имморализма, т.е. возможность множественности равноправных ценностных систем. Особенность данной концепции в том, что она не ограничивается в круге одной только «подлинной» системы ценностей, а придает ценностные системы и ценностные направления, наиболее весомые в определенные культурно-исторические периоды. Следует отметить, что множеству последователей В. Дильтея, как О. Шпенглер, А. Тойнби, П. Сорокин и др., был свойственен интуитивистский подход к истолкованию ценностного смысла культур. И как результат культурно-исторический релятивизм вырабатывал свои суждения и выводы на стыке социальной философии и социальной психологии.

Ценности не только существуют, но и вполне сопоставимы, сравнимы между собой, что предполагает своеобразный ценностный ряд, иерархию ценностей. Все известные нам ценности «адресованы» человеку; и действительно, любая (в том числе и высшие — социальная, этическая, эстетическая,..) ценность в конкретно-историческом своем осознании и осуществлении относительна. Но это не значит, что ценны лишь блага, отвечающие потребностям и интересам конкретно-исторических существующих людей и социальных групп, и что нет безусловных ценностей — целей, стоящих перед человеком в качестве категорических требований и являющихся мерилем всех других ценностей (включая ценность самого человека и его отношение к ценностям).

Ценности не только существуют, но и вполне сопоставимы,

сравнимы между собой, что предполагает своеобразный ценностный ряд, иерархию ценностей. Все известные нам ценности «адресованы» человеку; и, действительно, любая (в том числе и высшие - социальная, этическая, эстетическая...) ценность в конкретно-историческом своем осознании и осуществлении относительна. Но это не значит, что ценны лишь блага, отвечающие потребностям и интересам конкретно-исторических существующих людей и социальных групп, и что нет безусловных ценностей - целей, стоящих перед человеком в качестве категорических требований и являющихся мерилем всех других ценностей (включая ценность самого человека и его отношение к ценностям).

В литературе классификация ценностей обычно дается следующим образом: витальные (жизнь, здоровье, благосостояние, экология и т.д.); социальные (социальный статус, положение, богатство, семья, независимость и т.д.); религиозные (бог, вера, ритуал, церковь и т.д.); моральные (добро, дружба, любовь, долг, верность, справедливость и др); эстетические (красота, идеал, гармония и т.д.); политические (законность, государственность, конституция, гражданские свободы и др.). Таким образом, ценности представляют собой подвижную сферу культурной регуляции, обусловленную общей динамикой, включающую в свое движение то, что утверждается вечным, неизменным, священным.

Различные аксиологические теории фиксируют примерно одни и те же классы ценностей, обобщая опыт ценностного отношения людей. Так, Г. Риккерт считает, что существует шесть областей ценностей: наука, религия, искусство, нравственность, совершенная жизнь и «божественная любовь» (Риккерт Г. О системе ценностей//Логос, 1914. - Т. 1.). В чем же принцип классификации ценностей? Что является основанием системы? Принцип иерархии ценностей, по Г. Риккерту, исходит «из оценивающего субъекта». Как отмечено выше, ценности возникают в процессе общественно-исторической практики и являются ее характеристиками. Многообразие ценностей порождается многообразием субъектно-объектных и личностно-общественных отношений, включенных в практическую деятельность людей. Субъект оценивает свойства объекта в процессе познавательной и преобразовательной деятельности человека. Ведь сам переход от познания мира к его преобразованию происходит в системе многообразных оценок.

Известный польский философ и эстетик Р. Ингартен подразделяет ценности на витальные (жизненные) и культурные. Первые - это утилитарные ценности, ценности полезности, удовольствия. Вторые - это эстетические ценности, ценности познания, социальных нравов и нравственные ценности (Ингартен Р. Исследования по эстетике. - М., 1962). Типологию ценностей дают также российские и казахстанские исследователи. По данным социологических исследований РАН, отмечается устойчивость основных 14 ценностей (т. е. составляющих основание ценностного сознания людей и подспудно влияющих на их поступки в различных областях жизни россиян): жизнь, свобода, нравственность, общение, семья, личное счастье, продолжение рода, работа, благополучие, независимость, самопожертвование, авторитетность, законность, вольность.

В ходе исторического процесса можно заметить такую тенденцию; проблема ценностей всегда актуализировалась, ее постановка обострялась, приобретала широкое социальное и нравственное значение в сложные, переломные моменты, когда прежние традиции и устои теряли свою актуальность и значимость, и тогда начиналась их замена новыми идеалами и целями. Ценности - это обобщенные цели и средства их достижения, выполняющие роль фундаментальных норм. Они обеспечивают интеграцию общества, помогая индивидам осуществлять социально одобряемый выбор своего поведения в жизненно значимых ситуациях. Система ценностей образует внутренний стержень культуры, духовную квинтэссенцию потребностей и интересов индивидов и социальных общностей. Генезис слова «ценность» показывает, что в нем соединились три значения: характеристика внешних свойств вещей и предметов, выступающих как объект ценностного отношения, психологические качества человека, являющиеся субъектом этого отношения; отношения между людьми, их общение, благодаря которому ценности обретают общезначимость. Необходимо подчеркнуть, что ценности не первичны, они производны от соотношения мира и человека, выражая то, что в мире, включая и то, что человек создает в процессе истории значимо для человека. Причем эта значимость имеет в ценности нравственный характер, поскольку выражает такое отношение к предметной действительности, которое основано на добре и зле. Суть понятия ценность одна: ценностью объявляется предмет некоторого интереса,

желания, стремления и т.п., т.е. объект, значимый для человека или группы лиц. Позитивная ценность (добро) - это соответствие объекта мысли о нем. Г.П. Выжлецов рассматривает ценность как межсубъектное отношение, а М.С. Каган говорит о существовании ценностного отношения в системе объектно-субъектных, отношений как выявления значения объекта для субъекта. Н.И. Лапнин характеризует ценности как а) обобщенные представления людей о целях и нормах своего поведения; б) выполняющие роль фундаментальных норм; в) выражающие смыслы культуры; г) влияющие на интересы и мотивы действия людей; д) имеющие основания в индивиде и обществе. Таким образом, можно сделать вывод, что многие ученые связывают ценности с человеком, с субъектом, что ценностей вне человека и общества нет, и вне отношения к человеку предметы сами по себе ценностной классификации не подлежат. Появление понятия «ценностная ориентация» было положено разработкой теории ценностей в 60-х годах, а еще раньше, в 50-х годах, разработкой в психологической литературе теории мотивации. С.А. Рубинштейн говорил о необходимости понятия, обозначающего устойчивое отношение личности к различного рода внешним ситуациям, в основном однородным. Так как мотивы в психологии понимаются как устойчивые временные состояния, представляющие собой реакцию человека именно на конкретную жизненную ситуацию, то наделение мотива качеством устойчивости и способностью к обобщению позволило говорить о новых моментах в содержании этого понятия. Ценностные ориентации рассматриваются как «важнейшие элементы структуры личности», закрепленные жизненным опытом индивида, всей совокупностью его переживаний и ограничивающие значимое, существенное для данного индивида от незначимого, несущественного. Важно подчеркнуть, что ценностные ориентации относятся к числу таких общенаучных понятий, гносеологическое значение которых особенно велико для педагогики. По мнению социологов, включение ценностных ориентации в структуру личности позволяет уловить наиболее общие социальные детерминанты мотивации поведения, истоки которой следует искать в социально - экономической природе общества, его морали, идеологии, культуре, в которой формировалась социальная индивидуальность (В.А. Ядов). В работе Б.Г. Ананьева «Человек как

предмет познания» ценностные ориентации характеризуются как направленность личности на те или иные ценности: связь с миром человеческих ценностей и принадлежность не просто к сознанию, а к поведению личности, их практически действенный характер (Ананьев Б.Г. Человек как предмет познания. Л., 1969., 53). В связи с тем, что ценностные ориентации являются компонентом не только сознания, но и поведения, избирательность отнюдь не ограничивается рациональным предпочтением или выбором той или иной ценности. Она должна стать достоянием духовной жизни индивида, превратиться в его убеждения. Ценностные ориентации человека динамичны: они видоизменяются с возрастом, по мере накопления опыта, получения образования и т.д. По словам С.Л.Рубинштейна «история становления личности может быть понята как история актуализации одних ценностей и ниспровержения других» (Рубинштейн С.А. Проблемы общей психологии. М., 1973. 370). Иерархическая пирамида наивысших ценностей венчается «человеком», он цель и мера всех вещей. Человек, наполняя смыслом окружающий его мир, осваивая, распредмечивая его, всякий раз придает ему новое, ценностно-смысловое измерение, всякий раз как бы заново порождает его и тем самым порождает себя, обретая себя в этом человеческом мире. Ценностные отношения к жизни интегрируют в себе следующие характеристики: признание права на жизнь каждого человека; восприятие жизни во всех ее разновидностях, формах; содействие жизни по мере сил и способностей; осмысленная жизненная позиция. Осознавая жизнь, человек одновременно выдвигает требования к ней, они отражены в таких категориях как «счастье», «свобода», «справедливость», «совесть» и т.д.

Кардинальные социально-политические изменения вызывают потребность в новых ценностях, в новых этических, политических, религиозных учениях, осмысливающих человека во всей совокупности насущных проблем бытия. Такие учения необходимы для того, чтобы человек мог глубже познать самого себя, найти прочные и верные духовно-нравственные ориентиры в меняющемся быстрыми темпами мире, осознать свои реальные возможности и перспективы, яснее увидеть свои подлинные человеческие цели. Современная эпоха характеризуется глобализацией, которая предполагает процесс экономического, технического, культурного,

информационного объединения различных регионов земного шара, понимается многозначно и оценивается положительно или же отрицательно в зависимости от той или иной его трактовки. Помимо субъективно-оценочного аспекта, глобализация обладает и ценностной стороной. Ценностная сторона глобализации заключается в интенсивном обмене материальными и духовными ценностями, созданными и создаваемыми в локальных общностях людей, и в то же время в обнаружении и возникновении общечеловеческого начала в ценностном богатстве мира, создающего предпосылки для новой эпохи человеческой цивилизации, В этой связи встает проблема существования общечеловеческих ценностей, ценностей, обладающих значимостью для всего человечества, человеческого общества в целом как субъекта исторического развития.

### **4.3. Философия культуры**

Понятие культуры трудно поддается однозначному определению. Не случайно в философской литературе существует множество различных формулировок, каждая из которых раскрывает отдельные стороны этого многогранного явления. Системное единство знаний о культуре было сформировано благодаря философии, которая сыграла роль не только некоего концептуального интегратора наук о культуре, но явилась координатором их взаимодействия и основанием принципов и подходов к изучению культуры. Как полагал Э. Кассирер, «с формами культуры работают историки, филологи, лингвисты, этнологи, исследователи мифов и истории религии. Но здесь философ обязан отойти на один шаг и затем подняться вверх и перейти на новый, более глубокий уровень проблемности» (Кассирер Э. Лекции по философии и культуре. М., 1995. С. 110).

Целесообразно выделить три главных аспекта понятия культуры. Во-первых, культура есть сфера свободной самореализации личности, сфера творчества. Во-вторых, культура есть ценностное отношение к реальности. В-третьих, культура есть искусственный, созданный мыслью, духом и руками человека мир, отличный от «натуры»(природы). Первый аспект подразумевает, что культура представ-

ляет собой особую сферу (сектор) общественной жизни, в которой наиболее полно реализуются творческие потенции человека. Это, прежде всего искусство, наука, образование. Однако и сферы материального производства, или скажем, торговли могут быть не лишены творческой стороны, правда, при том условии, если предоставляют человеку возможность не быть только лишь исполнителем, а продумывать и реализовывать собственные замыслы. Второй аспект культуры означает, что в ней всегда присутствует то, что свято, то, что признается безусловной ценностью. С ценностным отношением тесно связано понятие идеала, в частности нравственного и эстетического. Культура как представление о ценностях и идеалах не ограничена отдельным сектором жизни индивида и общества, а охватывает собой все ее стороны, придавая им определенную ценностно-мировоззренческую направленность и одухотворяя их. Наконец, третий аспект, акцентирующий противопоставленность «культуры и природы», указывает на то, что бытие человека и общества принципиально отлично от чисто природного существования, представляет собой особый мир, в котором определяющей является духовная сторона. В трактовке культуры как сферы свободной самореализации личности (первый аспект) подчеркивается, что культура предоставляет человеку возможность свободно развиваться в духовном плане, осуществлять свои идеи, проекты, творческие замыслы. Культура не является внешней по отношению к человеку. Ее смысл в том, чтобы человек жил жизнью культуры, воспринимал ее достижения как часть своей души. Значение культуры в том и состоит, чтобы сохранять и развивать те богатства, которые заложены в душе человека. В культуре человек выступает как универсальное существо. Это значит, что именно в этой сфере он принципиально открыт всему миру. В культуре как особой сфере человек выявляет и реализует свои неограниченные возможности познания и творчества, он обнаруживает способность превосходить все заранее установленные масштабы, ощущает себя существом творческим. В трактовке культуры как отдельной сферы бытия одновременно подразумевается, что не все в обществе и человеке может быть отнесено к сфере культуры. Существует также сфера, находящаяся за пределами культуры. Во многих случаях человек вынужден быть не творцом, а исполнителем. Наряду со сферой свободы, т.е. культуры, существует сфера необходимости. Человек подчиняется необходимости «в поте лица своего» добывать сред-



ства к существованию. Он вынужден подчиняться тем природным и социальным порядкам, которые не могут быть им приняты свободно, но которые он застаёт сложившимися, вступая в жизнь (или хотя бы считаться с ними). Наконец, человек не вправе уклоняться от исполнения тех обязанностей, которые возлагает на него долг, а это часто требует самопринуждения, самоограничения, не творчества, а простой исполнительности. Во всех известных истории обществах, в том числе и современном, сфера необходимости количественно преобладает. Очевидно, что необходимость невозможно исключить из жизни человека и общества. Нельзя достичь того, чтобы общество целиком стало сферой свободы. Мечты о создании такого общества являются скорее благими пожеланиями, хотя и выражающими неустранимую тягу человека к свободе и творчеству.

Культура как сфера свободного творчества даёт возможность человеку реализовывать свою тягу к самореализации, проявлению своей индивидуальности, свободной «игре» творческих сил. В этом смысле культура выступает как сфера сверхутилитарности. Это означает, что в сфере культуры развитие человека и его творческих способностей выступает как самоцель. Не утилитарный результат, не практическая целесообразность, а внутренний интерес, любознательность, пытливость, выражение собственной идеи и духа автора произведения являются двигательными силами творчества в сфере культуры. В самом деле, произведения, например, искусства, если к ним подходить только лишь с утилитарно-практической точки зрения, предстанут как то, что не оправдано, не имеет смысла, ведь их создание не направлено на решение какой-либо практической задачи. Они оправданы только с иной, более высокой точки зрения — как формы развития человеческого духа, как то, что призвано возвышать и облагораживать человека, как то, что пробуждает в человеке чувство прекрасного, что украшает жизнь человека, приподнимая ее над заботой о хлебе насущном и превращая ее в жизнь подлинно человеческую. В свое время Аристотель говорил, что философия — самая бесполезная из наук, «но нет ничего лучше философии». Именно такой подход, ставящий познание и творчество человека выше утилитарно-практических интересов, позволяет верно оценить значение культуры в жизни человека и общества.

Второй из отмеченных выше аспектов культуры раскрывает ее как совокупность представлений о ценностях и идеалах. Признание цен-

ностей и идеалов радикально отличает культуру от нигилизма, т.е. от отрицания безусловных ценностей и идеалов. Культура как совокупность представлений о ценностях и идеалах не ограничена отдельной сферой общественной жизни, а способна охватить самые разнообразные сферы, оказывать регулирующее воздействие на различные виды деятельности человека. Идеал - это представление о должном. Следовательно, идеал есть образ совершенства. Это образ мыслимый, но в полной мере не достижимый. Тем не менее, функция идеала состоит прежде всего в том, чтобы человек к нему стремился, брал его за ориентир. Идеал - это эталон, по которому можно сверять свою жизнь, свои помыслы и поступки, результаты своего труда. На убежденности в правильности и незыблемости идеала основано особое чувство, характеризующее отношение человека к идеалу как воплощению совершенства. Это чувство благоговения. Оно выражает отношение к идеалу как к чему-то высшему, что приподнимает человека над обычными земными интересами. Идеал создает «вертикаль» человеческого бытия: он формирует устремленность человека к высшему, непреходящему, вечному.

Современная культура характеризуется разнообразием и размытостью идеалов и ценностей. Однако нельзя сказать, что они полностью ею утрачены. Своеобразные идеалы и ценности характерны и для массовой и для концептуальной культуры. Кроме того, для современности сохраняют свое значение замечательные образцы культуры классической. Их значение исключительно велико потому, что в классической культуре идеалы и ценности выражены определенно и отчетливо. Классическая культура создала яркие и запоминающиеся образы добра и зла, нравственности и безнравственности, красоты и безобразия. Именно поэтому искусство классики является незаменимым средством формирования «человеческого в человеке», формирования души, чувства гуманности, вкуса, тактичного отношения к людям, желания и умения сверять свою жизнь с непреходящими идеалами и ценностями. Как идеалы, так и ценности во многом обусловлены особенностями той или иной национальной культуры, культурной эпохи. Однако можно выделить и универсальные (общечеловеческие) ценности. К ним в первую очередь относятся: уважение к жизни и достоинству личности, долг, честь, справедливость, совесть, уважение к предкам, а следовательно, к истории своей страны, милосердие и сострадание, оберегание и хранение домашнего очага. Все эти цен-

ности предполагают благоговейное к себе отношение. В современном обществе универсальные ценности подвергаются мощному отрицательному давлению под действием многих факторов. Утрате ценностей способствует, в частности, массовый характер современного общества, а также усложнение условий человеческого бытия в целом. Вместе с тем человечество все больше осознает особую важность универсальных ценностей. Не случайно многие из них закреплены в ряде международных документов, прежде всего в принятой ООН Декларации прав человека (1948). Подлинная культура немыслима без бережного отношения к ценностям универсального характера.

Все определения философии культуры, или культурфилософии, сводятся к тому, что это такая философская дисциплина, которая ориентирована на философское постижение и осмысление сущности и значения культуры как некоего универсального и всеобъемлющего феномена. Культурфилософия исследует идею культуры, ее цели, принципы и предпосылки. Как известно, термин «культурфилософия» был введен немецким мыслителем А. Мюллером в начале XIX в. Время появления культурфилософии, датируемое XIX в., условно, ибо философия с момента своего появления была озабочена вопросами, так или иначе связанными с культурой. Сама же культурфилософия, выделенная в самостоятельный раздел философского знания, была подготовлена всем предшествующим опытом этого знания.

Убедительной является мысль о том, что разрушение классической натурфилософии представляет собой генезис культурфилософии как специальной дисциплины, предметом которой является культура. Цель натурфилософии - познать истину чего-либо, познать, по сути, его природу — унаследовала философия культуры. Вся классическая натурфилософия опиралась на образы природы как на основания понятия сущего. Вся совокупная философия природы в лице своих трех оснований: греческого «эйдоса», средневекового «Бога», новоевропейской «субстанции» имеет свою альтернативу в философии культуры. Так, появившиеся в XIX в. философия экзистенциализма, марксистская философия, философия позитивизма и аналитическая философия сформировали соответственно свои основания, которыми являются «жизнь», «опыт» и «практика». Неклассические типы философствования, сформировавшиеся в XX в. в лице модернизма и постмодернизма, всем своим пафосом напрямую отражают дух и настроенные современной культурфилософии. Однако это совсем не значит,

что опыт классической философии потерял свою актуальность. Современная философская мысль, и в частности философия культуры, во многом опирается, или отталкивается, от всего предшествующего опыта философского знания. «Culture» – культура – первоначально под культурой понимались все изменения в природном объекте, происходящие под воздействием человека, в отличие от тех изменений, которые вызваны естественными причинами. В дальнейшем слово «культура» получило обобщенное значение и им стали называть все созданное человеком. При таком подходе культура предстает как сотворенная человеком «вторая природа», надстроенная над первой, естественной природой, как весь созданный человеком мир; 1) и наиболее важным элементом является познавательный, знакосимволический элемент, т.е. знания, сформулированные в языке; 2), не менее важным компонентом культуры является ценностно-познавательная система. Ценность – это свойства того или иного общественного предмета, явления удовлетворять потребности, желания, интересы. Ценности формируются в результате осознания социальным субъектом своих потребностей в соотношении их с предметами окружающего мира, т.е. в результате ценностного отношения, реализуемого в акте оценки, 3) Третьим компонентом является синтетическая форма культуры, т.е. образцы поведения: обряды, обычаи, традиции.

Вместе с тем понятие культуры обнаруживает свою историческую изменчивость. На каждом этапе своего развития человечество пыталось создать свой образ культуры. Так в 18 веке понимание культуры было неразрывно связано с идеей прогресса (Руссо, Гердер). Кант связывал развитие культуры с личностным началом. Понимание культуры в качестве результата деятельности человеческого духа у Шеллинга и Гегеля свидетельствует о ее восприятии как духовной эволюции человека. Процесс постижения культуры благодаря образованию позволяет человеку преодолеть не только природную, но и индивидуальную-личностную ограниченность в результате чего осуществляется духовное развитие индивида. Во второй пол. 19-нач. 20 вв. возникает иное представление о культуре. Представление о культуре как о живом организме создали альтернативу в ее понимании как непрерывного процесса. Наиболее популярным становится взгляд на культуру как на цикл, имеющий замкнутый и непроницаемый характер. Для Шпенглера вся мировая культура представлена рядом неза-

висимых друг от друга культур, каждая из которых имеет свой неповторимый, уникальный характер, свой темп развития и время, отведенной ей для жизни. Тойнби исследует всемирную историю культуры как совокупности 13 обособленных, замкнутых цивилизаций. Все они проходят стадии зарождения, роста, кризиса и разложения. Одной из философски значимых является ценностная трактовка культуры, представленная В. Виндельбаном (1848—1915) и Г. Риккертом (1863—1936), которые проводили различие между «науками о природе» и «науками о культуре». В качестве основы такого различения они видели понятие ценности. Основная тенденция этого направления состояла в сознательном отвлечении познания от целостного процесса жизни, выведении его (познания) из субъекта, из самого мышления с его априорными законами. Именно сверхиндивидуальное сознание обрело у них онтологический характер. Теория неокантианцев целиком строится на оторванности бытия от субъекта. Опираясь на Канта, Виндельбанд толковал философию как всеобщую науку о ценностях. Так наука обрела объект по существу вне и сверхнаучный, а ценности хотя и признавались объективными, но не существовали в действительности, а «значили». Неокантианство в целом пыталось освободить познание от всякого антропологизма, придать ему трансцендентный характер. Философия осмысливалась, таким образом, как нормативное учение, а история — как процесс осмысления и олицетворения ценностей. Именно поэтому В. Виндельбанд стремился углубить проведенное еще В. Дильтеем разделение наук на «науки о природе» и «науки о духе». В основе классификации Дильтея лежало различие по предмету. Виндельбанд уже казалось, что такое разграничение лучше провести по методу. Он разделял науки на номотетические, имеющие дело с законами, и идеографические, изучающие единичные, неповторимые явления. По мнению Виндельбанда, развитие культурологии было менее ощутимым, нежели естественных наук. Ее ценность не получила достаточно широкого признания. Но по своей внутренней значимости и по своей научной важности развитие культурологии оказалось столь же выдающимся и успешным, как в своей области развитие естествознания. «И если все отдельные ветви такого понимания — развитие государств и хозяйственных отношений, литературы, искусства, религии — стремились в конечном счете в одну «историю культуры», то научная обработка исторического космоса, к которой сводится вся работа наук о культу-

ре, предстает как явление, равноценное физическому космосу, в картине которого должны соединиться все результаты естествознания». Культурный процесс в трактовке В. Виндельбанда представляет собой распад старых форм жизни и появление новых ценностных мотивов. В культурной жизни повсюду возникают сложные проблемы политического, социального, интеллектуального движения. Это, по словам В. Виндельбанда, создает в ценностном понимании жизни совершенно новые моменты и глубоко идущие изменения такой силы, о которых прежде и не подозревали. Чего можно ждать от философии? Виндельбанд разъясняет: мы ждем от нее размышления о вечных ценностях, которые, возвышаясь над меняющимися временными интересам" обоснованы высшей духовной действительностью. В это по его словам, вопрос об общеобязательности ценностей и культурно-философское значение. Что представляет собой наука о культуре? В каком отношении находится она к исследованию природы? Эти вопросы нашли свое отражение в философии Риккерта. Науки о культуре, как считал Риккерт, должны защищать свою самостоятельность от натурализма, провозглашающего естественнонаучный метод единственно правомерным. Еще Кант, как подмечает Риккерт, подорвал господство понятия природы, по крайней мере в философии. Он лишил естественнонаучное мирозерцание его абсолютного характера. Но понятие природы только выиграло от такого ограничения. У естественных наук появилась солидная традиция. Никто не станет утверждать того же о науках о культуре. Они получили развитие лишь в XIX столетии. Их исследования разрозненны и ограничиваются лишь отдельными областями. Понятие ценности Риккерт выводит из рассуждений о природе и культуре. Эти слова, по его мнению, далеко не однозначны. Продукты природы - это то, что свободно произрастает из земли. Продукты же культуры, как разъясняет философ, производит поле, которое человек раньше вспахал и засеял. «Следовательно, природа есть совокупность всего того, что возникло само собой, само родилось и предоставлено собственному росту. Противоположностью природе в этом смысле является культура как то, что непосредственно создано человеком, действующим сообразно оцененным им целям, или, если оно уже существовало раньше, по крайней мере, сознательно взлелеяно им ради связанной с ним ценности».

Во всех явлениях культуры мы всегда найдем воплощение какой-нибудь признанной человеком ценности, ради которой эти явле-

ния или созданы, или, если они уже существовали раньше, взлелеяны человеком. Все, что возникло и выросло само по себе, не имеет никакого отношения к ценностям. В объектах культуры, следовательно, заложены ценности. Риккерт называет их поэтому благами, чтобы отличить в качестве ценных частей действительности от самих ценностей как таковых, не представляющих собой реальности. От них можно отвлечься. Если от объекта культуры отнять ценность, он точно так» станет частью простой природы. Именно ценности превращают части действительности в объекты культуры и выделяются тем самым их из природы. О ценностях, следовательно, нельзя говорить, что они существуют или не существуют. Можно сказать, что они значат или не имеют значимости. Культурная ценность может считаться общезначимой, если ее индивидуальное значение постулируется хотя бы одним человеком. Объекты культуры следовательно, важно отделить, прежде всего, от всего того, что оценивается и желается только инстинктивно, а так же и оттого что имеет ценность блага, если не на основании одного только инстинкта, то благодаря прихотям настроения. Явления культуры, по мнению Риккерта, могут быть рассмотрены не только по отношению к ценности, но также и по отношению к оценивающему их психическому существу, потому что ценности оцениваются только психическим существом. Существует, следовательно, связь между противоположением природы и культуры, с одной стороны, и природы и духа - с другой, поскольку в явлениях культуры всегда должна участвовать оценка, а вместе с нею и духовная жизнь. Как считает Риккерт, недопустимо отождествление духа с оценкой общезначимой ценности, поскольку под духом разумеется психическое. Он предлагает проводить логическое различие между духовным бытием или психическими актами оценки, с одной стороны, и самими ценностями и их значимостью - с другой. Отсюда определение культуры, которое дает философ: «Будем понимать под культурой совокупность объектов, связанных с общезначимыми ценностями и лелеемых ради этих ценностей, не придавая ей никакого более точного материального определения». Только благодаря принципу ценности становится, по Риккерту, возможным отличить культурные процессы от явлений природы с точки зрения их научного рассмотрения. Исторически индивидуализирующий метод - это метод отнесения к ценности в противоположность естественнонаучному методу, который устанавливает закономерные связи и игнорирует

культурные ценности. Как же Риккерт толкует понятие ценностей? По его мнению, они не представляют собой действительности, ни физической, ни психической. Сущность их состоит в их значимости, а не в их фактичности. Но ценности связаны с действительностью, и связь эту можно видеть в двух смыслах. Ценность может, во-первых, присоединиться к объекту, что последний тем самым делается благом. Во-вторых, она может также быть связанной с актом субъекта так, что акт этот становится тем самым оценкой. Блага и оценки можно рассматривать с точки зрения значимости связанных с ними ценностей, то есть так, что стараются установить, заслуживает ли какое-нибудь благо действительно такого названия и по праву ли совершается та или иная оценка. Значимость ценности никогда не является проблемой истории. Ценности играют в ней роль лишь постольку, поскольку они фактически оцениваются субъектом. И еще потому, что некоторые объекты фактически рассматриваются как блага. Оценивать значит высказывать похвалу или порицание. Относить к ценностям - ни то, ни другое. Претендующая на значимость система культурных ценностей может быть найдена только в исторической жизни, и только из нее она постепенно может быть выработана. «С точки зрения объективности наук о культуре достаточно напомнить следующее: в сущности все мы верим в объективные ценности, значимость которых является предпосылкой как философии, так и наук о культуре...

Дальнейшее представление о культуре в 20 веке свидетельствуют об осознании ее внутренней неоднородности и многообразия. Поэтому в качестве основы для создания определенного образа культуры выбирались различные феномены: символ, игра, миф, язык. Рассмотрим некоторые из них. Например, Кассирер рассматривает культуру сквозь призму различных символических форм и развитие культуры связано с усложнением символического пространства человеческой жизни. Анализируя проблему адаптации человека к природным и другим внешним условиям, Кассирер(1874-1945) приходит к выводу о существовании символических форм как способа адаптации человека. Понятие человека разумного не отражает всего сущностного начала человека, человек – это человек символический. Даже на грани соприкосновения с животным миром он конструирует мир в символических образах. Культура – процесс непрерывного порождения языковых, художественных, религиозных символов. «Таким образом,



всякое подлинное строгое и точное мышление находит себе поддержку только в символической и семиотике, на которые оно опирается». Даже при созерцании природы всегда наличествует некий семиотический посредник, в результате чего природа всегда является человеку картинно, образно, символически. Внутренние формы культуры (язык, миф, религия, искусство) по сути своей – символические формы восприятия действительности. Символ – это знак и в то же время образ, который содержит в себе некоторую магическую силу, действием которой усваивается и даже создается для нас существо вещи. Сам символ не имеет действительного существования в качестве части физического мира, а имеет лишь значение-смысловое содержание, создаваемое символом и фиксируемое посредством слов языка. Символ – чистая функция мысли, осмысление чувственного, чисто духовное выражение. Символично всякое творчество, символ предваряет всякий опыт – он есть динамическое начало- принцип. Все попытки десимволизации заведомо обречены на неудачу, ибо преодолеть символ мы можем не иначе как символически же, подобно тому, как глаз, видящий окружающий мир, никогда не в состоянии увидеть самого себя. Вопрос о том, что есть реальность помимо символа, не уместен. Причем слова – тоже в некоторой степени символы. Значение отлично от бытия. Это отличает современное рациональное мышление. Мифологическое мышление не разделяет значения и бытия. Способна ли наука постичь миф? Миф в своей сущности не теоретичен. Он игнорирует фундаментальные категории мышления. Это усложняет исследование мифа. С античных времен в исследовании мифа существует аллегорическое (рациональное) истолкование мифа. Кассирер называет эти попытки стремлением интеллектуализировать миф. Это невозможно, т.к. реальный субъект мифа – это не субстрат мысли, а субстрат чувства. Но миф не лишен смысла. Внутренняя связанность мифа больше зависит от чувств, чем от разума. Наука аналитична, она стремится классифицировать и систематизировать, миф же синтетичен, он не сводим ни к одному другому феномену. Исследовать миф должна особая дисциплина – критическая феноменология мифологического сознания. С магическим мировоззрением мифа связана первая из нескольких функций символа – экспрессивная. Ее главная особенность – отсутствие различий между образом и вещью, знаком и тем, что он обозначает. В рамках этой же функции возникает искусство. Вторая функция символа – репрезентация (представление). Про-

исходит разделение между конкретным временным восприятием и его т.н.объектификацией, т.е. отчуждением от ситуации и обобщением. На этом этапе происходит переход от образ к языку. Третья функция - чистое значение. Эта функция формируется в процессе познания, прежде всего научного. Здесь полагается дистанция между чувственно-воспринимаемы миром и миром как познавательной конструкцией.

Й.Хейзинга берет в качестве движущей силы культуры игру. Хейзинга(1872-1945) в работе «*Homo ludens*» представляет феномен игры в культуре как всеобъемлющее начало, тем самым сводя всю культуру к игре. Игра старше культуры и составляет ее суть. Игра как культурный элемент воспитывает человека для общества. Игра в концепции Хейзинга – это культурно-историческая универсалия. «Все культурное творчество есть игра: и поэзия, и музыка, и человеческая мысль, и мораль и все возможные формы культуры». Хейзинга продолжает традицию Канта, Шиллера традицию истолкования искусства из игры как спонтанной, незаинтересованной деятельности, которая приятна сама по себе и независима от какой-либо цели. Культуроформирующее свойство игры связано с тем, что для изменения окружающей среды посредством любой материальной действительности, человек должен был совершить предварительную аналогичную работу в собственном воображении, т.е. «проиграть» деятельностный процесс. Игра присутствует во всех сферах материальной культуры и определяет содержание ее форм. Немаловажную функцию в реализации игрового начала выполняют идеалы социальной жизни, определяющие духовную жизнь общества. Согласно концепции Хейзинга, целые эпохи «играют» воплощение идеала, как например, культура Ренессанса. Роль игры в разные времена проявляется по-разному. По мере культурного развития игровой элемент отступает на второй план, растворяется, ассимилируется сакральной сферой, кристаллизуется в учености и поэзии, в правовых отношениях, в формах политической деятельности. Но игровой инстинкт, по мысли Хейзинги, может проявиться в любой момент, вовлекая в процесс игры отдельного индивидуума и целые народы. Вытеснение игры началось в 18в., когда обществом овладело трезвое, прозаическое понятие пользы, что и привело к утрате свободного духа культуры.Философский анализ игры непосредственно связан с онтологией воображения. Игра, как

существенная часть человеческого бытия, имеет онтологическую основу способности воображения. Такой подход предлагает, в частности, Е. Финк, который в своей экзистенциально-онтологической трактовке игры в противовес известной позиции Х. Г. Гадамера («Истина и метод». М., 1988), выводит игровую способность из способности воображения. Для Финка играет человек и только человек. Игры природы (волн, света и тени и т.п.), на что ссылается Гадамер, не более чем метафора, следствие эстетизирующего отношения к миру. Это «лирическое описание тех способов, какими даны нам вещи окружающего мира... Не сама природа играет, а мы сами усматриваем в ней игровые черты» (Финк Е. Основные феномены человеческого бытия // Проблема человека в западной философии. М., 1988). Игра есть онтологическая структура человека, она «в основе своей определяется печатью человеческого смысла». Люди «по существу своему играют». Игровое бытие — особого рода, оно существует благодаря способности человека осмыслять мир, то есть наделять, приписывать смысл вещам и событиям. «Центральную роль здесь играет фантазия, воображение. Именно поэтому животные не могут играть. Животное не знает игры фантазии как общения с возможностями, оно не играет, относя себя к воображаемой видимости». Представления об играх животных, считает Финк, основаны на чисто внешнем сходстве. «Ни животное, ни Бог играть не могут». Лишь человек, «пребывающий в промежутке между действительностью и возможностью, существует в игре». В этом отношении с Финком можно согласиться только отчасти. Во-первых, Бог все-таки может все, *ex definitio*. Во-вторых, в связи с этим вспоминается строчка из стихотворения Л.Лосева: «после изгнания из рая / человек живет играя». Если воспользоваться онтологической трактовкой мифа о грехопадении, имеющего большую эвристическую ценность (см., к примеру, Косарев А. Анализ мифа о грехопадении // Научная рациональность в структурах повседневности. СПб., 1999), то можно указать, что как раз все другие «основные феномены человеческого бытия» — труд («в поте лица»), господство, любовь и смерть (которые, наряду с игрой, анализирует Финк) были познаны именно после «изгнания из рая». А вот игра, как свободная творческая деятельность, дарующая счастье, заключенное в ней самой, присуща скорее изначальному бытию человека. Но игра, как ничем не обусловленная творческая

деятельность присуща духу как таковому, она, можно сказать, роднит человека и Бога. Интересно, что в индийской философии, в одном из направлений Веданты, была разработана «теология лилы» (lila - игра, санскр.), утверждающая онтологическое единство-и-различие человека со всем сущим, мыслимым как персонифицированный Абсолют (isvara) и его энергии (sakti). Подводя итог, можно сказать, что граница между игрой и серьезной жизнью проходит в сознании человека, в его отношении к окружающим его людям и вещам. Том Сойер, герой одноименного романа Марка Твена продемонстрировал, как скучное и малоприятное занятие (особенно для подростка) - покраску забора, можно превратить в увлекательную игру (к которой присоединились и ранее смеявшиеся над Томом друзья), благодаря чему этот труд перестал быть мукой и многократно увеличил свою эффективность. Игровые принципы все больше используются в самых серьезных сферах жизни (которые, по Й. Хейзинге, возникли и развивались как игра, но уже перестали быть таковыми). Особенно с помощью компьютеров и сети Интернет к участию в научно-исследовательских проектах привлекаются десятки тысяч энтузиастов, безвозмездно и с увлечением решающих поставленные задачи. Но игра, как наглядно демонстрирует тот же Интернет (и компьютер вообще), может привести и к эскапизму, бегству от действительности, или к тому, что человек перестает видеть разницу между воображаемой, «виртуальной» реальностью и жизнью как таковой. Основанное на привычках «нажми на кнопку - получишь результат» поведение в реальной жизни, в отношениях с живыми, а не запрограммированными людьми может привести к печальным последствиям. Прояснение сущности феномена игры, а также способности воображения, специфики его многообразных проявлений и связи с жизнью представляется актуальной задачей философии, формирующей свободное духовное бытие человека.

У каждого общества есть своя культура, и каждый человек культурен в том смысле, что участвует в той или иной культуре. «Мир культуры — это мир самого человека», - утверждает В.М.Межуев. Э.С.Маркарян отождествляет культуру с технологией воспроизводства и производства человеческого общества. Иначе говоря, под культурой понимается не просто средство освоения мира, а функциональная обращенность этих средств на развитие самого общественного целого. Культура у Маркаряна - это

«...внебиологически выработанный способ общительности». Особый характер адаптирующего, преобразующего воздействия человека на природную среду был обусловлен по мнению Э.С. Маркаряна, в первую очередь тем, что оно, так же как и другие специфические проявления активности людей, стало внегенетически программироваться и осуществляться благодаря механизмам культуры. Некоторые ученые связывают культуру с ее социальным содержанием. «Для меня культура, — отмечает В.С.Степин, — это геном социальной жизни. Чтобы возник новый тип общества, должна возникнуть новая культурная матрица. Подобно тому, как геном определяет, каким будет организм, так тип культуры определяет, как будет воспроизводиться деятельность человека». Более развернутое истолкование культуры находим у Ю.Н.Давыдова. Он рассматривает ее как основу, гармонизирующую отношения двух противоборствующих (хотя и взаимосвязанных и взаимозависимых) сторон: природы и социума. Социум («естественно-историческое» бытие человека), стремясь сохранить себя во что бы то ни стало, несет в себе угрозу «пригодно-космическому» началу в человеке (или в крайнем варианте — угрозу гибели самой природы). Природа же, со своей стороны, стремится «поглотить» социум, растворить его в своих первозданных стихиях. «В культуре как целом, как органе самоконституирования человечества, — подчеркивает Ю.Н.Давыдов, — речь всегда идет о том, чтобы найти высшее начало, в котором природа и социум оказались бы соразмерными обрести ту универсальную меру, которая не нарушила бы собственную внутреннюю меру каждой из конфликтующих сторон». Таким образом, в многочисленных интерпретациях феномен культуры предстает как исторически определенный уровень развития общества, творческих сил и способностей человека, выраженный в типах организации жизни и деятельности людей.

Напротив, если говорить о новейших течениях философской мысли, то скорее можно фиксировать обратный процесс — от культурологии к созданию новой философии культуры. Не случайно многие философские направления — психоанализ, философия жизни, персонализм, герменевтика, «новые правые» и «новые философы» во Франции уделяют сегодня огромное внимание философскому постижению культуры. «Мы полагаем, — говорил на XVIII Всемирном философском конгрессе в Монреале Э.Левинас, — что всем нам хорошо известны те отличительные признаки, которые используются

социологами и этнографами при описании культурных фактов человеческого поведения: общение посредством знаков или языка; следование правилам или нормам - коллективные репрезентации Дюркгейма, связанные с социальным давлением и ценностным престижем; передача этих принципов не по наследству, а с помощью языка, посредством обучения; изменение языка, поведения и обрядов, подчиняющихся определенным правилам, путем географического рассеяния человеческих групп и вследствие этого множественность различных культур». В рамках культурологических дисциплин одной из наиболее интересных и популярных сейчас является культурная антропология, в названии которой оказались соединены различные подходы. В одном случае культурная антропология оказывается приравненной к антропологии философской, в другом случае ее предмет и методы исследования зачастую переплетаются с американской школой культурантропологии и английской школой социальной антропологии. Антропологическое изучение культур является ядром, стержнем культурологического знания. Для культурной антропологии основополагающим является принцип локально-исторического рассмотрения форм общностей людей. Согласно этому принципу любая культура может быть определена во времени и пространстве и связана с творческой материальной и духовной деятельностью того или иного народа(этноса, национальности). *Культурная антропология в широком смысле* - дисциплина, изучающая закономерности формирования человеческой культуры в отличие от физической антропологии как науки об изменчивости физического типа человека. *Культурная антропология в узком смысле* - научные исследования, занимающиеся изучением общих проблем культурного развития человечества и привлекающие для этого данные большого числа научных дисциплин.

Эта дисциплина окончательно оформилась в последней четверти предшествующего века. Культурная антропология дополняет палеоэтнологию, изучающую происхождение человека и его первобытность. Сюда же относится и этнология, трактующая распространение человека на Земле, занятая изучением его поведения и обычаев. Культурная антропология заимствует также данные социологии, которая изучает отношения людей между собой и с другими животными; лингвистики, в которой речь идет об образовании языков, их связи; мифологии, трактующей возникновение и взаимодействие рели-

гий. Она использует также данные медицинской географии, рассказывающей о воздействии на человека климата и атмосферных явлений, а также демографии, в которой раскрываются различные статистические сведения о человеке. Культурная антропология имеет дело с культурами, которые отличаются от той, что представлена самим исследователем. Они удалены во времени и пространстве. В качестве науки она пытается реконструировать культуры как целостности. Ученый, ставший на позиции компаративиста, пытается отыскать принципы, общие для множества разных универсумов. Культура выступает в антропологии как технический термин. Антропологи, говоря о культуре, пытаются понять, стоит ли о ней вообще размышлять. Антропологические понятия выражают человеческое вмешательство в состояние природы. Понятие культуры в антропологии, следовательно, намного обширнее, чем в истории. Для большинства антропология — это всего лишь тип культуры, более сложная или более «высокая» культура. Антропологи никогда не признавали различия между культурой и цивилизацией, проводимого социологией. По мнению социологов, цивилизация - сумма человеческих орудий, а культура - совокупность человеческих «результатов» («следов»). В наиболее общем плане антропология как наука о человеке подразделяется на физическую и культурную. Что касается культурной антропологии, то она включает в себя, если говорить обобщенно, лингвистику, археологию и этнологию, каждая из которых изучает тот или иной аспект культуры.

Культурную антропологию интересовал и интересуется «человек», «абстрактное» существо которого стремятся раскрыть с помощью его культурной окружающей среды. Этот способ рассмотрения берет начало в XIX в. и связан с теорией образа В. Дильтея, с учением, которое в XX в. было подхвачено и развито Э. Гуссерлем. В соответствии с этим учением каждая культура обладала определенным, лишь ей присущим характером, которым были проникнуты все ее отдельные элементы. Стимулами для формирования этого направления мысли послужили также социология Вебера, учение о символах Э. Кассирера и научное исследование поведения, которым занимались К. Лоренц и др. В результате этих исследований появляются различные концепции и теории в культурной антропологии, такие как эволюционизм, диффузионизм, функционализм и другие.

Эволюционистское учение исходило из трех важнейших прин-

ципов: 1) принципа развития, 2) представления о единстве законов развития культуры, 3) принципа развития культуры, согласно психологическим свойствам индивида. В основе своей идеи эволюционисты противостояли идее деградации, кантовским представлениям о человеческой истории, или идее об изначально высоком уровне развития культуры, когда отдельные народы в силу лености или каких-либо других причин деградировали до состояния дикарей. Главной из заслуг эволюционистов стало то, что дикое состояние культуры было признано ими самостоятельной, по своим собственным законам развивающейся культурой. Фактически, именно эволюционисты ввели противопоставление цивилизации и первобытности и наполнили термин «дикость» конкретным содержанием. Одной из первых крупнейших работ, посвященных этой проблематике, стала книга Э. Тейлора «Первобытная культура», которая увидела свет в 1871 г. Главная задача этой книги - введение в антропологические исследования естественнонаучных методов. Следовательно, отсюда происходит и естественнонаучная систематика, когда все законы культуры можно выстроить в ряд от низших к высшим. Тейлор обосновывает теорию о происхождении религии, истоки которой он видел в анимизме. Он предположил, что религии предшествовала стадия, на которой не существовало представлений о богах как надприродных силах, но было представление об одушевленности природы. Кроме того, Тейлор сформулировал теорию «пережитков». Она состояла в том, что, по мнению автора, по мере перехода от одной стадии к другой, предыдущая ступень сохранялась, но лишь фрагментарно. Таким образом, ориентируясь на эти «пережитки», исследователь мог бы реконструировать предыдущую ступень. Попытки создать периодизацию развития народов возникали неоднократно. Классическим на долгое время стало упоминаемое выше деление истории А. Фергюссона. Л. Морган, один из эволюционистов (которого широкий круг читателей знал по знаменитой работе Ф. Энгельса «Происхождение семьи, частной собственности и государства», представлявшей конспект книги «Древнее общество» того же Моргана), делил периоды «дикости, варварства и цивилизации» еще на три стадии: низшую, среднюю и высшую. Каждый из этих этапов автор связывал с развитием производительных сил. Моргану ставилось в заслугу развитие идеи родовой организации, где «род - это группа людей, ведущих происхождение от единого предка», данной группе присущ экзогамный запрет,



т.е. запрет на брак внутри группы. В противоположность этому существуют эндогамные группы, которые в свою очередь делятся на экзогамные. Морган также выделил две ступени развития рода: по женской и по мужской линии, т.е. матриархат и патриархат. При этом он считал матриархат первичным, а переход к патриархату связывал с появлением права на наследство, возникновением частной собственности. Как только антропология сформировалась как наука, внутри нее стали появляться все новые и новые школы. Но с 20-х гг. XX в. различные направления в составе антропологических дисциплин столь сильно разошлись, что достаточно длительное время, до начала 50-х гг., даже не предпринимались попытки их объединить. Спенсер и Гален ввели антропологию в сферу позитивных наук, став, таким образом, родоначальниками антропологической школы. Они стали одними из первых полевых исследователей, занимавшихся изучением народов Австралии. Их антропологический проект предполагал естественнонаучное сравнительное описание народов, антропологические данные, рассмотрение социальных институтов разных народов, их верований и обычаев. Фрезер впервые ввел понятие социальной антропологии и описал ее формирование в конце XIX в. Он показал, что это наука, изучающая народы мира с целью выявления особенностей их социальной организации. Таким образом, основным объектом исследования в ней оказываются примитивные общества, а культура рассматривается как аспект общественной жизни, что противопоставляет социальную антропологию культурантропологическим исследованиям.

В начале XX в. закладываются основы полевой антропологии. В США фундаментальные полевые исследования проводит школа Ф. Боаса, в России предпринимают фундаментальные исследования Онучин, Богораз и ряд других этнографов, активно работает этнографическая лаборатория князя Тенишева, в Англии - Спенсер и Гелен, Риверс, Радклиф-Браун, Б. Малиновский и другие. Малиновский, ученик таких выдающихся ученых, как Фрезер и Вестермарк, создает свою школу функционализма. По его мнению, культура является собой гармоничное целое, внутри которого каждый элемент обладает определенной функцией. Таким образом, культура представляется как набор этих элементов. Малиновский выступал против какого-либо исторического реконструирования, так как считал его результаты слишком ненадежными для науки. Научным же является изучение

отдельных культур и их взаимодействий друг с другом. Отказ от идей эволюционизма спустя 30 лет после начала исследований привел его к высказыванию о том, что этнология превратилась в коллекционирование бабочек. Функционалисты, следуя за Малиновским, отказались от теоретизирования, но собрали огромный материал, ценный в связи с тем, что ряд изученных ими народов просто прекратил свое существование.

Возрождение общей концепции культурной эволюции связано с именами Л.Уайта, Дж.Стюарда. Лесли А.Уайт (1900-1975) - выдающаяся фигура в антропологии XX в., участник дискуссий 40-50-х годов. Уайт одним из первых стал употреблять термин «культурология». Общий культурологический подход Уайта предполагает эволюционную интерпретацию развития культуры. По мнению Уайта, различные состояния культуры можно оценивать и сравнивать, используя термины «выше», «более развитый» и т.п. Мало кто решался оспорить эволюционную концепцию во второй половине XIX в., когда труды Дарвина, Спенсера, Моргана пользовались безусловным научным авторитетом. Лишь в конце столетия американский этнолог Ф.Боас отрекся от эволюционизма, подменив его историческим методом, - так начался философский поворот от эволюционизма к антиэволюционизму. Ф.Боас и его последователи в антропологии настаивали на том, что критерии оценки культуры всегда субъективны и что, следовательно, разговоры о прогрессе, о культурах более или менее развитых не научны. Если же следовать концепции поступательного развития человеческой культуры, то никуда не деться от понятия «прогресс» и от сравнительной оценки культур как более или менее развитых. Неизбежно появляются и критерии такой оценки. При этом он оставался сторонником современной ему немецкой науки. Одной из основных идей, господствовавших в Германии на рубеже веков, был культурный диффузионизм, т.е. концепции К. Шмидта, Л. Фробениуса и других авторов, которые выдвинули, основываясь на неокантиантских идеях, концепцию «культурных кругов». В данной концепции культурный ареал воспринимался как тотальная данность, или некоторая априорная форма культуры (что можно сравнить с идеями О. Шпенглера). Особо преуспел в этом К. Шмидт, который на основе своих раскопок выделил огромное количество культурных кругов, а путем лингвистического анализа вычленил определенные культурно-языковые общности. Основным достижение-

ем этой теории было представление о несводимости различных культурных кругов друг к другу.

Сторонники данной теории отрицали эволюционизм английской антропологической школы, полагая, что эволюционный процесс идет лишь в рамках одного культурного круга. Ф. Боас во время своих американских исследований сталкивается с описываемым ими явлением аккультурации и обнаруживает такое явление, как языковой союз, где наблюдается общий ряд понятий для различных языков. На основе собранных материалов Боас приходит к выводу, что культурных кругов у индейцев нет, но существуют языковые союзы, подверженные аккультурации. Как он писал, разница между различными племенами индейцев может быть более разительной, чем между русскими и англичанами, французами и немцами. Таким образом, ему удалось выделить три аспекта, существенных для любой культуры: 1) раса-природа, 2) культура, 3) язык. В книге «Ум первобытного человека», вышедшей на русском языке в 1934 г., на примере данных физической антропологии он показывает, что расовые различия не всегда влияют на аналитические способности человека. Основными отличительными особенностями людей являются культурные и языковые. Фактически, проект культурной антропологии, созданный Боасом, содержит в себе следующие установки: 1) описание расовых и других биологических отличий между представителями различных культур с целью обосновать незначительность этих различий; 2) археологическое и историческое описание письменных и бесписьменных культур с целью обосновать уникальность каждой культуры; 3) описание культурных обрядов, семейных отношений, эпоса, мифа, искусства, а также других культурных особенностей различных народов, и анализ отличительных особенностей различных языков. Надо заметить, что в этой части своих исследований Боас стремится обосновать любые культурные отличия на основе анализа языка, обычаев и социальных институтов. Таким образом, вслед за Боасом, культурная антропология утверждает, что нет культуры вообще, но каждый раз мы имеем дело с конкретной уникальной культурой. Эта установка стала достаточно значимой для культурной антропологии в США, Франции и Англии, в частности, у таких известных исследователей, как П. Радин, Р. Линтон, Э. Сепир, М. Мид, Р. Бенедикт и других. Эта установка была актуальна вплоть до так называемых «исследований культуры» неозволюционистов, Кребера, Клакхона, Л. Уайта и дру-

гих, которые установили проблему культурных универсалий - брака, моральных норм, жизни, смерти и т. п.

Дж.Стюард был пионером в области культурной экологии. Из современных этнологических школ можно назвать культурный материализм, антропологию познания (этнонауку или лингвистическую антропологию), структурализм. Эти исследовательские направления основываются главным образом на данных полевой работы.

Леви-Стросс по праву считается основателем структурной антропологии. Теоретическая работа Леви-Стросса оказала существенное влияние на развитие культурологии. Он пытался раскрыть соотношение разнообразия и униформности в культуре. Таким образом, мы можем говорить о специальном разделе в социологии, объектом изучения которого являются примитивные и традиционные общественные системы. В фундаментальном исследовании «Мифологичное» Леви-Стросс дал конкретный анализ первобытных форм культур, которые он рассматривал как механизм разрешения основных противоречий человеческого существования и общественной организации. Он доказал, что материальная культура представляет собой знаковую реальность, и функция здесь не важна, а важен анализ, так как знак требует расшифровки. Он опирался на представление Соссюра о языке как взаимосвязанной системе, а также на идеи Трубецкого, который выделял в языке два уровня слов и фонем: сфера слов осознана, сфера фонем - бессознательна. Для Леви-Стросса бессознательное является основным. Он приходит к отождествлению культуры и языка. Для культуры, по его мнению, важен уровень осознанных номинаций и его связь с бессознательным. Отсюда проистекает его идея добраться до структуры разума, но она оказывается неудачной.

Программу исследования культурного разнообразия в рамках структурализма Леви-Стросс связывал со стремлением «найти за внешним многообразием человеческих обществ основные всеобщие свойства» и «учесть частные различия, уточнить законы инвариантности в каждом этнографическом контексте». Как считал Леви-Стросс, эмпирическая человеческая реальность вообще не структурна. Поэтому в принципе нельзя построить структурную модель целостной социальной системы. Но можно воссоздать модели отдельных сторон этой системы, как те, которые поддаются структурированию и формализованному описанию. Человеческое общество, с одной стороны, стремится сохранить, поддержать те качества, которые при-

сущи только этому обществу. Вместе с тем есть и другая тенденция - вступление в коммуникацию с иными социумами. Обе эти тенденции обнаруживают себя в культуре. Культура в этой системе размышления рассматривается как обобщенное создание разума, а именно совокупность символов, которые принимаются членами общества. Невозможно упорядочить все виды культур, которые существуют в настоящее время, потому что нет единой шкалы развития. Каждая культура содержит некий потенциал, вариативность. Универсальные процессы психики могут переработать этот «природный материал» в некие архетипные схемы. Этот процесс репрезентирован Леви-Строссом на материале мифов. Данный феномен прежде толковался как историческая или этнографическая реальность. Эту версию философ отверг. По его словам, мифотворчество представляет собой обнаружение характерной человеческой способности строить аналогии. Только человек сталкивается с новым социальным опытом, актуализируется его готовность выстраивать оппозиции. Возникает множество оппозиций. Первостепенной среди них оказывается сопоставление «природа - культура». Универсальные закономерности бессознательных структур присущи человеку как биологическому виду. У человека обнаруживается некая антропологическая данность, которая структурирует поток человеческих ощущений и восприятий.

Для некоторых культурологов культура выступает как описательное понятие, для других — объяснительное. В первом случае под культурой обычно понимаются исторически возникшие селективные процессы, которые направляют действия и реакции людей при помощи внутренних и внешних стимулов. Главная идея может быть выражена примерно так: при помощи понятия «культура» многие стороны конкретного феномена могут быть проанализированы и объяснены, а, следовательно, само событие может быть лучше понято и предсказано. Культура как объяснительное понятие относится только к поведению человека, принадлежащего к определенному обществу. Данный термин помогает нам понять такие процессы, как диффузия, культурный контакт и аккультурация. Такого рода истолкование культуры полезно и для анализа действий людей (отдельных индивидов и групп), и для объяснения пространственного распространения артефактов или способов поведения и хронологической последовательности культурных феноменов. Объяснительное понятие культуры можно, судя по всему, перефразировать следующим образом: под культу-

рой мы понимаем те исторические характеристики, ситуации, которые человек принимает путем участия в группах, действующих вполне конкретным образом. Нет ни одного человека на свете, будь он даже нескольких недель от роду, который бы реагировал абсолютно по-своему на стимулы. Лишь незначительное количество человеческих реакций может быть объяснено только знанием биологии человека, его личным опытом или объективными фактами данной ситуации. Культура была и остается историческим наследием. Она включает те аспекты прошлого, которые в измененном виде продолжают жить в настоящем. Культуру, стало быть, образуют способы взаимодействия с ситуацией, которые помогают людям жить. Культурный процесс рассматривается в культурологии как: некое дополнение к биологическим возможностям человека. Культура предоставляет способы, которые расширяют или заменяют биологические функции и в определенной степени компенсируют биологические ограничения. Например, факт биологической смерти не всегда означает, что знания умершего не станут достоянием всего человечества. Культура выступает также в культурологии и как описательное понятие, о чем уже говорилось. В этом случае она означает совокупность результатов человеческого труда: книги, картины, дома и т. п.; знание путей адаптации к человеческому и физическому окружению; язык, обычаи, этику, религию и моральные нормы. Культура выступает как совокупность всех представлений о стандартных типах поведения. Большая часть культуры не может быть выражена словами, и это даже, вполне вероятно, не подразумевается. Не вполне правильно говорить, что культура состоит из идей, потому что психиатрия доказала наличие так называемой культурно-узаконенной иррациональности. Под культурой подразумеваются исторически возникшие способы жизни, явные или подразумеваемые, рациональные, иррациональные и не являющиеся рациональными, которые существуют в любой момент времени в качестве руководящих принципов поведения людей. Культура постоянно создается и утрачивается. Антрополог не только считает, что люди имеют определенные нормы поведения, нарушения которых наказываются в большей или меньшей степени. Ему также понятно, что даже неодобренные системы поведения подпадают под определенную модальность. С позиции стороннего наблюдателя кажется, что люди бессознательно придерживаются каких-то планов или морфология любого языка всегда решает вопросы метафизиче-

ских значений. Язык не просто средство общения и выражения эмоций. Любой язык помогает упорядочить накопленный опыт. Каждый континуум опыта может быть разделен по-разному. Ни один человек не может реагировать на весь калейдоскоп стимулов, который обрушивает на него внешний мир. Что мы говорим, что замечаем, что считаем важным — все это часть наших лингвистических привычек. Так как эти привычки сохраняются в качестве «второстепенных феноменов», любой народ безоговорочно принимает свои основные категории и предпосылки. Предполагается, что другие будут думать так же в силу человеческой природы. Но когда эти другие вдруг приходят к иным выводам, никто не считает, что они исходили из других предпосылок. Чаще всего их называют «глупыми», «нелогичными» или «упрямыми». Можно ли дать определение культуры в описательном смысле? Конкретная культура - это историческая система явных или скрытых способов поведения в жизни. В какой-то степени каждый человек подвергается влиянию этого общего «взгляда на жизнь». Культуру образуют явно шаблонные способы поведения, чувств и реакций (стереотипы), но она включает и комплекс предпосылок, которые существенно различаются в разных обществах.

#### **4.4 Философия искусства**

Эстетическая культура представляет собой сложное образование, характеризующееся известной многослойностью. Поступательное развитие эстетической культуры данного общества является важным признаком социального прогресса. Достаточно указать на то, что существование так называемых традиционных культур, характеризующиеся выраженным (и нередко жестким) консерватизмом, есть примета явного застоя. Для таких культур типично не расширенное, а простое воспроизводство декоративных форм, обрядового, художественного оформления ремесленных изделий, украшений, интерьера жилища и др. В культурологии последних лет не утихают дискуссии

по поводу того, что является критерием отнесения тех или иных явлений и проявлений культуры к сфере духовной или материальной культуры. Мы склоняемся к мысли, что сфера эстетической культуры включает в себя и то, что относится к материальной, и то, что к духовной культуре. В этом смысле универсальность эстетической культуры является бесспорной.

Дело в том, что даже неискушенному наблюдателю очевидно, что пласты эстетической культуры создаются во множестве случаев на основе использования как духовных сил субъекта, так и использованием его умения, сноровки, практического опыта деятельности, причем создание эстетических ценностей может требовать и использование произведений: инструментов, приспособлений и т. п. Даже музыкант или живописец не могут обойтись без использования технических средств для воплощения своего замысла. Важно уяснить, что играет наиболее существенную роль при создании произведений человеческого искусства или таланта. То, что для этого необходима одаренность, эстетическая чуткость - это очевидно. Но, говоря о том, к чему относится явление эстетической культуры, к сфере духовной или материальной культуры, следует, прежде всего, исходить из того, в какой мере данное явление, изделие или предмет представляют собой подлинное творчество, а не тиражирование раз найденного решения или шаблона.

Искусство принято считать одной из древнейших форм жизнедеятельности человека. Однако сегодня традиционное понимание искусства нуждается в пересмотре. Ведь искусство есть нечто большее, чем вид деятельности, обеспечивающий функционирование труда, религии, морали. И поэтому, прежде всего, необходимо определить то, что мы понимаем под искусством. Профессор Б.Г. Нуржанов в своей книге (*Нуржанов Б.Г. Культурология. — Алматы, 1994*) пишет о двух смыслах употребления термина «искусство» в современных языках - широком и узком. В широком смысле под искусством понимается всякая творческая созидательная деятельность человека, и в этом смысле производство и даже религия являются лишь формами искусства. По преимуществу в этом смысле употребляют его древние греки: слово *poiesis*, которое чаще всего переводится русским термином «искусство», означает в древнегреческом «знание», «творение», «сознание». Все, что связано с деятельностью человека и с продуктами этой деятельности, относится к сфере *poiesis a* - челове-



ческой сфере, созданной в противоположность *physis y* - сфере природной, т. е. не созданной им. В узком смысле под искусством понимаются процессы и результаты художественного творчества в его различных формах (живопись, музыка, поэзия и т. д.). Именно этот смысл является основным в современном мире, и именно в этом смысле мы и будем его рассматривать.

Отдельные науки и отрасли духовной и практической деятельности осваивают различные аспекты мира, позволяют сформироваться и осуществиться тем или иным сторонам личности и соответственно создают определенные культурные ценности. Искусство же — гарант восприятия мира в его целостности, хранитель целостности культуры и жизненного опыта человечества. Это всемирно-историческое назначение искусства вызывает к жизни его полифункциональность, обеспечивает его необходимость и ценность для всех этапов развития человечества, несмотря на то, что почти каждая из функций художественного творчества имеет своих «дублеров» в развитой общественной системе: искусство - это познание, однако есть наука, познающая мир; искусство - воспитание, но есть педагогика, занимающаяся этими проблемами; искусство - язык и средство информации, но существуют естественные языки и средство информации; искусство — деятельность, но труд — главная форма правления деятельной сущности человека, преобразующей мир. Но искусство не заменяет ни одну форму деятельности человека, т.к. оно воссоздает, моделирует каждую деятельность специфично. И ключ к пониманию этой специфичности заключен в тех функциях искусства, которые практически ничего не дублируют, являясь уникальной прерогативой художественной деятельности, в эстетической и гедонистической функциях искусства.

Еще в древности было замечено, что искусство «поучает, развлекает». Через эстетическое воздействие и наслаждение, получаемые человеком в процессе художественного творчества и восприятия искусства, осуществляется и его воспитательное влияние, и информирование, и познание, и передача опыта, и анализ состояния мира, предвосхищение и внушающее воздействие. Природа человека и определяет специфику искусства.

Искусство воссоздает жизнь в ее целостности, дабы расширить, углубить реальный жизненный опыт общественного человека. Оно - образная модель человеческой жизнедеятельности. Искусство вос-

производит личность во всей ее многогранности и целостности, влияет на всю структуру сознания и деятельности человека, взаимодействуя с его жизненным и художественным опытом. В художественном творчестве переплетаются и взаимно проявляются социальные начала: личность - нация - человечество, которые в своем диалектическом взаимодействии определяют структуру образного мышления.

Искусство втягивает свою аудиторию в выработку идей и заставляет читателя, зрителя, слушателя присваивать художественные идеи в личностной форме. И отсюда вытекает инвариантная множественность художественных идей: одна и та же художественная идея преломляется в разных головах по-разному. В науке только уровень присвоения идей разный. В искусстве же различны и уровень, и содержание присвоения: человек проецирует социально-исторический опыт, заключенный в художественном произведении, на свой, индивидуальный; в результате возникает его личное отношение к действительности и поднятым проблемам.

Национальная специфика искусства проявляет себя в своеобразии художественного мышления автора. Здесь — ключ к раскрытию самобытности искусства. У разных национальных структур образного мышления разные эмоциональные алгоритмы смены чувств, красок, оттенков. Точное определение национального в искусстве дал Н.В. Гоголь: «...Истинная национальность состоит не в описании сарафана, но в самом духе народа. Поэт даже может быть и тогда национален, когда описывает совершенно сторонний мир, но глядит на него глазами своей национальной стихии, глазами своего народа, когда чувствует и говорит так, что соотечественнику кажется, будто это чувствуют и говорят они сами» (*Гоголь Н.В. Собр. соч. в 6 т. - М., 1953. -Т.6. -С. 34*).

Национальный жизненно-исторический и художественный опыт неповторим в своей повторяемости. Он повторим, т.к. народы живут и творят по единым общественным законам. Он неповторим, т.к. общие законы находят свое индивидуальное своеобразное проявление в истории каждого народа. И вот эту диалектику национального и общечеловеческого передает искусство каждого народа. Национальное в истинно высоком искусстве находится в единстве с общечеловеческим. Ведь национально обусловленное сознание художника в преломленном через призму определенных социальных интересов виде отражает общечеловеческое, что позволяет великим творениям, пре-

одолев историческую ограниченность их создателей, сохранить свою ценность в веках и прорваться к сознанию людей новой эпохи, имеющих иные ценностные ориентации.

Одним из видов ценностного отношения к миру является эстетическое отношение. Ведь восприятие и переживание прекрасного и безобразного, возвышенного и низменного, трагического и комического представляют собой познания с неременной оценкой свойств действительности и искусства. Эта оценка является единственным и возможным способом освоения объекта эстетического отношения, который обладает ценностным значением. В процессе эстетического освоения природы человек выступает и как природно-биологическое, и как социальное существо. И в природе для него ценно не только то, что необходимо для его физиологической жизнедеятельности, но и то, что связано с его социальным бытием. Ведь человек, созерцая природу, очеловечивает ее, ассоциируя с собственной жизнью, со своей радостью и печалью.

Поэты, художники, музыканты, философы ищут в природе гармоничность. И нельзя отрицать эстетическую ценность гармонии, ритма, целесообразности, выражение закономерного. Вопрос лишь в том, что она собой представляет. Гармония - это единство многообразия, ценность не сама по себе, а только по отношению к человеку, т.к. именно для него она и является ценностью. В самой природе закономерно существуют и гармония, и ритм, и пропорциональность. Но ценность всего этого, т. е. значимость для человека - это явление человеческой культуры.

Категориальный анализ эстетических ценностей целесообразно начать с уточнений содержания самого эстетического. Аксиологическое толкование эстетического служит исходной позицией для рассмотрения конкретных форм эстетических ценностей. Эстетическое - это самая широкая и фундаментальная категория эстетики, которая отражает то общее, что присуще прекрасному, безобразному, возвышенному, низменному, трагическому, комическому и другим характеристикам жизни и искусства.

Высшим проявлением эстетического является прекрасное, воплощающееся в искусстве, как одно из понятий о «мире человека», одно из его определений, которое охватывает всю сложность и глубину жизни. Причем не только жизни действительной, но и жизни духовной, которая не раз, особенно в переломные периоды истории,

выходя за рамки породившего его жизненного мира, оценивала человечество по совершенно иным, не сводимым к прагматическим или утилитарным, меркам. Прекрасное, как эстетическая ценность в истории человеческой культуры, было подвергнуто глубокому теоретическому анализу, прежде всего, в античной философии.

Из дошедших до нас сочинений софистов многие посвящены эстетическим вопросам, например, небольшой трактат, названный «*Dialexeis*». Из шести глав этого сочинения вторая специально посвящена вопросу о прекрасном и безобразном: «Двойные речи говорятся относительно прекрасного и безобразного. Одни утверждают, что прекрасное - одно, а безобразное - другое, внося различие как (того требует) и название; другие же считают, что прекрасное и безобразное - одно и то же. **Я** же попытаюсь рассуждать следующим образом. Украшаться, намазываться благовониями и обвешиваться золотыми вещами мужчине - безобразно, женщине же - прекрасно. Благодетельствовать друзьям - прекрасно, врагам - безобразно. Убегать от неприятелей - безобразно, а на стадионе - прекрасно. Друзей и граждан убивать - безобразно, неприятелей же - прекрасно. И это во всем... Думаю, что если кто-нибудь приказал бы всем людям снести в одно безобразное, что каждый считает (таковым) и опять из этой кучи взять прекрасное, что каждый признает, то ничего не осталось бы, но все люди все и разобрали бы, т.к. все думают по-разному» (*Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. - М., 1974. - С. 16-17). Этот текст свидетельствует о том, что софисты признавали относительный характер прекрасного. Прекрасное существует только в связи с условиями места, времени и цели. То, что прекрасно в одном отношении, безобразно в другом.

Подобные мысли о сущности прекрасного высказывались и в последующие века. Приведем некоторые аксиологические суждения, которые относятся к V в. (Византия), XV в. (Испания), XX в. (США). Дионисий Ареопагит: «Прекрасное, как все прекрасное, есть вместе с тем сверх прекрасное, всегда сущее, одинаково прекрасное, не возникающее и не уничтожающееся... В самом себе и в согласии с самим собой оно всегда единообразно прекрасное, возвышенно излучая из себя глубинную красоту всего прекрасного». Леоне Эрео: «Телесная гармония, гармония человеческого тела или гармония в искусстве являются отражением гармонии и единства, царящих в мировой душе.

Эта гармония – «образ мировой души», ибо состоит из гармо-

нического созвучия и порядка, подобно тому, как существуют в ней формы в упорядоченном единстве и также порядок форм, существующий в мировой душе, украшает нашу душу и ею воспринимается, упорядоченность голосов в гармонической пении, в поучительном рассуждении или стихе воспринимается нашим слухом, благодаря чему душа радуется гармонии и созвучию того, что отражено в ней душой мира». Дж. Сантаяна: «...Красота есть выражение идеала, символ божественного совершенства...»

В Новое время ценностный смысл прекрасного наиболее полно был рассмотрен в эстетических трудах Гегеля. Эстетические явления Гегель рассматривает с позиций диалектического метода познания. Глубоко диалектично определение им сущности важнейшей категории эстетики - прекрасного. Прекрасное предстает как чувственное явление идеи в конкретном единстве с внешним бытием, как единство внутреннего содержания и внешней формы, понятия и реальности. Опираясь на такую трактовку прекрасного, Гегель развивает учение об идеале и ступенях его развития, показывает, как изменяются формы искусства в зависимости от соотношения между идеей и ее внешним образом. Обратимся к гегелевскому определению сущности прекрасного: «Согласно сущности прекрасного в прекрасном объекте должны проявляться как его понятие, цель и душа, так и его внешняя определенность, многообразие и реальность, и притом как проистекающие из самого предмета, а не из чего-то другого. Как мы уже видели, прекрасный предмет истинен лишь как имманентное единство и согласие подлинной сущности и понятия, и определенного внешнего бытия... Согласие между понятием и явлением есть их полное взаимопроникновение. Поэтому внешняя форма и образ не остаются отделенными от внешнего материала... а являются кристаллизующейся из себя формой, присущей самой реальности в соответствии с ее понятием» (*Гегель*. Эстетика: в 4 т. -Т.1. -М.,1968. - С. 123).

Прекрасное, как эстетическая ценность, разрабатывалось не только философами, но и представителями художественного слова. В искусствоведческой литературе в качестве исходной предпосылки понимания искусства обычно приводили следующее известное изложение Н.Г. Чернышевского: «Прекрасное есть жизнь... прекрасно то существо, в котором мы видим жизнь такую, какова должна быть она по нашим понятиям; прекрасен тот предмет, который выказывает в себе жизнь или напоминает нам о жизни» (*Чернышевский Н.Г.* Из-

бренные эстетические произведения. - М., 1978. - С. 68).

Но аксиологический анализ прекрасного дает плодотворные результаты в рамках специального культурологического и эстетического дискурса. Ю. Боров все многообразие прекрасного сводит к нескольким парадигмам:

- первая - прекрасное есть печать или воплощение бога (или абсолютной идеи) в конкретных вещах и явлениях (Платон, Тертуллиан, Фома Аквинский, Франциск Ассизский, Гегель);

- вторая - действительность эстетически нейтральна, источник ее красоты - в душе индивида (Т. Липпс, Ш. Лало,

Э. Мейман), он возникает благодаря «сужению; одалживанию» (Б. Кроче), «проецированию» (Н. Гартман) духовного богатства человека на действительность; красота - результат интернационального (направленного, активного, «обмысливающего») восприятия предмета субъектом (феноменология);

- третья - прекрасное есть результат соотношения свойств жизни с человеком как мерой красоты или с его практическими потребностями, с его идеалами и представлениями о прекрасной жизни (Сократ, Аристотель, Н.Г. Чернышевский);

- четвертая - прекрасное есть естественное свойство явлений природы, такое же, как вес, цвет, форма и т. п. (французские материалисты) (**Боров Ю.** Эстетика. - М., 1981. - С. 54).

Явление обладает достоинством прекрасного в той мере, в какой оно в своей чувственно-конкретной целостности и совершенстве выступает как общественно-человеческая ценность, способствует гармоническому развитию личности, возникновению и проявлению всех лучших человеческих сил и способностей, свидетельствует об утверждении человека в действительности, о расширении границ его свободы. Поэтому прекрасное пробуждает, возбуждает в человеке состояние радости, бескорыстной любви, чувство свободы, подтверждая и обогащая эстетический идеал.

Возвышенное - это эстетическая категория, характеризующая прекрасное, отличающееся необычайной значительностью и могуществом и поэтому возбуждающее чувство радостного изумления, восхищения и воодушевления, хотя форма возвышенных явлений порой может быть и внешне некрасивой. Бесконечность и вечность мира, мощные внутренние силы природы и человека, безграничные перспективы в освоении природы, в ее очеловечении - все это отражение

возвышенного (как категории эстетики).

Если прекрасное и возвышенное - воплощение эстетической ценности, то безобразное и низменное являются ее антиподами. Безобразное и низменное враждебно противостоят прекрасному и возвышенному, являясь их противоположностью. Поэтому без идеала прекрасного, который ставит «на свое место» безобразное и низменное, пронзая их светом красоты, не может быть эстетического восприятия этих антиподов. В аксиологии, как уже говорилось, нет единого мнения относительно объема понятия «ценность». Одни авторы считают, что ценность может быть не только с положительным, но и с отрицательным знаком в качестве отрицательной ценности. Можно, разумеется, делить ценности на положительные и отрицательные, но, учитывая сложившееся традиционное понимание этого термина в обществе, более целесообразно оставить за понятием «ценность» только положительное значение, ведь ценность - это то, что ценят, т. е. то, к чему относятся заведомо положительно. И, как вытекающее из изложенного: предмет, явление, событие, имеющие отрицательное значение в границах ценностного отношения, можно обозначить термином «антиценность». И поэтому прекрасное и безобразное, противостоящие друг другу, - это эстетическая ценность и антиценность.

Низменное - тоже антиценность, несмотря на то, что оно может быть внешне красивой, аналогично тому, как возвышенное не всегда наделено внешней красотой. Низменное является крайней степенью безобразного, чрезвычайной негативной ценностью. Это отрицательные, тайные, скрытые силы, которые хранят в себе угрозу для людей, т.к. они еще не полностью подчинены их воле. Если человечество не владеет собственными общественными отношениями, то это может стать источником больших бедствий. И все явления, относящиеся к этой грозной опасности, - фашизм, тирания, война и т. п. - воспринимаются людьми как низменное, с которым тесно связано безобразное.

Безобразное отталкивает, прекрасное же способно доставлять наслаждение одним своим видом. Безобразное — это дисгармоничное, патологическое, не одухотворенное, лишенное света, внутреннего богатства, пустое, но оно не представляет угрозы человечеству, т.к. заключенные в этих предметах силы освоены человеком и подчинены ему.

Трагическое и комическое образуются в результате сложного переплетения сил, возникающих в процессе борьбы ценности и ан-

тиценности. *Трагическое* - это утверждение эстетической ценности человека, явления, события или социальной общности, которая гибнет или страдает в борьбе с враждебными ему силами. Сама смерть, страдания, гибель ценностью не являются, но через них утверждается ценность. Трагическая эмоция - это сочетание глубокой печали и высокого восторга, который приобщает нас к раскрывающейся в нем красоте, духовно закаляет и эстетически-нравственно «очищает». Еще Аристотель называл *катарсисом* очищение-воздействие на человека трагедии.

Комическое тоже есть результат противоречия ценности и антиценности. Ведь сущность комического - в противоречии. Комическое является результатом контраста, разлада, противостояния: безобразного - прекрасному, низменного - возвышенному, ложного - истинному, нелепости - рассудительному и т. д. *Комическое* - это самооблачение явлений и людей, обнаружение их подлинного ценностного значения, которое на проверку оказывается ничтожеством, антиценностью. Эстетическое переживание комического доставляет людям радость, выраженную в смехе. Люди смеются, благодаря обнаруженным в них самих способностям по достоинству оценить эту неприглядную сущность, сопоставляя ее, может быть, подсознательно с подлинными ценностями.

Воздействуя на чувства, организуя их, эстетические ценности, как область культуры чувств, становятся важной частью духовного мира человека. Ведь чувства не только воздействуют на человеческую мысль, но и во многом и определяют ее. В процессе рассмотрения и раскрытия нами природы эстетических ценностей складывается следующее представление о сущности волнуемого вопроса, что эстетические ценности, характеризующиеся эмоционально-оценочно-чувственной реакцией на окружающую действительность, представляют собой часть духовного согласия. *Эмоция* - это спонтанный отклик человека на то, что его затрагивает и волнует, доводит до степени длительного переживания, порождающего чувства, которые не поддаются по сути рациональному определению.

Искусство существует в конкретных своих видах: литература, театр, живопись, скульптура, хореография, музыка, графика, архитектура, прикладное и декоративное искусство, цирк, художественная фотография, кино, телевидение. Причина разделения искусства на виды - многообразие типов общественной практики человека в сфере



художественного освоения мира, опирающегося на эстетическое богатство действительности. На основе всемирно-исторической практики человечества, в процессе трудовой деятельности людей возникло богатство человеческого духа, развились эстетические чувства человека.

Для развития искусства равно плодотворны как вычленение собственной специфики каждого из искусств, так и взаимодействие муз, каждая из которых обретает свою неповторимость. Хотя виды искусства и имеют известную склонность к соединению, даже слиянию, важно развитие специфических особенностей каждого из них, ибо все они вносят нечто свое, новое, оригинальное и в эстетическое освоение мира, в художественную культуру человечества. Многообразие видов искусства дает возможность эстетически осваивать мир во всей его сложности и богатстве. Нет главных и второстепенных искусств, но каждый вид обладает своими сильными и слабыми сторонами в сравнении с другими видами искусства.

Прикладное искусство. Это один из наиболее древних и поныне развивающихся видов художественного творчества, оно осуществляется в предметах быта, созданных по законам красоты. Это вещи, сделанные не только как полезные, но и как прекрасные, имеющие свой художественный образ, который выражает их назначение. Вещи, окружающие нас, создающие наш уют, наш быт, обслуживающие нас в нашей повседневной жизни, могут подниматься до вершин искусства. Прикладное искусство национально по самой своей природе, оно рождается из обычаев, традиций, верований народа и непосредственно приближено к его производственной деятельности, к его быту. Произведения прикладного искусства обладают прелестью индивидуальной неповторимости, сохраняют обаяние таланта и всей личности их творца — художника, ремесленника. Развитие производства в Новое время все более стирает отпечаток индивидуальности творца с произведений, созданных заводским способом. Но в промышленность приходит художник, и начинается развитие дизайна.

Архитектура. Когда человек научился изготавливать орудия труда, то его жильем стала уже не нора или гнездо, а целесообразная постройка, постепенно обретавшая эстетический вид. Строительство стало архитектурой. *Архитектура* (от греч. *architekton* -строитель) - формирование действительности по законам красоты при создании зданий и сооружений, призванных обслуживать потребности челове-

ка в жилье и общественных помещениях. Архитектура создает замкнутый утилитарно-художественный, освоенный мир, отграниченный от природы, противостоящий стихийной среде и позволяющий людям использовать очеловеченное пространство в соответствии с их материальными и духовными потребностями. М.В. Ломоносов, определяя особенности зодчества, писал: «Архитектурное искусство, напрягая сильные плечи и обращая великия дерева и тяжкие камни, воздвигнет здания, к обитанию удобныя, для зрения прекрасныя, для долговременности твердыя» (*Ломоносов М.В. Полн. собр. соч. - Л., 1959. - Т.8. - С. 808*). Благодаря архитектуре возникает составная часть «второй природы» - материальная среда, которая создана трудом человека и в которой протекает его жизнь и деятельность.

Живопись. Она является одной из самых древнейших видов искусства. Живопись в современном понимании рассматривается как один из видов письма. Желание писать, графически выражать себя, то, что он делает, изначально и неискоренимо присуще человеку. Наскальные рисунки первобытного человека, являющиеся самыми древними следами пребывания человека на земле, служат тому доказательством. «Для того, чтобы понять живопись в ее своеобразии, мы должны принять во внимание важнейший элемент живописи - цвет. Живопись есть письмо цветом, или синтез письма и цвета. К письму и цвету следует добавить линию, чтобы получить «исчерпывающее определение живописи: живопись есть цветное письмо линиями. Таким образом, письмо, цвет и линия в совокупности составляют сущность живописи» (*Нуржанов Б.Г. Культурология. - С. 77*). Используя цвет, рисунок, коммуникацию, выразительность наложения мазков, живопись дает широкое представление колористическому богатству действительности, ее пространственности и материалистичности в совокупности материалов (цвета и линии), технике их использования выбором красящих пигментов и связующих их веществ (масло, клей, воск и др.) Отсюда и появились такие разновидности живописи, как масляная живопись, живопись по штукатурке (фрески) и т. п. и обилие жанров (исторический, бытовой, пейзаж, портрет, натюрморт) и видов (монументально-декоративная, декорационная, станковая живопись или картина, иконопись, панорама, диаграмма), которые оказывают глубокое эмоциональное воздействие на зрителя и участвуют в формировании мировоззрения, духовной культуры людей.

Скульптура. Это пространственно-изобразительное искусство,

осваивающее мир в пластических образах, которые запечатлеваются в материалах, способных передать жизненный облик явлений. Скульптурные произведения высекают из мрамора, гранита и другого камня, вырезают из дерева, лепят из глины. Мягкие материалы считаются временными, при работе с ними обычно предполагается дальнейшая отливка в более долговечные - чугун, бронза. Человек - главный, но не единственный предмет скульптуры, анималисты создают фигуры животных. Круглая скульптура может воссоздать лишь детали среды, окружающей человека. Такие виды скульптуры, как барельеф и горельеф, сближаются с живописью, графикой.

Литература. Она осваивает мир в художественном слове, и в ее сферу входят природные и общественные явления, огромные социальные катаклизмы и движения народных масс, духовная жизнь личности, ее чувства. Все человеческое связано с языком, и все языковое является человеческим. Язык, создаваемый народом, вбирает в себя весь опыт и становится формой мышления. «Языки - это кладезь исторических сведений, не уцелевших в отрывочных летописях, языки — это архив, который не горит, не смывается, не плесневеет и не подвержен влиянию идеологий. Главное интеллектуальное наследие, доставшееся нам от бесчисленных поколений предков» (Сулейменов О. Язык письма. - Алматы - Рим, 1998). Сам исторический процесс складывания языка, включающий в себя перенос схожих черт от явления к явлению, насытил его ассоциативным видением мира и подготовил к художественному отражению действительности. В разных своих жанрах литература охватывает этот материал или через драматическое воспроизведение действия, или через эпическое повествование о событиях, или через лирическое самораскрытие внутреннего мира человека.

Театр. Это вид искусства, художественно осваивающий мир через драматическое действие, осуществляемое актерами на глазах у зрителей. Основа театра - драматургия, однако вместе с тем включает в себя живопись, скульптуру, иногда архитектуру (декорация), кино, музыку, танец. Синтетичность театрального искусства определяет его коллективный характер: в спектакле объединяются творческие усилия драматурга, режиссера, художника, композитора, актера. В театре «строительный материал» художественного образа - живой человек, актер, воплощающий в своем образе замыслы драматурга и режиссера. Он включает в действие и придает театральность всему, что нахо-

дится на сцене. Можно абсолютно точно воссоздать на сцене интерьер комнаты, пейзаж, вид городской улицы, но все эти декорации останутся мертвой бутафорией, если актер не одухотворит их правдой своего сценического поведения. И наоборот, самые общие обозначения окружающей среды (вплоть до простой дощечки с надписью «сад», «степь» или «дворец», как это было в театре Шекспира) заживут театральной жизнью, если актер сумеет перевоплотиться в человека, находящегося в той среде и обстановке, которые предполагает действие пьесы. Важная особенность театра в том, что здесь акт творчества (создание образа актером) протекает на глазах у зрителей. Благодаря этому театр обладает огромными возможностями духовного воздействия на аудиторию. В кино зритель видит результат творчества, в театре - сам процесс. И в этом разгадка особой прелести спектакля. Ведь театр - это, прежде всего, живой контакт актера со зрителем, творчество на глазах аудитории.

Рассматривая значение и социальную роль эстетической культуры, было бы недостаточным и узким подходом сводить достижения ее лишь к объему и уровню того, что может быть отнесено к произведениям искусства, фольклора, архитектуры и т. п. Здесь нельзя упускать важнейшие функции культуры вообще, и эстетической культуры в частности. Такое понимание ориентирует нас на целостное восприятие эстетической культуры, основа этого восприятия состоит в концепции единства процесса «опредмечивания и распредмечивания» явлений и фактов эстетической культуры, т. е. создание потребления. Несколько упрощенную суть этой концепции можно представить себе не только как уровень, качество явлений эстетической сферы, но и как степень их востребованности в данном обществе, что является критерием развития его эстетической культуры.

Известно, например, что в античном обществе были созданы неповторимые сокровища художественного творчества. Однако их оценка, понимание, воздействие на широкие массы народа были ограничены тем, что общество было рабовладельческим, и потому значительная часть его осталась, если не вне культурных воздействий, то, по крайней мере, в их периферии. Именно поэтому оценка степени развития эстетической культуры в античном обществе должна быть основана на совокупном учете и первого, и второго обстоятельств. «Производство самого человека» приобретало потому не всеобщий, а избирательный характер.

Обращаясь, например, к истории Древнего Рима, вспомним, что в нем, наряду с простыми людьми, которым были доступны и Плавт, и Гораций, существовал плебей, ограничивающийся требованием «хлеба и зрелищ». Правда, узко понимаемый процесс приобщения к эстетической культуре, сведение его к объему эстетической информации, получаемой путем непосредственного восприятия произведений искусства, не может быть приемлемым: это не дает возможности объективно судить о развитии в данном обществе эстетической культуры, ибо такой критерий односторонен, слишком узок. Здесь, очевидно, следует отказаться от весьма распространенного убеждения, что под эстетической культурой (да и культурой вообще) следует понимать такого рода социальный феномен, который предполагает существование единого мерил, эталона для любой культуры.

Подходя с таких позиций к культуре прошлого, исследователь рискует отказать в существовании эстетической культуры народам и нациям, чье развитие шло самобытно, непохоже на традиционные культуры Запада и Востока. Таковы, например, культуры ряда островных социумов Тихоокеанского региона, ряда северных племен, австралийских аборигенов и пр. В этом плане поучительны мысли Ю. Бромлея о специфических особенностях так называемых культур, характеризующихся замкнутостью, неподвижностью, консервативностью, жестокостью традиций. Стабильность, резистентность по отношению к любым внешним влияниям, тяготение к простому воспроизводству - их общая особенность. Можно выделить в культуре три сферы (или, как их называют, - слои): материальную, духовную и художественную. Тем самым художественной культуре (которая, по видимому, отождествляется с искусством) придается способность формировать относительно самостоятельную (даже автономную) сферу, вбирающую в себя все ориентированные на искусство виды деятельности. Эстетическая культура не есть культура вообще, она всегда национальна, а не является лишь модификацией общего универсального феномена. Как бы ни был богат духовный мир любого народа, он остается миром национальным. Он вырастает в определенной пространственно-временной среде, отражает ее сущность и выражает ее интересы. Этим он велик и вместе с тем ограничен. Кроме того, в нем живут не только достижения, но и проблемы, смятения. Поэтому он нуждается в связи с иными, своеобразными жизне-способными, художественными мирами.

Вслед за первыми робкими шагами в сфере художественных абстракций, к которым человечество шло буквально наощупь, начало проступать сознание необходимости «опредмечивания» художественных образов, соединения в них все более обобщенных отображений действительности с живой конкретностью и индивидуализированностью каждого художественного образа. Выражение эстетического начала можно видеть не только в фольклоре ранних эпох, но и в предметах быта, одежды, утвари и т. п. Черты художественного совершенства становятся возможны лишь на последующих, довольно отдаленных от первоначальных этапах. И лишь в относительно развитом обществе, преодолевшем сложности простейшей технологии прикладного искусства, становится возможным поиск более углубленного и обобщенного выражения общего отношения к действительности как к основе прекрасного; зарождение и созревание эстетического идеала как выражения идеи совершенства.

Уже в древнем эпосе - в греческой «Илиаде», «Одиссее», в казахском «Кобланды батыре», «Алпамысе», общетюркском «Кероглы», в киргизском «Манасе» - содержание, полное огромной значимости, этического стержня, немеркнущей силы и значения, вовсе не заставило померкнуть яркие художественные образы дивной красоты и силы. Вполне можно утверждать, что ортодоксальное мусульманское изобразительное искусство, допускающее только орнаментику, - более «чистая» художественная культура, чем современное изобразительное искусство народов Центральной Азии.

Дальнейший путь развития искусства был наполнен поисками путей и средств соединения общего, сути с конкретно индивидуальным воспроизведением действительности. Нам представляется возможным утверждать, что диалектика национальных искусств в огромной степени состояла в борьбе между представлениями об известной заданности формы - символа, знака, связанного с эстетическим качеством и поисками адекватных социальным перемен, усложнении общественных связей и процессов. Достаточно сослаться на характерные черты обрядовой поэзии, столь глубоко исследованной Д. Фрезером. Любой календарный или семейно-бытовой обряд наполнен знаковыми обозначениями - ровно как и фольклорная календарная и семейно-обрядовая поэзия. Ныне в народном сознании, как правило, утрачены глубинные связи между социально-практическими, реально-экзистенциальными и эстетически знаковыми чертами

обрядов. Однако атмосфера национальной поэзии чутко улавливается эмоциональным восприятием.

Постепенное формирование той или иной национальной эстетической культуры - процесс, обычно длящийся весьма значительное время. В наиболее древних культурах этот процесс затягивался на века. Но важно не упускать из виду, что формирование национальных эстетических культур является результатом эстетической деятельности множества безымянных создателей этих культур. Даже в области художественного творчества мы затрудняемся назвать авторов множества творений искусства и литературы, особенно тех, чье творчество относится к далеким эпохам. И уже совершенно безнадежным занятием были бы поиски создателей эстетических элементов бытового общения, национального обряда, или ритуала.

Ясно, однако, что эстетическое сознание народов и наций складывалось на основе вошедших или утвердившихся в обществе эстетических представлений, специфических традиций, коллективными создателями которых могли бы быть наиболее эстетически одаренные, обладающие более высокоразвитой эмоциональной сферой, художественным воображением люди. Развитие культуры связано с определенной исторической эпохой общества, с тем или иным народом, нацией. Это положение относится и к эстетической культуре. В различные периоды исторического развития каждая нация, социальная группа вырабатывает свою эстетическую культуру, свои взгляды, понятия и представления о прекрасном.

В облике людей, их отношениях, одежде, предметах, языке и произведениях искусства - во всем этом запечатлеваются особенности, принципы эстетической культуры, в зависимости от уровня развития экономических и прочих условий по-разному складываются исторические судьбы наций. Поэтому каждый народ имеет свои особенности и в силу этого вносит свой посильный вклад в сокровищницу мировой культуры.

Зародившись, та или иная эстетическая деталь, знак, образ продолжали свою жизнь, постоянно совершенствуясь. При этом нередко корни, истоки того или иного эстетического представления предавались забвению, но в процессе длительного отбора это представление становилось одним из элементов национального эстетического сознания и оценки. Как пишет К.Ш. Нурланова: «У казахов ощущение и сознание взаимосвязи с миром Вселенной дается человеку с младен-

чества, поэтому мирозерцательная культура не остается на уровне абстрактной значимости, но переходит, переливается в душевное чувство равновесия с миром, породненности с ним, и это душевно-духовное чувство полно глубокой умиротворенной благоговейное. Эти отношения с миром глубоко покойны и незыблемы, максимально приближают к тайне бытия, тайне жизни, и потому смыслодержательность жизни каждого человека неисчерпаема, так же как и драгоценность самого дара жизни бесконечна. Этот мир отношений, пронизывающий жизнь человека, накладывающий неповторимые оттенки на все жизненное поведение во всем его разнообразии, в то же время приближает к пониманию богатой духовной жизни каждого человека» (Нурланова К.Ш. Человек и мир. Казахская национальная идея. - А., 1994).

Нередко эстетическими средствами стремились выразить или подчеркнуть значимость, или важность того или иного семейного или бытового события, уважение к общению; эстетическими средствами подчеркивалась благожелательность, значительность дружеских или семейных связей и пр. Постепенно складывалась присущая данной национальной эстетической культуре система символов, знаков, атрибутов, значение которых было понятно каждому. «Свадебный обряд, посвященный созданию нового очага, включает в себя, прежде всего, испрошение благословения луны и звезд молодому очагу создаваемой молодой семье. Затем, когда ожидается рождение ребенка, просят благословения земли и заставляют юную мать коснуться земли босыми ногами. Кроме трогательного этического смысла для молодого отау, что и вселенский мир приемлет, благословляет их, обряд значителен и тем, что содержательно-образно раскрывает полноту представлений о мире, сколь бесконечном, столь и близком; этот мир так прекрасен, что осенен сакральным цифровым обозначением: вертикальный уровень (верхний мир, средний мир, нижний мир) и горизонтальный уровень (четыре стороны света) образуют цифру 7» (там же. - С. 20).

При этом эстетические представления в разной национальной среде нередко были неоднородными, существенно-различными у представителей общественных верхов и низов. Однако в целом (и это было замечено рядом исследователей-этнографов, историков и искусствоведов) эстетические представления, формировавшиеся в более высокой социальной среде, постепенно «перетекали», усваивались



народом. Существовал специфический отбор, при котором критерием оценки эстетического качества обряда, стиля, общения, поведения служило их соответствие социальной потребности, уровню развития морально-этических представлений и т. п.

Эстетическая культура сочетает сохранение определенных вкусов, норм, идеалов, передаваемых (через традиции, воспитание, искусство) из поколения в поколение, и их преобразование в процессе формирования новых идеалов, норм, вкусов (например, смена стилей в искусстве, форм этикета, стилей моды). Не следует упрощать процесс реализации и формирования тех или иных элементов и проявлений национальной эстетической культуры. Не слепой случай, не неожиданная находка, или впечатляющий в эстетическом плане образ действий, или характер поведения лежали в основе, у истоков эстетической традиции, поведенческих норм. Как бы ни были приукрашены фантазией автора многие явления, содержание произведения является отражением объективной действительности, потому что самая богатая фантазия, самое богатое воображение не в состоянии создать ничего такого, что своими формами не напоминало бы форм живой жизни.

Известно, что человеческая деятельность не спонтанна, а всегда сознательна. Равным образом, именно в сознании субъекта постепенно рождается, формируется и конкретизируется картина или образ желаемых результатов деятельности еще до начала деятельности. Не малую роль при этом играет предшествующий опыт, некий стереотип социально-психологического ряда. Он, с одной стороны, подсказывает оптимальные решения и действия, а с другой, предостерегает от неудачных шагов и действий; негативный опыт в этом смысле не менее полезен, нежели позитивный.

В истории национальных культур эстетическая организация человеческого общежития не в малой степени опиралась на религиозные представления. Так, например, постепенное утверждение мусульманства вызывало двоякий процесс: часть поведенческих норм, существовавших еще в домусульманскую эпоху, получила религиозную поддержку, облеклась в соответствующую символику, а остальные постепенно забыты, хотя на первых порах, несомненно, вызывали противоречивое отношение.

Понимание сущности эстетической культуры не может быть достаточно глубоким и полным без уяснения причин возникновения

или даже зарождения. В самом деле, является ли этот феномен случайным или порожден некоей необходимостью? Если да, то какой? Трудность здесь заключается в том, что при просветительском подходе традиционным был ответ: потребность в эстетической культуре, в развитии эстетического восприятия заложена в человеческом естестве при самом акте его (человека) сотворения. Подобный подход мы встречаем в четко выраженной форме, например, у Канта.

Вспомним, что на ранних стадиях развития человеческих социумов "эстетическое освоение мира было неразрывно связано с утилитарным подходом к человеческой деятельности. Ограниченность средств и возможностей творчества, наряду с ограниченностью людского самосознания не позволяла таких излишеств, как переход за границы утилитарного подхода к деятельности. Но что же собой представлял такой подход? В трудах многих исследователей: антропологов, этнографов, историков культуры, в частности в работах Д. Моргана, было отмечено, что при скудности и ограниченности возможностей представителей ранних сообществ, потребности в жизнеобеспечении побуждали к поискам путей и средств, способствующих достижению реальных жизненных целей наиболее рациональными и доступными средствами. И здесь кроется ответ на затронутый нами вопрос: рациональное и возможное всегда человеческим сознанием воспринималось как целеполагание, ограниченное некими естественными и всегда конкретными границами доступного. Чем более простым был путь достижения цели деятельности, тем больше у него было шансов на превращение в приоритетный и наиболее распространенный способ передачи опыта поколений уже на заре человеческой цивилизации.

Далее от поисков ограничительно достаточного человек устремляется к отысканию путей и средств преодоления границ возможного. От функционального соответствия к поискам упрощения использования вещи, орудия или приспособления. Так рождалось то, что можно назвать первобытной технологией. Созданное человеком изделие продолжало совершенствоваться. Исходя из уровня развития мастерства той поры можно предполагать, что на эти совершенствования уходили века. И в какой-то момент появлялось сознание возможности присоединить к функциональной достаточности нечто новое, свидетельствующее о большей чем средняя, обыденной способности удовлетворения потребностей. Ее, огрубляя, можно назвать

первобытным дизайном. Этим как бы утверждалась искусность изготовителя, его превосходство над собратьями по тому, первобытному ремеслу. Но искусность - это еще не искусство. Пока не искусство. Однако трудно не видеть в ней путь к зарождению определенной потребности к движению в самоутверждении личности.

Эстетическое развитие народов происходило на протяжении веков, в процессе становления и развития человечества. В своем эстетическом развитии человек прошел длительный путь - от первоначального, чувственного восприятия окружающих его явлений природы до современного понимания прекрасного. В мире предметных ценностей, созданных трудом человека, воплощаются первоначально примитивные, а впоследствии более содержательные эстетические представления человека. Продукты труда уже в глубокой древности вызывали у человека эстетические чувства, ибо они были своего рода зеркалом, в котором он мог увидеть свои способности и умения, в них отразилась вся его общественная сущность. В процессе менялся сам субъект этой деятельности: развивались его способности, изменялся объем и состав его потребностей, уровень его сознания и т. д. В литературе подробно рассматривалась связь и взаимосвязь потребностей и деятельности, направленной на их удовлетворение: именно такова диалектика развития культуры в целом, и эстетической культуры в частности.

Без сомнения, наиболее высокой и сложной формой эстетического освоения мира является искусство. В нем заложены не только поистине безграничные возможности эстетического освоения общества, но и его познания, а также распространение и толкование этических, эстетических, моральных, философских и иных принципов и воззрений. Подобной содержательностью не может обладать ни дизайн, ни любой другой вид эстетической деятельности.

Действительность субъекта в искусстве наиболее интеллектуально сложна, эмоционально наполнена, проникнута духовностью, наиболее формализована, и особенно тесно связана уровнем духовности. Она в то же время наиболее прагматична. Элементы национальной самобытности и самосознания в ней выражены достаточно тонко и нередко трудно поддаются выделению и дефиниции. Наиболее простые и по форме, и по содержанию иные виды эстетической деятельности несут в себе более явный отпечаток национальной принадлежности и не претендуют на столь глубокое отражение национального

начала. Важно указать на то, что в эстетической природе искусства заключены более обширные возможности национального самовыражения. Содержание эстетической культуры широко и многообразно. Оно столь же необозримо, как и действительность в целом, ибо именно она питает эстетическую культуру, вызывает ее к существованию, стимулирует ее развитие. Связь формы и содержания, как это стало очевидным благодаря усилиям, в частности постмодернистской критики, зиждется на том, что органическое единство содержания и формы является генеральным и определяющим условием полноценного развития и самого существования эстетической культуры. В искусстве такая связь наиболее очевидна. Общеизвестным, применительно к искусству, является утверждение, что его форма является образной. Иными словами, жизненное содержание искусства предстает перед его «потребителем» в образной форме. Но только ли искусству присуща образная форма? Не характерна ли она и для других проявлений и видов эстетической культуры?

Как известно, в искусстве образ воплощает в единичном свойстве, качества и признаки множества. А в нашем случае, в бытовом общении, в рамках «имиджа» - не то ли самое место? Существующий в традиционалистских сообществах так называемый «групповой контроль» строго оценивает соответствие поведения индивидуума тому идеальному представлению, которое воплощается в созданном традицией общения имидже. То, что представляется нормой поведения и общения в одной национальной культуре, может представляться неприемлемым для иной. Так, скажем, традиционные для восточных эстетических культур обязательные вопросы о семье, детях, делах в славянских национальных эстетических культурах, пусть в менее обстоятельной форме, также имеют место. В отличие от искусства, бытовое общение характеризуется силой устойчивой традиции. Она нередко держится столетиями. Но эта сфера эстетической культуры по мере ускорения социального процесса все более чутко откликается на изменения, происходящие в людском бытии. Так, например, ускорение темпа жизни, проявляющееся в дефиците свободного времени, растущем отчуждении от производственной деятельности и плодов своего труда, приводит к постепенному размыванию бытовых ритуалов, сокращению их формальных моментов, к замене пространственных речевых формул более короткими и т. п.

Теперь обратимся к динамике художественной культуры XIX-

XX вв. Как известно, XIX в. был поворотным моментом в истории развития цивилизации, что получило выражение и в формах художественного освоения действительности. Так, в течение века просвещение сменилось романтизмом, реализмом, декадентством. **Романтизмом** называют стиль в художественной культуре, охвативший, впоследствии, все сферы культуры, отвергавший действительность с позиции высшего идеала. Философскую форму самосознания романтизма выразил Ф. Ницше (идеал сверхличности), хотя у него уже действуют мотивы декадентства. Последний является художественным осмыслением социо-культурных реалий Запада 50-х гг. XIX в. Системный кризис оснований индустриального общества в духовной культуре проявил климат упадничества, ухода от действительности, поиск других оснований культуры. Основными направлениями этой культуры были импрессионизм (О. Ренуар, К. Моне, К. Дега и др.), постимпрессионизм (П. Сезан, В. Ван-Гог, П. Гоген и др.), символизм (Ш. Бодлер, О. Врубель, Верлен и др.), модернизм (Пруст, Кафка, Т. Манн, И. Стравинский и др.), акмеизм, экспрессионизм и т. д. Все эти направления способствовали становлению самосознания художественной культуры

XX в. - век постмодерна. Социокультурная парадигма постмодерна коренным образом меняет объект и предмет эстетического поиска (именно его, а не познания). Объект эстетики перемещается в гипермир, гиперпространство, гипертекст и интертекст, которые выступают инсценированной частью художественного мира, характеризующиеся виртуальными реальностями, измененным состоянием сознания, аутистским мышлением, нео-мифологизмом и семантикой возможных миров. Культурные тексты глубоко проникают в массовое сознание. Сам предмет эстетики сводится посредством символизации и категоризации к упорядочению художественной реальности в пространстве и во времени, т. е. к трансляции культуры. Изучение ее, как системы символов и значений, следует проводить независимо от социокультурных реалий, доступных эмпирическому и теоретическому анализу, ибо объект художественной культуры существует сам по себе. Такой анализ позволяет наметить взаимосвязь символов, а также предпосылок и принципов культурного порядка. Например, символический образ «крысиного волка» можно трактовать в контексте современных социокультурных процессов в Казахстане («Тамыр», 1999, вып.1). Объект и предмет культурного анализа постоянно переклика-

ются в постмодернизме с потоком сознания. Как писал У. Джеймс: «Наше нормальное бодрствующее сознание, разумное сознание, как мы его называем, - это не более чем один особый тип сознания. Мы можем прожить жизнь и не подозревая о существовании других форм сознания, но стоит применить уместный стимул — и они появятся в мгновение ока и во всей полноте — определенные умонастроения, которые, возможно, где-то могут быть применены и приспособлены». Объект эстетического анализа может получать совершенно неожиданные формы. Например, существует даже компьютерная художественная литература. Особенность данного художественного текста в том, что его можно читать только на дисплее компьютера. Он построен так, как построена гиперреальность. В нем есть кнопки, нажимая на которые можно переключать движение сюжета в прошлое и будущее, менять эпизоды местами, углубиться в предысторию героя, изменить плохой конец на хороший и т. д.

Французский культуролог Ж. Бодрийяр утверждает, что мы уже живем в гиперреальности. Массовая культура, бесконечно пересекающиеся потоки информации создают впечатление, что кто-то последовательно нажимает кнопки, а мы успеваем только рот разевать. Мы перекачиваемся, как при шторме на корабле, из одного конца гиперреальности в другой. Он же считает, что, например, «Буря в пустыне» (Ирак, 1991) не была обычной реальностью. Это была гипертекстовая война, вся «посаженная» на дисплеи компьютеров и экраны видеопроекторов. Это - не мистика, это - особая метафизика гиперреальности. В таких условиях меняется и самоидентификация человека, он становится «играющим существом».

Концепцию культуры, как игры, предложил голландский мыслитель Й. Хейзинга. В своей работе «Homo Ludens» сущность культуры он связывает с художественным восприятием мира, где игровые элементы занимают доминирующее положение: «Во всякой живой, процветающей цивилизации поэзия выполняет жизненную, социальную и литургическую функцию... Поэзия в своей первоначальной функции фактора ранней культуры рождается в игре как игра. Это священная игра, но в своей священности она все время остается на грани необузданности, шутки, развлечения. О сознательном удовлетворении потребности в прекрасном еще долго нет и речи. Оно тайно содержится в воскрешении священного акта, который реализует себя через поэтическую форму и переживает как чудо, как праздничное

опьянение, как экстаз» (Самосознание европейской культуры XX века. - М., 1991 - С. 70-72).

В постмодернистской парадигме художественной культуры игра охватывает и обыденную жизнь. Когда человек уже выбрал свою профессию, он тем самым выбрал определенную гиперреальность своей жизни - определенные языковые игры, круг коммуникаций, мировоззрение. Вне профессиональной деятельности он уходит в другой мир, нажимает на «кнопки», меняет «маски», строит иллюзии (опять уходит в воображаемый мир). Такую ситуацию описал Г. Гессе в своем самом оригинальном романе «Игра в бисер». Игра в бисер — это и есть гиперкультурный пространственно-временной континуум, инсценированный объект художественного толкования. Герой романа Т. Манна «Доктор Фаустус» размышляет: «Можно поднять игру на высшую ступень, играя с формами, о которых известно, что из них ушла жизнь». В постмодернистской эстетике инновационным является не только объект и предмет рассмотрения, но и применяется неклассическая методология способов и форм получения художественной информации. Для иллюстрации возьмем деконструкцию и мотивный анализ. Первый метод был основан представителем постструктурализма и постмодернизма Ж. Деррида. Смысл данного подхода к явлениям художественной культуры заключается в отрицании поэзии вненаходимости исследователя относительно текста культуры. Толкование последнего должно вестись с позиции диалога между исследователем и текстом. При этом текст также влияет на исследователя (например, полифонический роман). Целью деконструкции является активизация культурного потенциала самого источника культуры. Мотивный анализ (Гаспаров Б.М.- профессор Колумбийского университета) за единицу художественного анализа берет не традиционные термины - слова и предложения, а мотивы, которые напоминают запутанный клубок проблем. Мотивы, являясь кроссуровневыми единицами, повторяются, варьируются и переплетаясь с другими мотивами в тексте, создавая ее неповторимую архитектонику (например, структура романа С. Булгакова «Мастер и Маргарита»).

Мы кратко рассмотрели особенности формирования представлений о сущности эстетической культуры, выделили ее основные направления и парадигмы. Можно сделать вывод, что современные школы искусствоведения представляют собой многоуровневые и разноаспектные исследования феноменов современных культурных и

цивилизационных процессов.

#### 4.5 Начала нравственности

Мораль рождается на определенном этапе человеческого общества или развития человеческого индивидуума, т. е. в филогенезе и онтогенезе. Ей предшествуют две ступени становления человеческого «Я»: д) *ступень культа*, означающая единство человека с миром, неотделенность его от мира и от других людей, единство мироощущения с другими, проявляющееся в феномене «Мы»; б) *ступень культуры*, отбора культурных форм в условиях разнообразия человеческой деятельности и человеческих индивидуальностей; здесь формируются естественные нормы человеческих взаимоотношений, которые мы называем *нравственностью* (от слов - нрав, обычай): формируются основные нравственные ценности: свобода, добро, зло, справедливость. Заканчивается эта ступень становлением цивилизации; в) на этой, третьей *ступени социума* ценности добра, зла, свободы трансформируются в социальное понятие долга, социализируются в конкретном обществе и становятся уже социальными и правовыми нормами. При этом их нравственное начало элиминируется, постепенно отмирая. Если на предыдущей ступени мы могли говорить об этике *гуманистической* (от фр. *humanite* - человеколюбие), то на данной - мы говорим уже об этике *социальной*. Ее отличие в том, что она подчинена не интересам отдельного, частного человека, а интересам социума. Человек в этой этике выступает в качестве объекта воздействия на него со стороны общества, или иного социума (части общества или какого-либо социального института).

Мораль имеет ряд особенностей: а) она характеризует способность человека жить сообща и представляет собой форму отношений между людьми; б) моральный закон не допускает разведения субъекта и объекта действия; в) мораль - это тяжелый груз, который человек добровольно взваливает на себя, это такая игра, в которой



человек ставит на кон самого себя. Сократ был принужден выпить яд, Иисус Христос был распят, Д. Бруно сожжен, а Ганди убит. Таковы ставки в этой игре (А.А. Гусейнов).

Вместе с тем следует сказать, что отражение моральных явлений осуществляется не только на теоретическом, но и на уровне обыденного сознания в виде конкретных чувств, представлений, симпатий и антипатий, иллюзий и т. п. При этом и на том, и на другом уровнях отражаемое фиксируется в одних и тех же словах. Например, есть категория долга, а есть и представление индивида о том, что такое долг.

Понятие «мораль» имеет смысл только при противопоставлении ее инстинктивному, импульсивному поведению, с одной стороны, и рациональному расчету, нацеленному на получение строго определенного результата, с другой. Самые первые моральные заповеди: «Поступай по отношению к другим так, как ты желал бы, чтобы они поступали по отношению к тебе» («золотое» правило нравственности), или принцип любви: «Возлюби ближнего своего, как самого себя» - требуют от человека следования добродетели. Рассмотрим некоторые начала нравственности.

*Добро* и его антипод *зло* в самом абстрактном подходе тождественны нравственности и безнравственности. В понятии «добро» люди выражают свои наиболее общие интересы, устремления и пожелания, надежды на будущее. Добро - то, что служит сохранению и развитию жизни. Зло есть то, что уничтожает жизнь или препятствует ей. Все добродетели и пороки, с которыми имеет дело этика, имеют относительный смысл. Например, смирение, вызванное страхом или компенсирующее подавленное высокомерие, теряет свою ценность, а высокомерие, как выражение неуверенности и самоуничижения, не является пороком. «Добродетельный или порочный характер, - пишет Э. Фромм, - а не единичные добродетели или пороки - вот подлинный предмет этического исследования».

Хотя добродетельный человек может создавать полезные вещи, произведения искусства и системы мысли, но куда более важным предметом добротворения является сам человек. Если физический рост происходит сам по себе при наличии надлежащих условий, то процесс рождения на уровне нравственности не происходит автоматически. «Трагедия человеческой ситуации, - считает Э. Фромм, - отчасти в том, что развитие никогда не бывает полным. Человек всегда умирает прежде, чем успевает полностью родиться». В этом и суть

назначения человека.

«Добродетель можно определить, - говорит Аристотель, - принимая во внимание назначение человека. Добродетельный человек - это человек, своей деятельностью под руководством разума дающий жизнь присущим человеку возможностям». Добродетель у Спинозы идентична использованию человеком своих сил, а порок - пренебрежению своими силами, сущность зла - это бессилие. С учетом сказанного, можно дать предварительное определение добра не просто как общего этического понятия, обозначающего положительные социальные ценности, а как реализованную в поступках людей человечность.

Дальнейший анализ добродетели и пороков требует ответа на принципиальный вопрос: «Человек, добр он или зол?». Многие представители гуманистической этики отвечали на этот вызов настойчивым утверждением, что человек от природы добр, и зло не является неотъемлемой частью его природы (Э. Фромм. *Человек для себя*. - Минск, 1992). Ярким проявлением концепции добродетельного человека является учение великого гуманиста XX в. А. Швейцера о благоговении перед жизнью. Изложим основные его моменты.

Поистине нравственен человек только тогда, когда он повиноватся внутреннему побуждению помогать жизни, которой он может помочь, и удерживается от того, чтобы причинить живому какой-либо вред. Для него священна жизнь как таковая. Он не сорвет листочка с дерева, не сломает ни одного цветка, не раздавит ни одно насекомое. Когда летом он работает ночью при лампе, то предпочитает закрыть окно и сидеть в духоте, чтобы не увидеть ни одной бабочки, упавшей с обожженными крыльями на его стол (А. Швейцер. *Благоговение перед жизнью* — М., 1992. - С. 218).

Этика благоговения перед жизнью не считает, что людей надо осуждать или хвалить за то, что они чувствуют себя свободными от долга самоотрешения ради других людей. Она требует, чтобы мы в какой угодно форме и в любых обстоятельствах были людьми по отношению к другим людям. Ты счастлив, поэтому ты обязан пожертвовать многим. Все, что дано тебе в большей степени, чем другим — здоровье, способности, талант, успех, богатство и др. — все это ты не должен считать само собой разумеющимся. Ты обязан отплатить за это. Ты обязан отдать силы своей жизни ради другой жизни (А. Швейцер. Там же. — С. 225). Но реальная жизнь полна ком-

промиссов, чтобы сохранить свою жизнь, я должен оградить себя от других жизней, которые могут нанести мне вред. Я добываю себе пищу путем уничтожения растений, животных. Мое счастье часто строится на вреде другим людям. То, что в действительности отнюдь не является этическим, а только смесью жизненной необходимости и этики, люди часто выдают за этическое.

Гуманистическая этика не признает и не оправдывает этот компромисс. Она признает добрым только то, что служит сохранению и развитию жизни. Всякое отступление от этого, независимо от того, при каких условиях это произошло, она характеризует как зло. Человек должен каждый раз сам решать, в какой степени он может подчиниться необходимости нанесения вреда жизни, и в какой мере, следовательно, он может взять за все это вину на себя. Так нравственно закаляется человек. Итак, добро в гуманистической этике — это утверждение жизни, развертывание человеком своих сил. Добродетель — это ответственность за собственное существование. Зло лишает человека сил, порок — это безответственность по отношению к самому себе.

В истории этической мысли можно встретить различные концепции зла: от оправдания и апологии его до теории «меньшего зла». Среди них осевое место занимает религиозное учение о зле. Оно имеет прямое отношение к этике бизнеса. Если возьмем развитые очаги рынка (Запад и АТР), то нетрудно заметить господствующее влияние христианства и буддизма (в различных модификациях). Социологические исследования показывают, что евроамериканцы в качестве ключевых этических ценностей называют 10 заповедей христианства.

Согласно христианской концепции, зло происходит не от Бога, а от небытия, из которого Бог создал мир. Мир в целом является благим и прекрасным, а зло в нем существует относительно: в виде недостатка, отсутствия, отрицания и небытия. В мире имеют свое место не только несовершенные вещи, вроде грязи, гнили, уродства, но и моральное зло — грех и грешники. Конкретное содержание греховных действий весьма разнообразно: ложь, блуд, лукавство, корыстолюбие, злоба, убийство, распри, обман, злонравие, клевета, обида, самохваление, гордыня, непослушание, вероломство, жестокость, идолопоклонство, пьянство, лихоимство, сквернословие, пустословие и т. д. Они представляют собою нарушения общечеловеческих норм нравственности, а с точки зрения религии, связаны с мифом о пер-

вородном грехе. «Не Бог, а человек выдумал пытку, рабство, тюрьму, ружье и бомбу. Человеческая корысть и глупость, а не Божья воля породили нищету и непосильный труд. Мы - мятежники, которые должны сложить оружие (Льюис К. Страдание//Этическая мысль - М., 1992. - С. 411). Значительное место в христианском толковании зла занимает идея осуждения плотских влечений. Библейское наставление гласит: «Попечение о плоти не превращайте в похоть». Человеческая природа испорчена с грехопадения, каждое поколение проклято от рождения из-за непослушания первого человека, и только милость Божья, переданная через церковь и ее таинства, может спасти человека.

В отличие от христианства, в исламе источником зла для человека не является другой человек. Адом для человека является его самость. Человек должен отказаться от самого себя и приблизиться к Богу. В современном мире идея человеческой никчемности и ничтожества нашла свое выражение в авторитарных системах (фашизм, социализм, автократия), в которых государство, партия, элита, автократ стали высшими правящими силами, а инвалид, признав свою собственную незначительность, должен был удовлетвориться покорностью и подчиненностью. Отсутствие реальной демократии и свобод, почти полное наличие вышеперечисленных зол правители многих современных, так называемых демократических государств пытаются прикрыть дешевой демагогией о «воле народа». Действительно, обман - грех, а злонамеренный обман - двойной грех.

Если зло реально существует, то перед гуманистической этикой возникает вопрос: как можно обуздать деструктивную сторону человеческой природы, не прибегая к запретам и авторитарным приказам? Своеобразный ответ на этот вопрос дает Э. Фромм. С его точки зрения, следует различать рациональную и иррациональную ненависть. Реактивная, рациональная ненависть - это реакция человека на угрозу его собственной, или другого человека, свободе, жизни, идее. И она исчезает, когда угроза устранена: она не противостоит, а сопутствует стремлению к жизни.

**Иррациональная ненависть** - это черта характера, непрерывная готовность ненавидеть. Ненавидящий человек испытывает чувство облегчения, и как бы счастлив, когда ему удастся найти удобный случай проявить свою затаенную ненависть. Ненавидеть можно и самого себя, что часто проявляется в виде жертвенности, чувства неполно-

ценности, самобичевания, аскетизма. Индивидуальные и социальные условия, блокирующие жизнеутверждающую энергию, порождают деструктивность, которая, в свою очередь, становится источником, где берут начало разнообразные проявления зла. Из всего сказанного можно сделать вывод, что человек не обязательно зол, а становится злым только тогда, когда отсутствуют надлежащие условия для его роста и развития. Зло не обладает независимым существованием само по себе, оно есть отсутствие добра, результат неудачи в реализации жизни.

«...Святое право мысли и суждения.

Ты - Божий дар!

Хоть с нашего рождения

Тебя в оковах держат палачи, чтобы воспарить не мог из заточья

Ты к солнцу правды, - но блеснут лучи,

И все поймет слепец, томящийся в ночи.

*(Дж. Г. Байрон. Паломничество Чайльд-Гарольда).*

Рассмотрение ключевой категории этики «добро» будет неполным без выяснения ее соотношения с понятием «польза». Последняя составляет конечную цель экономических устремлений людей. Тем более, это важно для посттоталитарного общества, выходцы которого долгие годы воспитывались в духе аскетизма и уравниловок, где даже мысли о богатстве, наслаждении, успехе объявлялись дьявольскими.

Противопоставление добра и пользы имеет долгую традицию. Еще Аристотель в «Никомаховой этике» подчеркивал, что предметом этики не является просто благо, а наивысшее благо. В европейской этике различные мыслители проводили грань между моральной и утилитарной деятельностью (последнее с латинского переводится как «польза»). Но есть объединяющее как «добро», так и «пользу»: оно означают положительные социальные ценности. Если добро более связано с целями человека, то польза - это характеристика средств, годных для достижения заданной цели. «Польза», «успех», «эффективность» — таковы основные понятия, которые означают достижение максимальных целей минимальными средствами. Такая полезная деятельность изучается специальной наукой - *праксеологией*.

Основоположник утилитаризма И.Бентам подчеркивал, что добродетель не противостоит пользе, поскольку интересы бывают разными, добродетель состоит в пожертвовании меньшим интересом ра-

ди большего интереса (*Бентам И.* Изб. соч. - Т. 1. - С. 21). Основные ценности утилитаризма можно сформулировать в виде следующих афоризмов: «Стремись к успеху», «Исходя из своего интереса, извлекай из всего пользу», «В достижении целей используй оптимальные средства». Многие привлекает в таком человеке: целеустремленность, решительность, независимость, готовность идти на риск, бережливость, дисциплинированность и т. д. Если не смешивать пользу с корыстью, принцип пользы предстает как важный механизм гармонизации частных интересов, более того, такой их синэргетизации, которая приближает к общему благу.

Конечно, нельзя абсолютизировать принцип полезности и выдавать его за идеал, за высшую добродетель. Принцип полезности, безусловно, противоречит абсолютной морали высшего гуманизма. Например, такие виды бизнеса, как производство алкоголя, табачных изделий, экологически вредной техники является полезным для части населения. Вовлечение товаров и услуг в рыночные отношения как бы овеществляет их, оправдывает их экономически, хотя наличие некоторых видов товаров и услуг провоцирует и закрепляет дурные наклонности людей, калечит их, вредит нравственному здоровью общества. Это давно подметил Б. Мандевиль в своей знаменитой «Басне о пчелах»: «Пороки частных лиц — благо для общества».

Хотя принцип полезности противостоит высокой морали, но именно он, воплощаясь в общественных отношениях, создает для нее условия, полезность становится фактором гармоничного развития общества, раскрепощения сил и способностей, живущих в таком обществе людей. Рассмотрение соотношения добра и пользы явно подталкивает нас к проблеме социальной и моральной справедливости.

Одной из форм конкретизации добра является справедливость. Она занимает исключительное место среди добродетелей, т.к. выражает меру ожидания, воздаяния общества человеку. Справедливость характеризует и оценивает распределение блага и зла между людьми. Как оценка условий и способов существования человека, справедливость тесно связана со смыслом жизни людей. «Справедливость, - пишет Д. Роулс, - есть главная добродетель общественных институтов, подобно тому, как истина есть главная добродетель научных систем» (*Роулс Д.* Теория справедливости // Этическая мысль. - М., 1990).

Общество тогда хорошо организовано, когда оно не только со-

здано для предоставления благ людям, но и когда эффективно саморегулируется принципом справедливости. Как неистинная теория, несмотря ни на что, должна быть опровергнута, так и несправедливые общественные отношения должны быть упразднены или исправлены. Права, гарантированные справедливостью, не могут быть предметом политических спекуляций.

Понятие «справедливость» в то же время является относительным, конкретно-историческим. В первобытной культуре справедливость находилась вблизи табу, талиона в смысле «воздающего ока». Благополучие рода находилось под покровительством неписанных, вечных и установленных богами законов. Справедливость характеризовала надлежащее отношение к этим установлениям, освященным традициям. Плохо приходилось тому, кто на них посягал. Одним из ее выражений был институт родовой мести.

С переходом от родового строя к цивилизации воздающая справедливость сменяется ее более распределительным пониманием. На передний план выдвигается справедливость-равенство. Идеи «разделить всем поровну» и желание отличиться, получить побольше оказывали существенное влияние на все последующее моральное развитие человечества. И не только моральное. Под лозунгами справедливости и равенства свершались революции, бунты, завоевания. Под флагом «социальной справедливости» большевики истребляли богатых и предприимчивых людей Российской империи. Семь десятилетий номенклатура держала в своих руках рычаги распределения в СССР. Чтобы сделать возможным равенство, необходимо наделить какой-либо орган государственной власти правом централизованного управления общественным продуктом. Однако следование этой морали привело к уничтожению огромного количества людей и обнищанию основной массы оставшихся. «Кроме распределения продуктов, - пишет Ф. Хайек, - с помощью рыночной конкуренции мы не знаем никакого иного способа информировать индивидов о том, куда каждый из них должен направить свои усилия, чтобы его вклад в создании совокупного продукта оказался максимальным». (Хайек Ф. Пагубная самонадеянность. - М., 1992. - С. 16). Оборот «социальная справедливость» - это просто семантическая передержка, темная лошадка из той же конюшни, что и «народная демократия». Вся идея распределительной справедливости - каждый индивид должен получить соответственно своему нравственному достоинству - при рас-

ширенном порядке человеческого сотрудничества бессмысленна, размеры имеющегося продукта обусловлены общим нравственно нейтральным способом распределения его частей.

«Я замечал, - пишет Ф. Хайек, - что определение «социальный» приставляется ко всему, что связано с уменьшением или устранением различий доходов, оно есть подталкивание к еще одному шагу в сторону «социальной справедливости» социализма. А между тем это несовместимо с конкурентным рыночным порядком, а также с ростом и даже поддержанием существующей численности населения и достигнутого уровня богатства» (Хайек Ф. Пагубная самонадеянность. - М., 1992. - С. 203). Так же можно оценить и любимый в настоящее время казахстанский (и СНГ) термин «социально защищенная экономика».

Но несостоятельность абстрактного равенства и распределительной справедливости не означает обесценивание морального принципа справедливости. «В природе человеческого сознания, - утверждает Д. Белл, - схема моральной справедливости является необходимой основой для всякого социального порядка: чтобы законность существовала, власть должна быть оправдана. В конце концов, именно нравственные идеи - представление о том, что желаемо, формируют историю через человеческие устремления. (Белл Д. Культурные противоречия капитализма). Сама идея о равенстве тоже не исчерпала свой гуманистический потенциал. В массовом сознании следует выделить три вида равенства: перед Богом, моралью и законом. В теоретической мысли интересна концепция «равенства возможностей». Требование «равенства результатов» означает радикальное перераспределение богатства в пользу малообеспеченных слоев, которое неизбежно нарушит баланс между распределением и экономическим ростом. Всякое значительное перераспределение дохода ведет к возрастанию потребления за счет уменьшения инвестиций и, следовательно, к замедлению темпов экономического роста. Еще Аристотель разграничивал «равенство по количеству» и «равенство по достоинству», и несправедливость возникает, когда к равным относятся как к неравным, а к неравным относятся как к равным. Д. Белл считает, что неравенства должны соответствовать условиям жизни, социальному окружению, роду деятельности, наследству, которыми определяется место индивида в обществе. Поэтому недопустимо говорить о неравенстве, скажем, врача и санитарки, менеджера и рабочего,



профессора и ассистента и др.

Согласно Д. Беллу, надо признать неравенство между этими категориями граждан в социальном статусе, доходе и авторитете в качестве неустранимого результата общественного труда в условиях естественного неравенства индивидуальных способностей. Единственным принципом распределения адекватным как по эффективности, так и по справедливости является следующий: каждому давать в зависимости от его личного вклада и в соответствии с полномочиями и привилегиями, присущими сфере его деятельности. Справедливы существующие неравенства, приносящие пользу людям. И каждому дается возможность достичь успеха в жизни.

Но в то же время общество не должно стремиться к резкому накоплению благ в руках одних и обнищанию и пауперизации остальных. Окостенению перегородок между общественными группами должны противостоять различные социальные действия. В наше время заметно усиливается роль государства в регулировании социально-экономических моральных проблем. Отныне уже невозможно возложить ответственность за существующие неравенства на «беспристрастного слепого арбитра» - рынок. Возникает проблема обеспечения групповых прав аутсайдеров. Решение этих проблем позволяет идти прогрессу человечества по пути справедливости.

Понятие *счастье* - одно из самых фундаментальных в этике. Не будет преувеличением сказать, что оно является также и одной из самых плодотворных социальных идей. Спиноза отмечал, что «счастье - не награда за добродетель, а сама добродетель, не потому мы наслаждаемся счастьем, что обуздали свои страсти, а наоборот, наслаждение счастьем делает нас способными обуздать их». Хотя счастье кажется человеку осязаемым представлением, оно полно глубинных противоречий и ипостасей. В истории этики наблюдается многоголосоица суждений, пестрота мнений и текучесть взглядов о сути счастья.

В истории культуры сложилась прикладная этическая дисциплина о счастье - *фелицитология*. Назовем ряд важных фелицитарных сочинений: «Никомахова этика» Аристотеля, «О счастливой жизни» Сенеки, «Трактат о счастье» Ф. Аквинского, «Философское утешение» Боэция, «О счастливой жизни» Августина Блаженного, поэма «Счастье» Гельвеция, «Эвдемонизм» Л. Фейербаха, «О свободе» Дж.С. Милля, «Человек для себя» Э. Фромма, «О счастье и совершенстве человека» В. Татаркевича и др. Не только обширны про-

изведения на эту тему, но и совершенно противоположны взгляды авторов.

Одни утверждают, что счастье - в любви. Но столь же верно, что любовь скоротечна. Счастье - в молодости? Но Цицерон утверждает, что старость счастливее. Многим кажется, что счастье - в удовлетворении желаний? Но разве не прав тот, кто опасается пресыщения и равнодушия? Тогда, может быть, дружба? Но «избегай друзей, враги менее опасны». Знание? Но «кто приобретает знание, тот приобретает печаль». Слава? Но «не ищи славы, ибо тогда любой льстец найдет тебя». Парадоксы счастья многолики. Но это не означает, что счастье неуловимо и не поддается теоретическому анализу. В. Татаркевич считает, что под счастьем люди имеют в виду не одно и то же. Есть, по крайней мере, четыре понятия счастья. Самое распространенное в массовом сознании: счастье - это удача, случай, судьба, то, что от нас не зависит («птица счастья»). Второе - счастье как радость, наслаждение и удовольствие в жизни. Третье - счастье есть обладание высшим благом и добродетелью. И, наконец, четвертое - счастье - не сумма удовольствий, не проникающее в душу состояние глубочайшей радости, подобное вспышке, не обладание внешними благами, а полное длительное удовлетворение жизнью в целом, сознание, что она удалась, что через страдания и печали мы обрели сокровенную суть бытия. Последнее понимание кажется более приемлемым. Но и оно не раскрывает полностью формулу счастья.

Если обратимся к общему содержанию фелицитарных идей, то можно обратить внимание не только на разброс мнений, но и выделить общие признаки в понимании счастья:

- 1) субъективное переживание удовольствия само по себе не является достаточным критерием счастья;
- 2) счастье сопутствует добродетели;
- 3) можно найти объективный критерий счастья. Платон считает таким критерием идею «хорошего человека»; Аристотель - «назначение человека». Спиноза - реализацию человеком своей природы путем использования своих сил. Спенсер - биологическую и социальную эволюцию человека.

Учение о человеческом счастье можно разделить на три направления: психология счастья, аксиология счастья и социология счастья. С психологической точки зрения, базирующейся на данных самочувствия, счастьем является удовлетворенность жизнью, приятные эф-

фекты, отсутствие заметных неприятностей, которые могли бы подавить позитивные настроения.

Чувство счастья может быть мгновенным, быстропроходящим, вызванным каким-либо сегодняшним событием. Оно может быть постоянным, прочным, вызванным постоянно действующими факторами радости, подъема душевных сил, хорошей перспективы, гармонии и удовлетворенности. Чувство счастья, таким образом, фиксирует разнообразие отношений человека к миру и к самому себе. При этом очень важно различие между счастьем и радостью. Они отличаются в том смысле, что радость соответствует единичному акту, а счастье - это непрерывное и полное переживание радости. «Счастье, - по определению Э. Фромма, - критерий совершенства в искусстве жить, добродетель в том его значении, какое он имеет в гуманистической этике» (*Фромм Э. Человек для себя.* - М., 1992. - С. 182). В человеческой деятельности нет, конечно, прямой и открытой погони за счастьем. Постановка и достижение различных жизненных целей не делает человека автоматически счастливым. Однако, стремясь к ним, он испытывает счастье, даже не заботясь о нем. Это есть «хитрая стратегия», «психологический закон» счастья (Дж. С. Милль). У человека присутствует внутреннее «недремлющее око», которое следит за конечной эффективностью и внутренним ценностным смыслом индивидуальной жизнедеятельности. Но психология счастья, в основном, оперирует описательными терминами, уточняющими переживания фактами. Удовольствия или страдания не могут быть главными показателями счастья или несчастья. Мы видим, что одни находят удовольствие в садизме, деструктивности, оскорблении людей, а другие находят его в том, чтобы любить, делиться с друзьями тем, что имеют, дерзать и творить. Если счастье или несчастье тождественны нашему чувству о них, тогда наслаждаться или страдать, не зная об этом, все равно, что не наслаждаться или. не страдать. Если рабы не осознают страдания, причиняемого им их хозяином, как может посторонний человек выступать против рабства во имя счастья человека? (Э. Фромм). Счастье, как и несчастье - это не просто состояние ума фактически, счастье или несчастье — это проявление состояния всей личности. Счастье соответствует увеличению жизнеспособности, силы чувств и мышления, плодотворности; несчастье способствует ослаблению этих способностей и функций.

В аксиологическом плане, счастье - это ценность, мера добра в

жизни человека. Оно олицетворяет добро, которое одно только и может развивать в человеке самые лучшие, самые человеческие черты, и тесно связано со смыслом его бытия. Счастье не тождественно отдельным чувствам или какой-то особой деятельностью. С точки зрения западного этика Р. Барроу, у человека должна быть своя позиция в оценке связей и отношений с миром. Если она реалистична, если ожидания соответствуют объективным возможностям, человек достигает трех существенных условий счастья: безопасности, самоуверждения и верного понимания ситуаций. Моральные ценности не являются непосредственной причиной счастья. Но ценностный кризис обязательно соединен с духовно-эмоциональным кризисом.

Стремление к счастью не всегда объединяет людей, особенно в обстановке, когда несчастье одних является условием счастья других. Люди иногда довольствуются «маленьким счастьем», вредные для себя и унижительные положения они считают счастьем, не ведая их настоящего смысла. Представление людей о счастье и понятие счастья различаются как конкретное и абстрактное, тут наличествует противоречие между должным и сущим. Понятие счастья воплощает идеальное, истинное, полное и имеет императивную основу, а не ситуативный источник. Этика упрекает человеческие мнения в том, что они полны «не тем» счастьем, а людям кажется, что для истинного счастья не подходит та жизнь, которая им дана.

Социология счастья - важная составная часть фелицитологии. Она описывает те общеизвестные блага, которые люди хотели бы достичь, например, почета, богатства, многочисленного потомства, безбедной старости. Поэтому в социологии счастья особое место занимают пути и средства достижения общественных благ и, прежде всего, честный, добродетельный труд во всех его формах.

Социология счастья широко представлена в трудах классиков утилитаризма. Например, И. Бентам приводит список удовольствий, которые выгодны и приближают человека к счастью: здоровье, умение, дружба, доброе имя, власть, благочестие, доброжелательность, ожидание, общение, утешение и др. «Индексы» ценностей являются величиной неустойчивой. Это особенно характерно для переходных обществ. «Современный человек, - утверждают Е. Дубко и В. Титов, — обладает «психикой-гироскопом», своеобразным свободно колеблющимся и самобалансированным устройством, приспособленным к переменчивой судьбе» (Дубко Е., Титов В. Идеал, справедливость,

счастье. - М., 1989. - С. 72). В условиях рыночной экономики и массовой культуры на подъеме ценность самоосуществления и качества жизни. Прежде она была прерогативой элитных слоев общества, теперь она превращается в массовый ориентир.

Новое поколение придает большое значение повышенным стандартам жизни, меньше думает о голоде и болезнях. Однако НТР и информационный взрыв взвинтили ритм человеческого существования, в результате ослаблены механизмы локализации конфликтов, обостряется нравственная и экологическая ситуация. Негативные последствия этого процесса, а именно появление разочарования, ощущение того, что жизнь не дает чего-то важного, снижение сосредоточенности воли, тоска, чувство вины и агрессивность создают препятствия счастливому существованию человека.

Проблема взаимодействия рыночной экономики и человеческого счастья широко обсуждалась в этической, естественнонаучной, технической литературе. Счастье - это полезность предмета обмена, способная удовлетворить разнообразные потребности (товар), и вещь, которую «носят в кармане» (деньги). Умножить свое счастье и доставить пользу другим может только нравственный человек, т. е. тот, кто способен своим продуктом «увлечь» чужую потребность с выгодой для своего счастья, кто умеет «превратить свой собственный продукт в жизненное средство для самого себя». В «Декларации независимости» Т. Джефферсона записано: «Охраняя стремление к счастью, государство по своему предназначению должно защищать и поощрять дух предприимчивости в людях, чувство рискующей самостоятельности, а именно это и существенно для счастья».

В заключение можно перечислить следующие структурные элементы счастья. Во-первых, благополучие, которое означает жизнь без горя, лишений, болезней, утрат, увечий. Ясно, что мало кто обходит все эти подводные рифы течения жизни. Во-вторых, удовлетворение потребностей. Нужен определенный позитивный баланс удовлетворения потребностей. Здесь громадное значение имеет собственность человека, без которой нет ни свободы, ни богатства. Следующим, третьим элементом является довольство. Когда человек доволен, он хотел бы жить так, как живет. Он не прочь жить еще лучше, но не порывая при этом со своими взглядами и привычками, своим окружением. В-четвертых, счастье умозрительно без радости. В том, что чело-

века радуется, виден он весь: и его ум, и чувство, и ценностный спектр. Пятым элементом надо считать оценку жизни в целом с позиций человечески значимого и обязательного. Этика очень хорошо может обосновать ценность счастья и радости, как своих главных добродетелей, но при этом она знает, что требует от человека решения не самой легкой, а самой трудной задачи: полного развития его плодотворности (З. Фромм. Человек для себя. - М., 1992. - С. 184).

У великого Канта есть одна изумительная мысль о том, что две вещи приводят человека в восхищение и трепет: бесконечность звездного неба и внутреннего морального закона. Первую бесконечность человек преодолевает, все более осваивая новые пространства, а вторую - сам все более подчиняясь голосу совести. Что же такое совесть?

*Совесть* в ее различных жизненных проявлениях - феномен весьма запутанный. Различаются ли всевозможные виды совести только по их содержанию, а в остальном они сходны? На протяжении всей истории люди, придерживающиеся совершенно противоположных установок, заявили, что они поступают «по совести»: Конфуций и Сократ, Заратуштра и Платон, Иисус и Мухаммед призывали людей к духовности и к строгому следованию велениям совести и чести; но инквизиторы и ксенефобы, завоеватели и тираны, фанатики фашизма и большевизма также заявляли, что они поступают во имя своей совести.

Этическая литература содержит множество различных ответов на эти вопросы. Сенека говорит о совести, как о внутреннем голосе, осуждающем или защищающем наше поведение в зависимости от его этических качеств. Стоическая философия связывает совесть с самосохранением (заботой человека о самом себе). В религиозной философии совесть считают законом разума, внушенным человеку Богом. С точки зрения Фихте, совесть не зависит от общественного положения людей, и она является голосом внутреннего «Я», подлинным авторитетом морали. По Марксу, она есть своего рода гнев, только обращенный вовнутрь. Ж. П. Сартр объявляет совесть единственным оазисом внутри личностной деятельности, призванным противостоять внешним требованиям и запретам, предъявляемым человеку со стороны общества.

Феномен совести все время был в центре художественной культуры. Его яркое и тонкое описание дал Шекспир: «О совесть робкая,

как мучишь ты! Огни синеют. Мертв полночный час. В поту холодном трепетное тело. Боюсь себя? Ведь никого здесь нет. Я — Ричард и Ричардом любим. Убийца здесь? Нет! Да! Убийца я! Бежать? Но от себя? И от чего? От мести. Сам себе я буду мстить? Увы, люблю себя. За что? За благо, что самому себе принес? Увы! Скорее, сам себя я ненавижу за зло, что самому себе нанес!».

Совесть, как морально-психологический механизм нравственного сознания, созвучна императивной, связывающей силе морали, действующей в обществе. Она охраняет во внутридушежном мире личности ту или иную систему нравственных ценностей, объективно закрепленную в общественных отношениях, в культуре, в образе жизни и деятельности социальных субъектов. Нравственно-психологическим своеобразием совести является то, что она выступает как цельный механизм, органически соединяющий в себе самые разнообразные элементы психической жизни человека. Она складывается в результате взаимодействия всех слоев психики: подсознания, рационального, интуитивного, опирается не только на холодный расчет мышления, но и на мудрость чувств, отраженный в них жизненный опыт, моральную интуицию.

Своеобразием совести являются ее виртуальность, замаскированность и избирательность. А. Милтс описывает природу совести так: «Там, в душевной преисподней, находится наше серое равнодушие, наш компромисс между добром и злом. Там - увлечения, которые мы путали с любовью. Там - слезы страсти и охлаждения, растерянность. Там - доверенные нам, но не сохраненные тайны. Там - наши привычки, которые мы проклинаяем, запутавшись в них, как в паучьей сети. Там - наши легковерие и поверхностность, грехи, совершенные в гневе и ненависти. Там - бесконечные, часто хаотичные записи в подсознании...» (*Милтс А. Совесть//Этическая мысль. - М., 1990. - С. 274-275*). Совесть - это внутренний монолог, хотя чаще происходит диалог, даже многоголосая дискуссия. Латинская поговорка звучит: «Совесть - тысяча свидетелей». Не позволяя уснуть духу, в человеке спорит вечный оппонент с вечным защитником. Вечный судья в человеке видит, смыслит и чувствует то, что скрывается от общественного мнения.

В повседневной жизни чувство совести выполняет роль своеобразного нравственного компаса, включающегося всякий раз, когда поведение человека выходит за рамки привычного и «ав-

томатизированного» образца. Конечно, совесть не всемогуща. В случае нравственного компромисса или преобладания безнравственного мотива при наличии возможности свободного выбора совесть принимает в себя чужеродное начало, тенденцию к самоотрицанию. Чувство угрызения совести, как правило, первоначально сопровождающее осознаваемые безнравственные поступки, со временем притупляется, и личность уже идет по пути нравственной атрофии и оказывается вне рамок собственно моральной регуляции поведения.

Хотя совесть есть внутренний голос человека, «процесс внутреннего определения добра» (Гегель), однако она должна быть знающей. Возможен такой парадокс: аморальный выбор может быть предпринят в силу нравственного максимализма, сопровождаемого невежеством. Но и гармония повышенных нравственных требований и истины еще не гарантирует свободного выбора «поступка по совести». Так, в условиях отсутствия свободы и демократии, господства коррумпированных и бюрократических сил индивид неизбежно находится в роли марионетки, которой навязываются суррогаты совести. При состоянии культурной аномии, маргинализации общества, люмпенизации его членов совесть как бы впадает в спячку... Власть без совести - это саморазрушающаяся власть. Но ее деструктивная природа наносит людям неисчислимый вред. Самое удобное оправдание тиранов и палачей - ссылка на «жестокость века», и на фоне чужой мерзости своя вроде милее. Понижение морали до уровня образцов какой-то «эталонной группы» неизбежно связано с преследованием людей, действующих по совести. Честный человек в лживой системе кажется аномалией. Реальная практика тоталитарных и коррумпированных обществ полна этих примеров. Обстановка всеобщего «одобрения» не выносит совести как нечто аномального. Бесчеловечность, садизм, демагогия иным могут доставлять радость, если с их помощью достигаются корыстные цели. В то же время честная и совестливая жизнь других может вызвать злобу и зависть. Многие так называемые «исторические деятели» и «отцы народов» через манипуляцию общественным мнением пытаются создать для себя удобную мораль. Чаще всего это - мораль расчета, служащая утилитарным целям и стандартам «вождизма». Для них главное - прилично выглядеть, услышать похвалу, что легче всего достигается на всеобщем фоне безнравственности.

Для анализа нравственной ситуации в посттоталитарных об-



щества актуальным является учение Э. Фромма об авторитарной и гуманистической совести. По его определению, авторитарная совесть - это голос интериоризованного внешнего авторитета, авторитета родителей, государства или кого бы то ни было, кто окажется авторитетом в той или иной культуре. Здесь мы едва ли можем говорить о совести; такое поведение просто соотнобразуется с требованиями момента, регулируется страхом наказания и надеждой на вознаграждение, всегда зависит от внушительности данных авторитетов, от их осведомленности и мнимой или реальной возможности наказывать или награждать. Зачастую переживание, которое люди принимают за чувство вины, порожденное их совестью, фактически является не чем иным, как страхом перед такими авторитетами. Самое важное заключается в том, что предписания авторитарной совести определяются не ценностными суждениями самого человека, а исключительно тем фактом, что ее повеления и запреты заданы авторитетами (Э. Фромм. *Человек для себя*).

Авторитарная совесть бывает двух видов. Чистая совесть - это сознание, что авторитет доволен тобой; виноватая совесть - сознание, что он тобой недоволен. Чистая (авторитарная) совесть порождает чувство благополучности и безопасности, ибо она подразумевает одобрение авторитета и достаточную близость к нему; виноватая совесть порождает страх и ненадежность, потому что действия наперекор воле авторитета чреваты опасностью наказания и, что еще хуже, опасностью отверженности.

Неповиновение становится главным грехом, а послушание - главной добродетелью. Послушание предполагает признание за авторитетом верховной власти и мудрости, признание его права приказывать, награждать и карать по своему усмотрению. Авторитет может снизить до объяснения своих приказов и запрещений, наград и наказаний, но индивид не имеет никакого права критики в адрес авторитета. Уже сам тот факт, что некий индивид отваживается на критику, является доказательством его виновности.

Каковы бы ни были прерогативы авторитета, будь он владыкой Вселенной или отцом народа, посланным судьбой, принципиальное неравенство между ним и любым из людей - это основной догмат авторитарной совести.

В отличие от авторитарной совести гуманистическая совесть - это наш собственный голос, данный каждому человеческому суще-

ству и независимый от внешних санкций и поощрений. Она — реакция всей нашей личности на ее правильное функционирование или на нарушения такового. Совесть оценивает исполнение человеческого назначения, она является вестью в нас (корень слова «совесть»), вестью о нашем относительном успехе или о поражении в искусстве жизни.

Итак, совесть - это наша реакция на самих себя. Это - голос нашего подлинного «Я», требующего от нас жить плодотворно, развиваться полно и гармонически, т. е. стать тем, чем мы потенциально являемся. Это - страж нашей честности, способность ручаться за себя и с гордостью говорить «Да!» самому себе. Чтобы услышать голос собственной совести, мы должны услышать себя, а большинству людей нашей культуры это удается с огромным трудом. Мы прислушиваемся к каким угодно голосам, но только не к самим себе. Мы постоянно окружены шумом мнений и идей, вдалбливаемых нам кино, газетами, радио, пустой болтовней. Часто мы боимся остаться наедине с собой. Мы предпочитаем самые неприятные компании, самое бессмысленное времяпровождение. Похоже, мы боимся перспективы встретиться с собой лицом к лицу. «Боязнь остаться с собой - это, скорее, чувство замешательства, граничащее порой с ужасом увидеть человека, одновременно так хорошо знакомого и такого чужого, мы путаемся и бежим прочь» (Фромм Э. Человек для себя. - М., 1992. - С. 156).

Понятие совести может оказаться весьма зыбким у людей, имеющих дело с богатством, благом, если у них нет твердого жизненного кредо. Человек, который только начал иметь дело с богатством, и человек, который им пресыщен, могут иметь разное понятие о совести. Поэтому важнейшим элементом совестливости человека может быть его воспитание с детского возраста. На него большое влияние оказывает окружающая его среда, психология и ценностные ориентиры этой среды. Следовательно, деловым людям при подборе кадров следует учитывать и эти факторы, воздействующие на совесть человека.

На понятие совести большое влияние оказывают исторический период, национальные, территориальные и климатические особенности. Видимо, нельзя не отметить различие понятия совести современного времени от XVIII-XIX вв, когда только начиналось внедрение машин, механизмов в процесс производства. Разнятся понятия совести в брачных отношениях французов и казахов. Первые считают

вполне нормальным браки между кузенами, а для вторых люди, пожелавшие вступить в такой брак, считаются посягнувшими на кровосмешение. Совесть для народов Востока не всегда совпадает с мнением народов западных стран. Поэтому в нравственных отношениях всегда надо учитывать эти факторы и с уважением относиться к обычаям.

#### **4.6. Философия права**

Происхождение права - это проблема из категории «вечных», именно поэтому она является философской; ее специфика и непреходящая историческая актуальность заключаются в том, что на протяжении всей истории изучения вопроса о причинах возникновения права он являлся дискуссионным. В силу естественного развития науки, накопления новых фактов и более глубокого истолкования старых сегодня снова целесообразно обратиться к проблеме правогенезиса, объективно рассмотреть происхождение права как социального феномена и как явления по своей природе мировоззренческого порядка. Философско-правовое направление характеризует мировоззренческий уровень юридической науки, применение универсальных принципов познания и научного мышления к материи государства и права. Философия права – это самостоятельная дисциплина, которая обладает собственной богатой традицией и специфическим понятийным аппаратом. Несмотря на то, что философия права имеет длинную и богатую историю, сам термин «философия права» возник сравнительно поздно, в конце XVIII века. Первоначально термин «философия права» появился в юридической науке. Его автором был немецкий юрист Г. Гуго, который пользовался им для более краткого обозначения «философии позитивного права». Юриспруденция, по замыслу Гуго, должна состоять из трех частей: юридической догматики, философии права и истории права. При этом история права призвана показать, что право складывается исторически, а не создается законодателем. Широкое распространение термина «философия права» связано с гегелевской «философией права» (1820), огромная значимость и влияние которой сохранились до наших дней. Философия

права, согласно Гегелю, - это философская дисциплина, а не юридическая, как у Гуго. При этом философская наука характеризуется им как историческая наука. Подлинная наука о праве, по Гегелю, представлена в философии права, предмет которой он формулирует следующим образом: «Философская наука о праве имеет своим предметом идею права - понятие права и его осуществление» (Гегель. Философия права. - М., 1990. - С. 59). Задача философии права, по Гегелю, состоит в том, чтобы постигнуть мысли, лежащие в основе права, что возможно лишь с помощью правильного мышления и философского познания права. Гегелевская трактовка предмета философии права обусловлена уже его философскими идеями о тождестве мышления и бытия, разумного и действительного. Отсюда и его определение задачи философии, в том числе и философии права, «постичь то, что есть, ибо то, что есть, есть разум» (там же. - С. 55). Гегелевское понимание предмета и задач философии права резко противостояло и прежним естественно-правовым концепциям права и закона, и антирационалистической критике естественного права (Гуго и представители исторической школы права), и рационалистическим подходам к праву с позиции долженствования. Соответственно Гуго и Гегелю, два подхода к вопросу об определении дисциплинарного характера философии права в качестве юридической или философской науки получили свое дальнейшее развитие в философско-правовых исследованиях XIX-XX вв. Как сами философские учения непосредственно, так и соответствующие философские трактовки права оказали и продолжают оказывать заметное влияние на всю юридическую науку и на развиваемые в ее рамках философско-правовые подходы и концепции. Но и юриспруденция, юридико-теоретические положения о праве, проблемах его становления, совершенствования и развития оказывают большое воздействие на философские исследования правовой тематики. И хотя со второй половины XIX в. и в XX в. философия права по преимуществу стала разрабатываться как юридическая дисциплина и преподаваться, в основном, на юридических факультетах, однако ее развитие всегда было и остается тесно связанным с философской мыслью. В целом философское направление юридических исследований обслуживает фундаментальный уровень научных разработок в правоведении.

Первым является обнаружившаяся объективная необходимость включения ученых-гуманитариев в происходящий в мире процесс

формирования глобального (транснационального, универсального) права, которое еще в XVIII веке представитель классической немецкой философии И. Кант назвал «правом гражданина мира» и «правом цивилизованных народов». Предстоит действительно существенная модернизация норм, институтов и процедур в сфере международного правопорядка, и успех в сфере юридической глобализации будет зависеть от готовности и способности участников предстоящих преобразований мирового права, понимая его сущностную основу, удерживать положительные достижения прошлого и обогатить их новыми, более развитыми правовыми формами внутригосударственных и международных отношений.

Второй, наиболее важной, причиной современного изучения всеобщей природы правовой реальности является разобщенность современного мира и главное - региональное разделение на Запад и Восток, которые создают иллюзию сущностного различия их правовых систем. Западу трудно осознать, что право в восточных странах основано не на экономико-центристской идее и не на примате личности, а на примате духовной родовой жизни. Тем не менее, как доказывали многие мыслители прошлого, объединяющей всех людей основой является принадлежность их к единому человечеству, которому присущ разум (логос, закон), обуславливающий разумность поступков, определяющий правовой закон, а потому являющийся сущностной неотъемлемой составляющей права.

Третьим обстоятельством, которое является то, что в настоящее время догмы юридического позитивизма перестали быть истиной в последней инстанции, изучение внешних форм правовой реальности перестало удовлетворять ученых-гуманитариев, представителей государственной власти и политиков.

Эти обстоятельства в настоящее время способствуют активизации усилий исследователей с целью проникновения в глубины сложнейшего, мировоззренческого по своей природе феномена, как право. Интерес общества к проблемам онтологических, методологических, этических, религиозных и других оснований права в последние годы значительно вырос. Широкое признание научного сообщества получили философско-правовые работы, в которых разработаны методологические основы современной теории права, обеспечивающие ее системность и комплексность, категориальный аппарат правоведения, дан глубокий анализ понятия правового государства, прав и свобод

человека в их взаимосвязи, исследовано соотношение права и морали, а также комплекс других актуальных вопросов теории и философии права.

Подобно общей философии, философия права также имеет свои отрасли, которые совпадают с отраслями общей философии. Это значит, что в рамках философии права могут различаться онтология, гносеология, аксиология и логика. *Правовая онтология* определяет природу (сущность, бытие) права. *Правовая гносеология* устанавливает, можно ли познать право. Ее задача заключается в том, чтобы оценить эффективность эмпирического познания права. *Правовая аксиология* – это дисциплина, задача которой заключается в систематизированном и целостном ответе на основные вопросы права: должно ли право претворять в жизнь ценности, и если должно, то какие? Должен ли человек активно бороться за выбор этих ценностей и их осуществление или это происходит стихийно, без его сознательного участия? Существуют ли объективные, бесспорные ценности или они являются субъективными, произвольными? Правовая аксиология определяет, какие ценности являются правовыми, т. е. какие ценности должно претворять в жизнь право, какова их природа, являются ли они субъективными или объективными, каково их соотношение, отношение к другим, неправовым ценностям, каким образом и в какой степени они могут быть познаны, могут ли они быть реализованы, и если да, то в какой мере. Главная задача *правовой логики* – установить, существует ли особая правовая логика, каковы основные логические правила правового мышления и как они конкретно применяются в области права.

В современной мировой науке существует несколько определенных философии права, которые, порой различны между собой. Но, несмотря на все противоречия, сегодня с уверенностью можно констатировать, что философия права является особым, строго очерченным направлением изучения на стыке правоведения и философии. Формирование и развитие философии права как особой самостоятельной научной дисциплины – это обусловленная самой логикой жизни и рассматриваемых областей знаний интеграция философских идей и данных правоведения. Философия права занимается исследованием смысла права, его сущности и понятия, места в мире, ценности и значимости, роли в жизни человека, общества и государства, в судьбах народа и человечества. По своей разумной природе человек

живет и действует в определенном образом осознаваемом (и пропущенном через сознание) и осмысленном мире, и это относится к числу фундаментальных свойств человеческого бытия, ориентации и деятельности в мире. Человеческий способ бытия включает в себя разумение, осмысление, понимание этого бытия, себя и всего мира, себя в мире, мира в себе. Так же в принципе обстоит дело во взаимоотношениях человека с миром права. Он подвергает все правовые данности сомнениям, проверкам, суждениям и оценкам своего разума — обыденного, теоретического, философского. Это испытание позитивного права на разумность, справедливость, истинность, подлинность, правильность и т. д., хотя и обладает иным критическим потенциалом в отношении к позитивному праву, продиктовано, однако, не придирами к властям и их установлениям, а фундаментальными свойствами и проблемами общественного бытия человека, потребностями познания природы и смысла права, его места и значения в совместной жизни людей.

Цель разума - истина, и философия права занята поисками истины о праве. Предметная область философии права - проблема различения и соотношения права и закона. В философии права, как особой философской дисциплине (наряду с такими особенными философскими дисциплинами, как философия природы, философия религии, философия морали и т. д.), познавательный интерес и исследовательское внимание сосредоточены, в основном, на философской стороне дела, на демонстрации познавательных возможностей и эвристического потенциала определенной философской концепции в особой сфере права. Существенное значение при этом придается содержательной конкретизации соответствующей концепции применительно к особенностям данного объекта (права), его осмыслению, объяснению и освоению в понятийном языке данной концепции, в русле ее методологии и аксиологии.

В концепциях же философии права, разработанных с позиции юриспруденции, при всех их различиях, как правило, доминируют правовые мотивы, направления и ориентиры исследования. Нередко при этом в поле философского анализа оказываются и более конкретные вопросы традиционной юриспруденции. Но главное, разумеется, не в том или ином наборе тем и проблем, а в существе их осмысления и толкования с позиции предмета философии права, в русле его развертывания и конкретизации в общем контексте современной фило-

софской и правовой мысли.

Понятие «равенство» представляет собой определенную абстракцию, т. е. является результатом сознательного (мыслительного) абстрагирования от тех различий, которые присущи уравниваемым объектам. Уравнивание предполагает различие уравниваемых объектов и вместе — несущественность этих различий (т. е. возможность и необходимость абстрагироваться от таких различий) с точки зрения основания (критерия) уравнивания. Правовое равенство не столь абстрактно, как числовое равенство. Основанием (и критерием) правового уравнивания различных людей является свобода индивида в общественных отношениях, признаваемая и утверждаемая в форме его правоспособности и правосубъектности. В этом состоит специфика правового равенства и права вообще. Правовое равенство — это равенство свободных и независимых друг от друга субъектов права по общим для всех масштабу, единой норме, равной мере. Там же, где люди делятся на свободных и несвободных, последние относятся не к субъектам, а к объектам права и на них принцип правового равенства не распространяется. Правовое равенство — это равенство свободных и равенство в свободе, общий масштаб и равная мера свободы индивидов. Право говорит и действует языком и средствами такого равенства и, благодаря этому, выступает как всеобщая и необходимая форма бытия, выражения и осуществления свободы в совместной жизни людей. В социальной сфере равенство — это всегда формально-правовое равенство. Ведь оно, как и всякое другое равенство, абстрагировано (по собственному основанию и критерию) от фактических различий и потому с необходимостью и по определению носит формальный характер. По поводу равенства существует множество недоразумений, заблуждений, ошибочных и ложных представлений. В их основе, в конечном счете, лежит непонимание того, что равенство имеет рациональный смысл, логически и практически возможно в социальном мире именно и только как правовое (формально-правовое, формальное) равенство. Так, нередко (в прошлом и теперь) правовое равенство смешивается с разного рода эгалитаристскими (фактически уравнивательными) требованиями, или, напротив, ему противопоставляется так называемое «фактическое равенство».

История права - это история прогрессирующей эволюции содержания, объема, масштаба и меры формального (правового) равенства при сохранении самого этого принципа как принципа любой си-



стемы права, права вообще. Разным этапам исторического развития свободы и права в человеческих отношениях присущи свой масштаб и мера свободы, круг субъектов и отношений свободы и права, словом, свое содержание принципа формального (правового) равенства. Так что принцип формального равенства представляет собой постоянно присущий праву принцип с исторически изменяющимся содержанием. В целом историческая эволюция содержания, объема, сферы действия принципа формального равенства не опровергает, а наоборот, подкрепляет значение данного принципа в качестве отличительной особенности права в его соотношении и расхождении с иными видами социальной регуляции (моральной, религиозной и т. д.). С учетом этого можно сказать, что право - это нормативная норма выражения свободы посредством принципа формального равенства людей в общественных отношениях.

Правовое равенство и неравенство - однопорядковые (предполагающие и дополняющие друг друга) правовые определения и понятия, в одинаковой степени противостоящие фактическим различиям и отличные от них. Принцип правового равенства различных субъектов предполагает, что приобретаемые ими реальные субъективные права будут неравны. Благодаря праву хаос различий преобразуется в правовой порядок равенств и неравенств, согласованных по единому основанию и общей норме.

Формы проявления равенства, как специфического принципа правовой регуляции, носят социально-исторический характер. Этим обусловлены особенности таких форм в различных социально-экономических формациях, на разных этапах исторического развития права, изменения объема и содержания, места и роли принципа правового равенства в общественной жизни. Вместе с тем принцип - при всем историческом многообразии и различии его проявлений - имеет универсальное значение для всех исторических типов и форм права и выражает специфику и отличительную особенность правового способа регулирования общественных отношений свободных индивидов. Везде, где действует принцип формального равенства, там есть данный принцип равенства. Где нет этого принципа равенства, там нет и права, как такового. Формальное равенство свободных индивидов является наиболее абстрактным определением права, общим для всякого права и специфичным для права вообще.

С принципом формального равенства связано и понимание пра-

ва как формы общественных отношений. Для всех тех, чьи отношения опосредуются правовой формой, как бы ни был узок этот правовой круг, право выступает как всеобщая форма, общезначимый и равный для всех этих лиц (различных по своему фактическому, физическому, умственному, имущественному положению и т. д.) одинаковый масштаб и мера. В целом всеобщность права, как единого и равного (для того или иного круга отношений) масштаба и меры (а именно, меры свободы), означает отрицание произвола и привилегий (в рамках этого правового круга).

Своим всеобщим масштабом и равной мерой право измеряет, «отмеряет» и оформляет именно свободу индивидов, свободу в человеческих взаимоотношениях - в действиях, поступках, словом, во внешнем поведении людей. Дозволения и запреты права как раз и представляют собой нормативную структуру и оформленность свободы в общественном бытии людей, пределы достигнутой свободы, границы между свободой и несвободой на соответствующей ступени исторического развития. Свобода индивидов и свобода их воли - понятия тождественные. Воля в праве - свободная воля, которая соответствует всем сущностным характеристикам права и тем самым отлична от произвольной воли и противостоит произволу. Волевой характер права обусловлен именно тем, что право - это форма свободы людей, т. е. свобода их воли.

Люди свободны в меру их равенства и равны в меру их свободы. Неправовая свобода, свобода без всеобщего масштаба и единой меры, словом, так называемая свобода без равенства - это идеология элитарных привилегий, а так называемое равенство без свободы - идеология рабов и угнетенных масс (с требованиями иллюзорного «фактического» равенства, подменой равенства уравниловкой и т. д.). Или свобода (в правовой форме), или произвол (в тех или иных проявлениях), третьего здесь не дано: не право и не свобода - всегда произвол. Отсюда и многоликость произвола (от «мягких» до самых жестких тиранических и тоталитарных проявлений). Дело в том, что у права (и правовой формы свободы) есть свой, только внутренне ему присущий, специфический принцип - принцип формального равенства. У произвола же нет своего принципа; его принципом, если можно так выразиться, является как раз отсутствие правового принципа. Бесправная свобода - это произвол, тирания, насилие. Фундаментальное значение свободы для человеческого бытия в целом выражает

вместе с тем и роль права в общественной жизни людей. Наблюдаемый в истории прогрессирующий процесс освобождения людей от различных форм личной зависимости, угнетения и подавления - это одновременно и правовой прогресс, прогресс в правовых (и государственно-правовых) формах выражения, существования и защиты этой развивающейся свободы. В этом смысле можно сказать, что всемирная история представляет собой прогрессирующее движение ко все большей свободе все большего числа людей. С правовой точки зрения, этот процесс означает, что все большее число людей (представители все новых слоев и классов общества) признаются формально равными субъектами права.

Историческое развитие свободы и права в человеческих отношениях представляет собой, таким образом, прогресс равенства людей в качестве формально (юридически) свободных личностей. Через механизм права - формального (правового) равенства - первоначальная несвободная масса людей постепенно, в ходе исторического развития преобразуется в свободных индивидов. Правовое равенство делает свободу возможной и действительной во всеобщей нормативно-правовой форме, в виде определенного правопорядка. Об этом убедительно свидетельствует практический и духовный опыт развития свободы, права, равенства и справедливости в человеческих отношениях. Если речь действительно идет о свободе, а не привилегиях, произволе, деспотизме, то она просто невозможна без принципа и норм равенства, без общего правила, единого масштаба и равной меры свободы, т. е. без права, вне правовой формы. Свобода не только не противоположна равенству (а именно - правовому равенству), но, напротив, она выражена лишь с помощью равенства и воплощена в этом равенстве. Свобода и равенство неотделимы и взаимно предполагают друг друга. С одной стороны, исходной и определяющей фигурой свободы в ее человеческом измерении является свободный индивид - необходимая основа правоспособности и правосубъектности вообще; с другой стороны, эту свободу индивидов можно выразить лишь через всеобщий принцип и нормы равенства этих индивидов в определенной сфере и форме их взаимоотношений. Право - не просто всеобщий масштаб и равная мера, а всеобщий масштаб и равная мера, именно и прежде всего, свободы индивидов. Свободные индивиды - «материя», носители, суть и смысл права. Там, где отрицается свободная индивидуальность, личность, правовое значение

физического лица, нет и не может быть права (и правового принципа формального равенства), не может быть и каких-то действительно правовых индивидуальных и иных (групповых, коллективных, институциональных и т. д.) субъектов права, действительных правовых законов и правовых отношений и в обществе в целом, и в различных конкретных сферах общественной и политической жизни. Эти положения в полной мере относятся и к такой сфере жизнедеятельности общества, как экономика и производство, как отношения собственности в целом.

В целом, право собственности - это свобода индивидов и других субъектов социальной жизни, причем свобода в ее адекватной правовой форме и, что особо важно подчеркнуть, свобода в такой существенной сфере общественной жизни, как отношение к средствам производства, экономика в целом. Исторический прогресс свободы и права свидетельствует о том, что формирование и развитие свободной, независимой, правовой личности необходимым образом связаны с признанием человека субъектом отношений собственности, собственником средств производства. Собственность является не просто одной из форм и направлений выражения свободы и права человека, но она образует собой вообще цивилизованную почву для свободы и права. Где полностью отрицается право индивидуальной собственности на средства производства, там не только нет, но и, в принципе, невозможны свобода и право.

Правовое государство, как определенная философско-правовая теория и соответствующая практика организации политической власти и обеспечения прав и свобод человека, является одним из существенных достижений человеческой цивилизации. Его общечеловеческая ценность определяет и современные установки, устремления и усилия по формированию и развитию начал правовой государственности в Казахстане и других странах СНГ. Сам термин «правовое государство» сформировался и утвердился довольно поздно - в немецкой юридической литературе в первой трети XIX в. В содержательном смысле ряд идей правовой государственности появился уже в античном мире, а теоретически развитые концепции доктрины правового государства были сформулированы в условиях перехода от феодализма к капитализму и возникновения нового социально-политического строя. Исторически это происходило в общем русле возникновения прогрессивных направлений буржуазной полити-

ческой и правовой мысли, становления и развития нового юридического мировоззрения, утверждения идей гуманизма, принципов свободы и равенства всех людей и т. д.

При всей своей новизне теоретические концепции правовой государственности (разработанные в трудах Д. Локка, Ш. Л. Монтескье, Д. Адамса, Д. Мэдисона, Т. Джефферсона, И. Канта, Г.В. Гегеля и др.) опирались на опыт прошлого, достижения предшествующей социальной, политической и правовой теории и практики, исторически сложившиеся и апробированные общечеловеческие ценности и гуманистические традиции. Значительное влияние в этом плане на формирование теоретических представлений, а затем и практики правовой государственности оказали политико-правовые идеи и институты Древней Греции и Рима, античный опыт демократии, республиканизма и правопорядка. Мысль о том, что государственность вообще возможна лишь там, где господствуют справедливые законы, последовательно отстаивали Сократ, Платон и Аристотель. Заметные шаги античная политико-правовая мысль сделала в направлении типологизации органов власти с учетом специфики осуществляемых ими концепций.

Политико-правовые концепции древнегреческих мыслителей, в том числе значимые в плане предыстории теории разделения властей и правового государства, были восприняты и развиты дальше древнеримскими авторами. Весьма значительным представляется вклад римских авторов (стоиков, юристов, особенно Цицерона) в разработку проблем взаимосвязей права и государства, правовой характеристики полномочий государственных органов; взаимоотношений с гражданином как субъектом права и т. д. В Цицероновской трактовке государства (республики), как правовой организации дела народа, присутствуют идеи как республиканизма, так и народного суверенитета (по естественному праву). Это очень существенное достижение на пути к уяснению правового источника и правового смысла государственности. Идеи античных авторов, по затронутому кругу вопросов, оказали заметное влияние на последующие концепции разделения властей. Для ранних теоретиков разделения властей (Ж. Монтескье и др.) речь, прежде всего, шла о правовом ограничении власти монарха, о поисках такой формы монархического правления, власть в которой была бы рассредоточена среди различных социальных слоев общества (между монархом, аристократией и третьим сословием) и

представляющих их интересы властных государственно-правовых институтов. С этой точки зрения, античные политико-правовые концепции относительно монархической формы государства не могли служить подходящим образцом для искомой модели правления. Помимо существенного различия между монархиями древности и Нового времени, дело еще состояло в том, что наиболее перспективные политико-правовые идеи античных авторов относятся, по преимуществу, к характеристике не монархии (и задач ее преобразования), а к смешанному правлению.

Существенная новизна позиции мыслителей-приверженцев конституционной монархии и разделения властей (Локка, Монтескье, Канта, Гегеля и др.) состоит в том, что, в отличие от античных авторов, они рассматривают проблему политической свободы в ее отношениях как к государственному строю, так и к отдельной личности, гражданину. Первый аспект этих отношений политической свободы, находящий свое выражение в правовом (конституционном) оформлении распределения трех властей (законодательной, исполнительной и судебной), выступает в качестве необходимой институционально-организационной формы обеспечения второго аспекта свободы - гражданских прав и свобод, безопасности личности. Без сочетания этих двух аспектов политическая свобода остается неполной, нереальной и необеспеченной.

Учения мыслителей о неотчуждаемых правах и свободах человека и разделении властей оказали заметное влияние не только на последующие теоретические представления о правовой государственности, но и на конституционное законодательство и государственно-правовую практику. Это влияние отчетливо проявилось, например, в конституционно-правовых документах Англии, в Конституции США 1787 г., во французской Декларации прав человека и гражданина 1789 г., в целом ряде других правовых актов. Примечательна в этой связи, в частности, ст. 16 французской Декларации 1789 г., которая гласит: «Общество, где не обеспечена гарантия прав и не проведено разделение властей, не имеет Конституции». Большой интерес представляет и ст. 5 этой Декларации: «Закон вправе запрещать лишь деяния, вредные для общества. Все, что не запрещено законом, то дозволено, и никто не может быть принужден делать то, что не предписано законом». Это первое официальное закрепление данного правового принципа.

Важной вехой в развитии идей правовой государственности стала их философская разработка в трудах Канта и Гегеля. При этом Кант выступил с философским обоснованием либеральной теории правового государства. Благо государства, по Канту, состоит в высшей степени согласованности государственного устройства с правовыми принципами, и стремиться к такой согласованности нас обязывает разум через категорический императив. Реализация требований категорического императива государственности предстает у Канта как правовая организация государства с разделением властей (законодательной, исполнительной и судебной). Само понятие права Кант считал априорным, однако это не означает, что его суть является непосредственно доступной познанию: «Понятия, данные в *a priori*, (например, право, причина, субстанция, справедливость и т. д.), строго говоря, не поддаются дефиниции» (Кант И. Критика чистого разума. М.: Мысль. 1994. С. 431). Кант понимал, что проблема правопонимания столь важна сама по себе, сколь важно ее правильно поставить, сформулировать. «Вопрос о том, - писал он, - что такое право, представляет для юриста такие же трудности, какие для логики представляет вопрос, что такое истина». *Индивид*, по Канту, есть существо, в принципе способное стать «господином самому себе» и потому не нуждающееся во внешней опеке при осуществлении того или иного ценностного и нормативного выбора. Но далеко не всякий использует индивидуальную свободу только для реализации «категорического императива», сплошь и рядом она перерастает в произвол. Совокупность условий, ограничивающих произвол одного по отношению к другим посредством объективного общего закона свободы, Кант называет *правом*. Оно призвано регулировать внешнюю форму поведения людей, выражаемые вовне человеческие поступки. Никто не вправе предписывать человеку, ради чего он должен жить, в чем ему надо видеть свое личное благо и счастье. Тем более нельзя добиваться от него угрозами, силой, выполнения этих предписаний. Истинное призвание права – надежно гарантировать морали то социальное пространство, в котором она могла бы нормально проявлять себя, в котором смогла бы беспрепятственно реализоваться свобода индивида. Осуществление права требует того, чтобы оно было общеобязательным. Для этого право наделяется принудительной силой. Иначе нельзя заставить людей соблюдать правовые нормы, нельзя воспрепятствовать их нарушению и восстанавливать нарушенное. Если пра-

во не снабдить принудительной силой, оно окажется не в состоянии выполнить уготованную ему в обществе роль. Сообщить праву такое нужное ему свойство способно лишь государство – исконный и первичный носитель принуждения. Кант многократно подчеркивал необходимость для государства опираться на право, ориентироваться в своей деятельности на него, согласовывать с ним свои акции. Отступление от этого положения грозит потерей доверия и уважения своих граждан. Кант не считал, что его концепция имеет отношение к праву. Его собственное понимание права было иным: право, утверждал он, относится к области практического, а не критического разума, к которой принадлежат априорные знания. Его последователи восприняли не кантовскую, а неокантианскую философию, которая считала, что априорные знания существуют и в области практического разума. В соответствии с наличием или отсутствием принципа разделения властей он различает и противопоставляет две формы правления – республику (это и есть по существу правовое государство) и деспотию. Если у Канта правовые законы и правовое государство – это должностное, то у Гегеля они – действительность, т. е. практическая реализованность в определенных формах наличного бытия людей. Свою концепцию философии права Гегель разрабатывает и трактует именно как философскую науку о праве, отличную от юриспруденции, которая, занимаясь позитивным правом (законодательством), имеет дело, по его характеристике, лишь с противоречиями. *Задача философии права* состоит в постижении мыслей, лежащих в основании права, а подлинная мысль о праве есть его понятие, диалектика которого раскрывается в «Философии права».

В структуре политико-правового содержания гегелевской философии права можно выделить два компонента:

1. конкретно-исторический компонент – исторически конкретные политические и правовые взгляды, развитые Гегелем в «Философии права»;

2. теоретический компонент – совокупность политически значимых концептуальных положений, вытекающих из гегелевского применения диалектики в сфере политики (Тихонравов Ю. В. Основы философии права: Учебное пособие. М: Вестник. 1997. С. 449).

Сам Гегель, говоря о своеобразии собственного философского рассмотрения проблем права и государства в «Философии права», акцентировал внимание на теоретико-концептуальной стороне своего



политико-правового учения. Понятие права самоуглубляется и движется от абстрактного к наивысшему, то есть, к конкретному, истинному. В ходе этого движения абстрактные формы обнаруживают свою несостоятельность и как неподлинные и неистинные, «снимаются». Своеобразие философии права Гегеля наряду с принципиальными особенностями его диалектического метода во многом обусловлено и той спецификой, которая присуща его концепции правопонимания. *Право*, по Гегелю, состоит в том, что наличное бытие вообще есть наличное бытие свободной воли. Диалектика этой воли совпадает с философским конструированием системы права как царства реализованной свободы. Свобода составляет основное определение воли.

Понятие «право» употребляется в гегелевской философии права в трех значениях:

1. право как свобода (идея права);
2. право как определенная ступень и форма свободы (особое право);
3. право как закон (позитивное право).

1. На ступени объективного духа, где все развитие определяется идеей свободы, «свобода» и «право» выражают единый смысл; в этом отношении гегелевская философия права могла бы называться «философией свободы». Отношения «свободы» и «права» опосредуются через диалектику свободной воли.

2. Система права как царство реализованной свободы представляет собой иерархию особых прав (от абстрактных форм до конкретных). Каждая ступень конкретизации права есть определенное наличие свободной воли, а, следовательно, и особого права. Эти «особые права» даны исторически и хронологически одновременно. Они ограничены, соподчинены и могут вступать во взаимные коллизии.

3. Право как закон (позитивное право) является одним из «особых прав». Гегель пишет: «То, что есть право в себе, положено в его объективном наличном бытии, то есть, определено для сознания мыслью и известно как то, что есть и признано правом, как закон; посредством этого определения право есть вообще позитивное право» (Гегель Г. В. Ф. Философия права. С. 247)

Гегель признает, что содержание права может быть искажено в процессе законодательства, поэтому не все данное в форме закона есть право. Закон (по понятию) - это конкретная форма выражения

права. Специфика философии права Гегеля проявляет себя в стремлении доказать неистинность и недействительность различения права и закона. В гегелевском учении тремя основными уровнями развития права являются:

1. абстрактное право (включает в себя проблематику собственности, договора и неправды; учение о морали – умысел и вину, намерение и благо, добро и совесть; учение о нравственности – семью, гражданское общество и государство);

2. мораль;

3. нравственность.

Гегель обосновывает необходимость публичного оглашения законов, публичного судопроизводства и суда присяжных, на наш взгляд, несколько опережая свое время.

В целом вся гегелевская конструкция правового государства прямо и однозначно направлена против произвола, бесправия и вообще всех внеправовых норм применения силы со стороны частных лиц, политических объединений и властных институтов. Осмысление гегелевской концепции государства в контексте опыта и знаний XX в. о тоталитаризме позволяет понять враждебную и взаимоисключающую противоположность между государственностью и тоталитаризмом. Отсюда, конечно, вовсе не следует отрицание недостатков гегелевского этатизма (чрезмерное возвышение государства над индивидами и обществом в целом и т. д.). Однако, с точки зрения идей правовой государственности, существенно отметить как правовую природу гегелевской концепции государства, так и то, что признаваемый этатизмом принцип суверенности государства и государственных форм выражения, организации и действия публичной власти является, по существу, и правовым требованием, необходимым условием для любой концепции и практики господства права и правового государства.

Философско-правовое учение Гегеля оказало огромное влияние на последующую историю политико-правовой мысли. Оно давало широкий простор для обоснования как консервативных, так и критических, оппозиционных воззрений.

Либерально-демократическая концепция правового государства, в отличие от гегелевской, может быть определенной системой принципов, институтов и норм, выражающей идею народного суверенитета. Именно суверенитет народа — основа и источник государственно-

го суверенитета. Укрепление суверенности государственной власти и утверждение господства права представляют собой два тесно взаимосвязанных процесса на пути к правовой государственности. Одно без другого невозможно. Правовое государство и правовой закон - необходимые всеобщие формы выражения, организации, упорядочения и защиты свободы в общественных отношениях людей. Содержание и характер этой свободы, ее широта и объем, субъектная и объектная структуры и т. д., словом, количество и качество определяется достигнутым уровнем развития общества. Свобода относительно в смысле ее фактической незавершенности, исторического изменения и развития ее содержания и т. д., но абсолютно как высшая ценность и принцип может служить критерием человеческого прогресса, в том числе и в области государственно-правовых норм, общественных отношений, положения личности. Правовое государство можно определить как правовую форму организации и деятельности публично-политической власти и ее взаимоотношений с народом, как субъектом права. К числу отличительных признаков правового государства, как минимум, относятся: признание и защита прав и свобод человека и гражданина, верховенство правового закона, организация и функционирование суверенной государственной власти на основе принципа разделения властей. В содержательной плоскости данным признакам соответствуют три взаимосвязанных компонента правового государства. Эти компоненты (элементы теории и практики) правового государства условно можно назвать:

гуманитарно-правовыми (права и свободы человека и гражданина);

нормативно-правовыми (правовой характер закона, конституционно-правовая природа и основа источников действующего позитивного права);

институционально-правовыми (система разделения и взаимодействия властей).

Каждой ступени в историческом развитии свободы и права присущи своя юридическая концепция человека как субъекта права и соответствующие представления о его правах и обязанностях, его свободе и несвободе. В этом смысле история права - это вместе с тем и история формирования и эволюции представлений о правах человека - от примитивных, ограниченных и неразвитых до современных. В самом общем виде можно сказать, что мера признанности и защи-

ценности прав человека в том или ином обществе определяется типом его социально-экономической организации, степенью общезивилизованного развития, степенью его гуманизации и либерализации. Права человека - это признание правоспособности и правосубъектности человека. И по объему правоспособности и кругу субъектов права в разные эпохи можно судить о том, кого же из людей и в какой мере данная система права признает в качестве человека, имеющего права. В русле идей о правах и свободах в новых исторических условиях XX в. развивалось и укреплялось международное сотрудничество по гуманитарным проблемам, были приняты Всеобщая декларация прав человека (1948), Европейская конвенция о защите прав человека и основных свобод (1950), Международный пакт об экономических, социальных и политических правах (1966), Международный пакт о гражданских и политических правах (1966), Факультативный протокол к международному пакту о гражданских и политических правах (1966), «Заключительный Акт» Хельсинского совещания 1975 г., «Итоговый документ» Венской встречи представителей государств - участников Совещания по безопасности и сотрудничеству в Европе 1989 г. и др. (Международный билль о правах человека. Изложение фактов № 2. - Женева, 1990). Признание и защита прав и свобод человека стали в современном мире мощным фактором и четким ориентиром прогрессивного развития всего мирового сообщества в направлении к сообществу правовых государств, критерием оздоровления и гуманизации внутренней и внешней политики его членов, показателем внедрения в жизнь начал правового государства.

Конечно, от любых деклараций о правах человека и гражданина до их реализации в условиях правового государства - большое расстояние, но история показывает, что без таких деклараций, пролагающих дорогу к цели, до искомой правовой действительности еще дальше. В свое время Кант, один из горячих поборников господства права во внутренней и международной политике, любил повторять афоризм: «Да свершится справедливость, если даже погибнет мир». В современных условиях, когда гибель мира - уже не назидательный оборот речи, а вполне реальная возможность, проблема прав человека приобрела глобальное значение, и их соблюдение стало пробным камнем и символом справедливости во внутренних и внешних делах всех государств и народов.

## 4.7 ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ

### **Формирование и развитие философских концепций истории**

Для философов античности «природа будет моделью для истории, а не история - моделью для природы» (Лосев А.Ф. М., 1977). Натуралистический историзм античности не ставит проблемы начала человеческой истории, всецело поддерживается циклизма, хотя уже в его границах складывается противостояние неумолимо идущего времени, «хроноса» и «кайроса» как исторического благовремениа, ставшее впоследствии достоянием христианского мышления.

Христианское истолкование смысла истории подразумевает ее осознание как особого рода целостности, единства. В нем торжествует провиденциально-эсхатологическое толкование диалектики социального развития, реализуется поиск имманентной цели, «телоса» истории. «Священная» история, центральным событием которой христианские философы и богословы считают явление Христа, становится ключом к пониманию смысла истории мирской. Эсхатологическая мифология обретает статус постоянного фона, на котором вершится многообразие событий истории человечества. Отцы церкви создают теологию истории, предполагающую видение социальной жизни от момента творения человека до страшного суда и финального спасения.

Именно христианская средневековая историософия наполняет мировую историю духовным содержанием, выявляет в ней всеобщую разумную цель, создает методологические предпосылки для понимания тотальности всемирно-исторического процесса. Гегель охарактеризовал Новое время как эпоху, «когда дух сознает себя свободным, так как он стремится к истинному, вечному, в себе и для себя всеобщему». Вера в мощь свободного разума, способного постичь всеобщее рациональное начало универсума, составляет квинтэссенцию классической западноевропейской мысли этого периода. Подчеркивая противостояние мира природы и культуры, философы Нового времени видят в человеке существо, способное проникнуть в строй универсума и сознательно созидать свою общественную жизнь по канонам разума. Важным достоянием их построений становится идея «естественного закона», направляющего исторические деяния людей (Т. Гоббс, Дж. Локк и др.). В ходе спора о «древних и новых» временах

еще в XVII столетии обсуждалась проблема прогресса, подробно разработанная затем в трудах Л. Р. Тюрго, Ж. Л. Кондорсэ и других мыслителей эпохи Просвещения. Вера в торжество общественного прогресса, гуманистических начал, в жизни людей имела, однако, односторонне упрощенное звучание: их финальная победа рисовалась просветителям изначально предуготованной, как бы запланированной своеобразным «перелицованным провидением». обстоятельной критики приверженцев романтической традиции.

История объяснялась исключительно естественными причинами, религиозные ее трактовки практически были отброшены. С просветительской тенденцией соглашался и И. Кант (1724-1804). Его трактат «К вечному миру» представляет собой классическое видение будущего миропорядка с позиций цивилизованного права, человеческой морали и здравого смысла.

В трансцендентальной философии истории И. Канта сформулированы исходные методологические предпосылки спекулятивного историзма. Среди них следует выделить в первую очередь априорную целесообразность исторического процесса и социальный антагонизм (противоречие) как движущую силу развития общества. Априорный план развития человечества - сущность трансцендентальной методологии исторического познания Канта, в которой история, будучи процессом рационализации и свободы, выступает в качестве регулятивной Идеи. Основная задача трансцендентальной философии истории заключалась в том, чтобы привести беспорядочную и во многом случайную совокупность исторических событий и фактов в целостную систему. Строя такую систему, Кант в эмпирической истории Древней Греции, Рима и Европы обнаруживает прогресс государственного правления, суть которого сводится к всемирно-правовому гражданскому обществу. Это и есть априорный, трансцендентально-необходимый идеал всемирной истории, ее цель и смысл.

Гегель полагал, что «всемирная история есть вообще проявление духа во времени, подобно тому как идея, как природа, проявляется в пространстве». Узреть движение духа на ниве всемирной истории - основная задача философской истории, которая возвышается над иными типами знания о прошлом - первоначальной и рефлексивной историей. Именно на ее долю и выпадает постижение смыслового единства всемирно-исторического процесса.

Гегель понимал всемирную историю как прогресс в развитии

свободы, а самый этот прогресс как прогресс в познании необходимости. Понятие свободы выступает у Гегеля в его трудах - в «Философии духа», в «Философии права», в «Философии истории». Оно выступает уже в Логике - энциклопедической, и особенно в «Науке логики». Согласно основной мысли Гегеля, принципом философии является «бесконечное свободное понятие и все ее содержание покоится исключительно только на нем». «Субстанцией, сущностью духа является свобода». Она есть подлинная сущность духа, «его действительность». Идея свободы - «действительность людей, их бытие». Во всем всемирно-историческом процессе движение духа народа есть «путь освобождения духовной субстанции», и сама всемирная история «есть не что иное, как развитие понятия свободы». Самый прогресс в истории есть именно «прогресс свободы» и, еще точнее, - прогресс «в сознании свободы». Ибо человек «не свободен, если не мыслит»; его мысль «должна стать для себя свободной». Мир есть история духа, и в этой истории свободе предстоит одержать победу над необходимостью. Свобода и необходимость - не стороны действительности, но, скорее, ступени ее развития. Переход от необходимости к свободе предполагает движение разума от постижения бытия в аспекте единичности, ограниченности и конечности к постижению его в аспекте всеобщности и бесконечности.. Гегель исходит из убеждения, что миром правит разум. Именно разум «господствовал и во всемирной истории». Вместе с тем особенно важно подчеркнуть то, что у Гегеля история осуществляется по необходимости, т.е. она подчинена единому закону. В соответствии с этими началами Гегель представил всемирную историю в виде последовательно чередующихся стадий прогресса; выразив это такой формулой: в восточном мире (т.е. мире Древнего Востока) свободен один (деспот); в греко-римском мире свободны некоторые (в рабовладельческом обществе есть свободные граждане, но есть и рабы); в германском мире свободны все. Германский мир есть вершина развития всемирной истории, ибо, как считал Гегель, здесь счастливо совпали идеи Реформации и Французской революции (фактически без таковой как факта для Германии). Философия истории Гегеля - не только обзор всемирной истории, но вместе и утопия. В ней выражена мысль Гегеля о том, чем должно было бы быть идеальное немецкое государство в сравнении с античным и восточным. Рассматривая исторический процесс и в нем деятельность людей, творящих свою историю, Гегель

не пошел дальше абстракции «народного духа». Он не только не видел реальной основы этого «духа» в реальных условиях жизни человеческого общества. Сущностью мировой истории Гегель назвал развитие мирового духа (сверхчеловеческого разума); оно происходит «во времени и в наличном бытии». В процесс развертывания единого мирового духа включены духи отдельных народов, в итоге мы имеем мировую историю.

### *Материалистическое понимание истории*

В основе марксистского подхода к истории лежит основополагающее понятие общественно-исторической формации, которое, во-первых, является более глубоким по содержанию и более общим по объему, чем понятие экономической структуры или организации общества экономического детерминизма. Во-вторых, в понятие такой формации включаются не только производственные, экономические отношения, складывающиеся между людьми в процессе производства и составляющие его базис, но и вся идеологическая надстройка, призванная способствовать развитию этого базиса. В-третьих, выделяя производственные отношения в качестве определяющего фактора развития общества, марксизм не сводит к ним все другие общественные отношения, а тем более, индивидуальные отношения, привычки и поведение людей.

Категория «общественно-экономическая формация» определяет «общество, находящееся на определенной ступени исторического развития, общество со своеобразным отличительным характером». В основе каждой формации лежит определенный способ производства, представляющий собой единство производительных сил и производственных отношений.

Выделяя идеологическую надстройку, возвышающуюся над экономическим базисом, марксизм не сводит все общественные идеи к экономической структуре, а раскрывает сложный характер взаимосвязи между ними. Непосредственно с экономическим базисом общества связана его идеологическая надстройка, включающая его политические и правовые идеи и учреждения. С ликвидацией экономического базиса меняется и идеологическая надстройка. Между тем научные, художественные и другие культурно-исторические идеи и воззрения сохраняют преемственность со всем тем ценным, что было накоплено человечеством в предшествующие эпохи, и продолжают функционировать и при новом экономическом строе.



К. Маркс раскрыл в предисловии к «Критике политической экономии» противоречие между новыми производительными силами и старыми производственными отношениями в антагонистическом обществе разрешается путем социальной революции, в результате которой прежний способ производства и основанная на нем общественно-экономическая формация уступает место новым. В этой смене формаций наиболее ярко проявляется диалектика взаимодействия производительных сил и производственных отношений. Поскольку самым активным элементом такого взаимодействия является развитие производительных сил, постольку именно они вступают в противоречие с устаревающими формами производственных отношений. Последние из форм развития производительных сил постепенно превращаются в их оковы. Именно тогда наступает социальная революция, которая устанавливает новые производственные отношения, дающие простор для беспрепятственного развития производительных сил.

Такой диалектико-материалистический подход к развитию общества дает возможность рассматривать историю как естественнo-исторический процесс закономерной смены одних формаций другими. Еще в «Немецкой идеологии» К. Маркс и Ф. Энгельс указывали, что материалистическое «понимание истории заключается в том, чтобы, исходя из материального производства непосредственной жизни, рассмотреть действительный процесс производства и понять связанную с данным способом производства и порожденную им форму общения - то есть гражданское общество на его различных ступенях - как основу всей истории».

Особая роль принадлежит общественным идеям, теориям и взглядам, возникающим из жизненно необходимых потребностей общества, его материальных условий существования. Если они адекватно отражают эти объективные потребности общества и если удастся убедить в их истинности широкие массы людей, то они могут стать большой организующей и мобилизующей силой в решении назревших задач, а тем самым заметно ускорить движение общества.

Марксистская философия истории обращает внимание на диалектическое взаимодействие различных факторов в развитии общества; однако она недостаточно исследовала механизмы такого взаимодействия. Основоположники этой философии, как уже мы отмечали выше, главное внимание уделяли критике идеалистических представлений об обществе, закладывая основы материалистического по-

нимания истории, а влияние идей на развитие общества было раскрыто ими лишь в самой общей форме.

Известный немецкий социолог Макс Вебер (1864-1920) опубликовал работу «Протестантская этика и дух капитализма», которая приобрела широкую популярность потому, что в ней доказывалось, что религиозно-этические духовные ценности, которых придерживались протестанты (трудолюбие, честность, бережливость, расчетливость), способствовали первоначальному накоплению капитала в процессе формирования капиталистических экономических отношений. Разумеется, такие идеи могли найти благодатную почву только при наличии определенных социально-экономических условий, когда были созданы необходимые предпосылки для зарождения капитализма. Бесспорно, однако, что новые этические нормы и максимы поведения, внушаемые протестантской этикой и религией, также способствовали становлению новой общественной формации.

Конечно, человеческие ценности, касаются ли они жизненных целей людей, их нравственных, эстетических, научных и т.п. взглядов, а также духовной культуры в целом, оказывают влияние на производительные силы и производственные отношения. В конце концов, именно люди составляют главный элемент производительных сил, а производственные отношения возникают также между группами людей и классами. Речь здесь идет не об отрицании влияния ценностного подхода к истории вообще и к производственным отношениям в частности, а о том, что служит определяющим фактором в таком взаимодействии как исторически, так и фактически.

Согласно марксизму, именно благодаря классовой борьбе (в конечном итоге) происходят прогрессивные сдвиги в развитии производительных сил общества, соответствующие им «подвижки» в характере и содержании производственных отношений. История человечества приобретает в таком случае характер необратимого процесса, совершающегося от низших форм к высшей форме через ряд промежуточных ступеней - стадий.

В соответствии с этим всемирная история представлялась как процесс чередования (смены во времени) ряда общественно-экономических формаций, а именно - начиная с первобытной, через рабовладельческую, феодальную, капиталистическую к высшей фазе - коммунизму. В коммунизме, по словам К. Маркса, заканчивается «предыстория» и начинается «подлинная история».

Обозревая картину всемирной истории, Маркс говорил о торжестве отношений личной зависимости при первобытно-общинном строе и в условиях рабовладельческой и феодальной формации. Они могут быть объединены с этой точки зрения, образуя первую фазу истории. Маркс писал: «Чем меньшей общественной силой обладает средство обмена, чем тесное оно еще связано с природой непосредственного продукта труда и с непосредственными потребностями обменивающихся, тем больше еще должна быть сила той общности, которая связывает индивидов друг с другом - патриархальное отношение, античное общество, феодализм и цеховой строй...» (Маркс К., Энгельс Ф. Т.46). Отсутствие «вещных отношений», характерных для капиталистического общества, приводит на данном этапе человеческой истории к гипертрофии личной зависимости. Общественная мощь, отнятая у вещи, закономерно переходит к отдельным лицам, осуществляющим власть над другими людьми. Производство развивается лишь незначительно и в изолированных пунктах, ибо история еще не стала всемирной.

Капитализм низвергает систему личной зависимости, заменяя ее «вещными отношениями». Тем самым складывается радикально иная совокупность обстоятельств, служащих предпосылкой саморазвития индивида. Отныне история становится всемирной, вовлекая в свою орбиту все регионы планеты, а судьба саморазвития каждого человека оказывается органически взаимосвязанной с прошлым, настоящим и будущим человечества.

Целью капиталистического производства является всемерное увеличение богатства. Именно это, как подчеркивал Маркс, оказывает двойственное влияние на перспективы самосовершенствования индивида. Он писал о капитале, как обладающем большим цивилизующим влиянием. Развитие капитализма всемерно способствует поглощению производителем цивилизованного слоя культуры, необходимого для его функционирования как эффективной производительной силы. Однако, по мысли Маркса, прямым следствием капиталистических отношений является и отчуждение, рождаемое во всех сферах человеческого бытия. Выполняя «цивилизующую» миссию, они одновременно полагают предел универсальному, целостному и свободному развитию человеческой индивидуальности. «Вещные отношения» представлялись Марксу диктующими своеобразный культ «обладания» благами мира, опустошающий человека, делаю-

щий его «частичным».

*Становление и развитие культур-цивилизационного подхода.*

Цивилизационное видение истории базируется, как правило, на культурном основании. По общему признанию, дорогу в этом направлении проложил Н.Я. Данилевский (1822-1885), русский публицист, социолог и естествоиспытатель. По ней уже позже пошли в своих исследованиях такие известные философы и мыслители, как О. Шпенглер, А. Тойнби, П.А. Сорокин и др.

По Н.Я. Данилевскому, критерием периодизации истории должен быть культурно-исторический тип (КИТ) развития, или самобытные цивилизации. КИТ представляет собой единство религии, культуры, политики, общественно-экономического строя.

Только народы этих цивилизаций, считал Данилевский, были подлинными деятелями истории, ибо каждый из них самостоятельно развивал те начала, которые заключались в его духовной природе и внешних условиях жизни. Из десяти названных типов следует выделить те, плоды деятельности которых передавались другим типам: египетский, ассирийско-вавилоно-финикийский, греческий, римский, еврейский и германо-романский.

Так как ни один КИТ не одарен привилегией бесконечного прогресса и каждый народ «изживается», то результаты этих пяти или шести цивилизаций, к тому же одаренных христианством, должны были превзойти совершенно уединенные цивилизации (китайскую и индийскую). В этом Данилевский видел самое простое объяснение западного прогресса и восточного застоя.

Интересны рассуждения Данилевского об общечеловеческой цивилизации. Он считает, что ее просто нет, так как если бы она существовала, то она неизбежно уничтожила бы самобытные КИТы. А между тем задача человечества состоит в проявлении в разные времена и разными племенами всех тех сторон, всех тех особенностей направлений, которые потенциально лежат в идее человечества. В этих рассуждениях можно услышать предупреждение Данилевского о недопустимости нивелировки культур различных народов, установления полного их единообразия, - это могло бы привести к гибели КИТов, а значит и самих их носителей - народов.

Эти идеи получили дальнейшее развитие и углубление в трудах немецкого философа и историка О. Шпенглера (1880-1936), оказавшего заметное влияние на философию XX ст. Шпенглер выступил с

критикой панлогизма, историзма, т.е. линейной направленности истории, ее целей, прогресса и т.д. «У человечества нет никакой цели, как и у вида бабочек или орхидей. «Человечество» - пустое слово. Стоит только исключить его, на его месте обнаружится неожиданное богатство форм. Вместо линейной схемы обнаруживается множество культур», - пишет Шпенглер.

Для Шпенглера важны не связь и преемственность культур, а их развитие как целостных образований. Он выделяет культурно-исторические фазы: мифосимволическую, раннюю культуру, метафизико-религиозную высокую культуру и позднюю, окостеневшую культуру, переродившуюся в цивилизацию. Здесь, как видно, имеет место циклическое развитие, и оно длится, по Шпенглеру, в среднем около тысячелетия. Все исторические культуры проходят эти стадии «параллельно-одновременно». Каждая цивилизация, где бы она ни существовала, обладает одними и теми же признаками. Но она есть симптом и выражение отмирания целого культурного мира как организма.

Одним из самых известных авторов, пишущих по философии истории в XX ст., на Западе принято считать английского историка А. Тойнби (1889-1975). В своем объемном (12 томов) труде «Исследование истории» он придает ключевое значение в трактовке всемирной истории понятию «цивилизация».

История, утверждает Тойнби, является жизнью цивилизаций, привязанных к географическим условиям, которые придают каждой цивилизации ее неповторимый облик.

Цивилизации Тойнби живут своей жизнью, им присуща внутренняя динамика, выражающаяся в последовательном прохождении основных (общих для всех цивилизаций) фаз, а именно «возникновении» и «роста», «надлома», «упадка» и «разложения». Если возникновение и рост цивилизации вызваны энергией «жизненного порыва», то закат ее обуславливается «истощением жизненных сил».

Откуда берется энергия «жизненного порыва»? Она есть реакция, т.е. «ответ» людей на «вызов» истории, т.е. на внешние обстоятельства, которые жестко требуют от них решительных и нестандартных действий. Вызов побуждает к росту. Ответом на вызов общество решает вставшую перед ним задачу, чем приводит себя в более высокое положение. Если люди оказываются неспособными дать адекватный ответ, цивилизация вступает в фазу надлома, и затем следует ее

упадок. Категория «вызов-и-ответ» играет важную роль в исторической концепции Тойнби. Эта категория как бы подчеркивает, что цивилизация существует благодаря постоянным усилиям человека. Условия, при которых зарождаются цивилизации, были отнюдь не легкими; природа как бы приготовила человеку череду постоянных испытаний. Так, полинезийцы давали достойный ответ на суровый вызов океана, египтяне возведением плотин отвоевывали пахотные площади у реки, цивилизация майи вела мужественную борьбу с лесом и т.д.

Развивая эти посылки, Тойнби неизбежно приходит к конкретизации субъектов цивилизации, а именно он выделяет в качестве наиболее деятельной части общества «творческое меньшинство», мыслящую элиту, которая и берет на себя ответственность за дальнейшую судьбу цивилизации, принимая вызов, брошенный историей. В невозможности дать успешный ответ на вызов заключена сущность катастрофы социального надлома, который прерывает процесс роста, порождая распад. Тойнби формулирует общее правило: вызов, на который дается успешный ответ, порождает новый вызов, на который вновь дается успешный ответ, и т.д. до надлома; но вызов, на который дается безуспешный ответ, порождает другую попытку, столь же безуспешную, и т.д., вплоть до полного уничтожения цивилизации. В этой формуле в обобщенном виде выражена цикличность бытия цивилизации.

Попытку набросать целостную историческую картину с позиций экзистенциальной философии осуществил другой немецкий мыслитель К. Ясперс (1883-1969). Большую известность приобрела его работа «Смысл и назначение истории». Есть ли таковые? - задает он вопрос.

Ясперс считал, что человечество имеет единые истоки и единую цель. Истоки его ощутимы лишь в мерцании многозначных символов, и наше существование ограничено ими. К таковым мы можем отнести мифы об Адаме и Еве и их грехопадении и др.

Согласно К. Ясперсу, история имеет цель, которая состоит в достижении единства человечества. Скрытый смысл истории, соответственно, в постепенной реализации этой цели в историческом течении времени. Существуют частные примеры единства, такие, как единство человеческой природы, единство языков, религий, морали, быта, коммуникации и т.п., но это, по К. Ясперсу, только относитель-

ные единства, которые не могут абсолютизироваться. Подлинное единство человечества трансцендентно: оно представляет собой скрытую основу истории, невыразимую в понятиях и проявляющую себя только в намеках и символах. Эта идея позволяет истории для нас не распадаться на ряд случайностей. Смысл же истории постигается нами тогда, когда мы подчиняем ее идее исторической целостности. Осмысливая историю, Ясперс ввел ключевое понятие «ось времени». Оно должно включить в себя некую всеобщую (универсальную) точку отсчета, от которой бы брала начало всемирная история. Универсальное основание, и таковым Ясперс считал «момент» появления человека как цивилизованного существа. Человек в том виде, в котором он сохранился и по сей день, сформировался где-то между 800 и 200 гг. до н.э. Это время первых цивилизаций и первых философий - древнеиндийской и древнекитайской, а также древнегреческой; перехода от мифа к логосу, одухотворения человека, открытости его миру; человек выходит за пределы своего индивидуального существования, становится личностью.

История движется под знаком единства, подчиненная представлениям и идеям единства. Это можно объяснить так: человечество, видимо, возникло из единых истоков, выйдя из которых оно развивалось в бесконечной изолированности - в форме национальных государств, различия рас, культур, социальных институтов, языков, религий и т.д., но затем оно стало стремиться к воссоединению. Однако единство в конечной цели - беспредельная задача; ведь все становящиеся для нас зримыми виды единства (политическое, национальное, культурное, экономическое и др.) лишь частичны, они, скорее, являются предпосылками возможного единства или нивелированием, за которым скрывается бездна чуждости, отталкивания и борьбы. Завершенное единство не может быть выражено ясно и непротиворечиво даже в идеале, оно не может обрести реальность ни в совершенном человеке, ни в правильном мироустройстве или проникновенном и открытом взаимопонимании и согласии. Единое, поэтому это бесконечно далекая точка соотнесения, одновременно истоки и цель - это единство трансцендентальности (неэмпирического постижения).

Если мировая история движется от одного полюса к другому, то происходит это таким образом, что все, доступное нам, заключено между этими полюсами. Это - становление единств, преисполненные энтузиазма поиски единства, которые сменяются столь же страстным

разрушением единств. Так, делает вывод Ясперс, глубочайшее единство возносится до невидимой религии, до тайного царства духов открытости, бытия и согласия душ. Напротив, историчным остается движение между началом и концом, которое никогда не приводит к тому, что оно, по существу, означает, но всегда содержит его в себе.

Таким образом, мы всегда находимся внутри истории, но и всегда чувствуем неудовлетворенность ею. Сама постановка вопроса об истоках и цели говорит о том, что мы пытаемся постичь ее глубинную тайну, стремясь опереться на некую внешнюю точку, т.е. мы мысленно всегда выходим за пределы истории. Поэтому понимание истории в ее целостности выводит нас за ее пределы; она уже перестает быть историей, ибо приближает нас к вожденной идее целостности.

Идя по этому пути, мы воспринимаем настоящее как вечность во времени. История ограничена далеким горизонтом, в котором настоящее значимо для нас как прибежище, как некое решение, как утверждение себя, как выполнение. Вечное являет себя как решение во времени. Поэтому история растворяется в вечности настоящего.

Однако в самой истории перспектива времени остается, возможно, в виде длительной, очень длительной истории человечества на единой для нас всех планете.

Современный этап общественного развития характеризуется, по К. Ясперсу, достижением реального единства в том смысле, что в современном мире не может произойти ничего существенного, чтобы это не затронуло всех. Другой его важнейшей особенностью является технический прогресс, объединивший человечество в способе производства и в средствах связи. Развитие техники приводит к радикальному изменению условий существования человека. Следствием технического прогресса является создание искусственной среды обитания, которая ведет к подавлению жизненных сил человека и к духовной деградации личности. Наше время, считает К. Ясперс, – это время духовного кризиса, неверия и крушения всех традиционных ориентиров жизни. Народ в своей массе утратил привязанность к религии, разочаровался в надеждах на научный и технический прогресс и, наконец, утратил веру в самого человека, как существа, всегда сохраняющего такие качества, как сострадание, совесть и т.п. Современный массовый человек опустошен, высшие идеалы померкли в его сознании и чувствах. Мы видим исчезновение подлинного общения,



любви и творческой энергии.

### *Постмодернистская парадигма истории*

Для представителей позитивистской и постмодернистской философии оказывается неприемлем метод классического философского мышления с его стремлением к логоцентрическому видению мира.

Сам по себе постмодернизм - явление неопределенное, размытое, с неясными мировоззренческо-методологическими установками, с плохо просматриваемыми сюжетными линиями и другими подобными характеристиками. Его нередко отождествляют с авангардизмом, даже неоавангардизмом, что вызывает возражение тех, кто называет эти же феномены модернизмом. Одни видят в постмодернизме современные высокие технологии, а другие - прямо противоположное - конец всякого технологизма и его идеологического выражения технократизма, наступление эпохи экологов, «зеленых», альтернативников, натуропатов.

Определений постмодернизма предложено много, и они - разные. Но явно или неявно их объединяет одна мысль: постмодернизм - это резко негативное отношение к новоевропейской рациональности, стилю, дискурсу, культуре, восходящим к эпохе Просвещения. Поэтому постмодернизм называют еще постпросвещением. Разумеется, как всегда, есть и другие точки зрения.

Сторонники постмодернизма считают, что новоевропейская рациональность оказалась в итоге совершенно несостоятельной, что все ее притязания: и на открытие законов, и на универсальность, и на прогресс, но главное - на руководство человеческой жизнью, ее обустройством - так и остались на уровне притязаний, пустых заявок, несбывшихся надежд. Вернее, их реализация на поверку оказалась радикально двусмысленной, зловеще двуликой. Утверждение обернулось отрицанием, отрицание - утверждением.

Если прежние познавательные парадигмы были построены по принципу «древа познания» и в них четко различались направление эволюции, иерархия, структура, целостность, то постмодернистская парадигма приобрела характер «ризомы». Этот термин был заимствован теоретиками постмодернизма из ботаники, где ризома - способ жизнедеятельности многолетних растений типа ириса; в узком смысле ризома — это подземный горизонтально расположенный корешок таких растений, пускающий корни снизу и дающий покрытые листьями побеги сверху. В отличие от обычных корней в точках перепле-

тения ризом вырастают чешуйчатые листья. Ризому тяжело искоренить, поскольку каждый ее отрезок при благоприятных условиях может давать (и дает) жизнь новому растению.

История, как видим, достаточно живуча, хотя и ломается, где-то рвется, пускает корни в самых, казалось бы, неподходящих местах, течет несколькими, не связанными друг с другом рукавами, полицентрична, вся в микроскопических прожилках-становлениях, без определенного объекта, с массой индивидуальных агентов и т.д. Ризома не имеет единого корня, это множество беспорядочно переплетенных побегов, которые развиваются во всех направлениях. Другими словами, это ползущий сорняк, который стелется по земле, переваливая через все препятствия, пробиваясь сквозь асфальт, приживаясь между камнями. Поскольку с точки зрения постмодернистов история состоит из трещин, разломов, провалов и пустот человеческого бытия, историк должен двигаться интуитивно, как ризома по пересеченной местности, где нет никаких четких ориентиров.

Далее, постмодернизм чрезмерно релятивизирует моральные ценности и нормы, что вряд ли благоприятствует нормальному развитию людей и общества. Постмодернистской сумятицей нравов легко злоупотреблять. К тому же это явно стрессовая ситуация: не на что опереться с уверенностью, нет четких ориентиров.

В истории философии произошел решительный разрыв со всеми прежними нормами и традициями. Постмодернизм объявил, что на место единой человеческой истории приходит становление как самодостаточный процесс. Реальны только фрагменты, события истории, но единого исторического процесса как чего-то непрерывного, единого, целостного нет. Для становления настоящего значение прошлого невелико, оно всего лишь прошлое настоящего. Временные горизонты истории растворяются в настоящем и сливаются с ним.

Макс Мюллер называет историей «такую взаимосвязь действий, которая ведет к возникновению созданного мира, соответствующего ограниченной во времени группе людей». При таком подходе, подчеркивает он, существуют именно истории эпохально - и континентально-различных группировок и их миров. Однако не существует истории и смысла «в единственном числе», самих по себе, истории одного мира, а значит и истории человечества.

Французский философ Жак Дилез убежден в том, что такой подход позволяет нам непрерывно умножать грани исследуемой ре-

альности. История становится полицентричной, она ломается, рвется, течет несколькими разнородными потоками и будущее этих потоков неопределенно. Несомненно, неопределенность, снятие всех и всяческих границ - ключевая характеристика постмодернистской парадигмы исторического познания. Ее изъяны очевидны: излишний негативизм, деконструктивизм, хаотический плюрализм, релятивизм. Труднее выявить достоинства этой парадигмы, но они все-таки есть: отстаивание ценности разнообразия мира, расширение кругозора исследователя, учет особенностей его индивидуального развития, вплоть до самоидентичности. Зигмунд Бауман видит особое значение постмодернистской парадигмы в том, что она лишает философа самонадеянной уверенности в благополучном историческом финале, в разумности исторической эволюции. Следовательно, История - не благополучное прошлое, не ступени прогрессивного развития человечества, а зона риска. В постмодернистской парадигме история складывается из моментальных снимков, моментов движения, процессов, которые в равной мере составляют взаимопонимание и сотрудничество вместе с антагонизмом и борьбой, взаимное согласование усилий и одновременно взаимные помехи. Постмодернизм вернул в философию истории вопрос о качественной весомости исторических событий и фактов, давно закрытый позитивистской философией. Он напомнил, что не существует корреляции между частотой появления и значимостью определенных событий в истории, только будущие поколения способны это оценить.

Постмодернизм предлагает принимать разнообразие, одинаково ровно относиться ко всем проявлениям жизни, почаще смеяться над серьезными вещами, не стесняться быть непохожим, не вести себя «как все», не относиться свысока к меньшинствам и маргиналам, восхищаться голосами разных этносов, культур, цивилизаций, научиться быть свободным в желаниях, в других проявлениях своего бессознательного.

*Казахстан: история, традиции и современность как предмет отечественной философии истории*

Интерес к проблематике философии истории номадизма начал возрастать с XIX века. Попытки осмысления закономерностей всемирно-исторического развития предпринимались философами XVIII-XIX в. (Ж. Боден, Ф. Вольтер, Д. Дидро, Ж. Кондорсе, Ж.-Ж. Руссо и др.). Они отмечали существование у скотоводов зачатков собственно-

сти, имущественного неравенства, рассматривали номадизм в рамках второй ступени концепции «трех стадий». Отличаются взгляды Г. Гегеля, который писал о кочевниках как о дикарях, сравнивая их с разрушительным горным потоком.

Наибольшее обсуждение вызвали попытки обоснования **особого** пути развития обществ кочевников. Предмет дискуссии сконцентрировался вокруг вопроса: что является основой специфичности номадизма – внутренняя природа скотоводства, являющаяся основой так называемого номадного способа производства (Н.Э. Масанов, Г.Е. Марков), или же особенности внешней адаптации кочевников к земледельческим «мир-империям» (Н. Крадин). И в то же время в условиях преодоления формационного монизма появились публикации, в которых делается попытка рассмотреть кочевничество с точки зрения цивилизационного подхода или евразийской парадигмы.

Обширная территория Казахстана располагаясь на стыке различных географических зон, отличается разнообразием географических и природно-климатических условий и характеризуется рядом особенных черт и свойств.

Многие исследователи анализируют кочевничество в отрыве от реальной жизни казахов. Дело в том, что 50 проц. территории Казахстана составляет пустыня, 25 - полупустыня, 20 - степь и лишь 5-7 проц. - лесостепь. Для того чтобы заниматься неполивным земледелием, требуется как минимум, 400 мм атмосферных осадков в год, а в Казахстане в среднем их выпадает вдвое меньше. Совершенно очевидно, что в таких условиях кочевое скотоводство целесообразнее любого земледелия. Кочевой образ жизни - способ адаптации человека к сложным природно-климатическим условиям региона.

Алгоритм исследовательской практики показывает: вначале надо изучить особенности среды обитания номадов, затем способы их адаптации в пространстве и механизмы хозяйствования, из которых вытекают, прежде всего, социальная организация и материальная культура, затем социально-экономические взаимоотношения, и только после этого духовная культура и общественно-политические процессы. Если выдернуть из этого ряда один из контекстов, то кочевничество как феноменальное явление становится абсолютно непонятным. Большинство же исследователей начинали изучать проблему с третьего, а то и с пятого уровня, то есть сразу с социально-экономических отношений, этногенеза, социальной организации или

духовной культуры.

Высшей стадией развития кочевничества многие ученые считали оседлость. Кочевое хозяйство было максимально адаптировано к природным условиям. Чтобы выжить в экстремальных условиях дефицита воды в летний период, крайнего холода, доходящего до 40 градусов зимой, резких суточных перепадов температуры, каждый кочевник должен был иметь, как минимум, две квалификации: скотовода и собственно кочевника. То есть уметь ориентироваться в пространстве, предугадывать направление ветра, время атмосферных осадков, знать особенности произрастания растительного покрова, находить воду в безводной пустыне и многое-многое другое. Эти две квалификации можно было получить только от отца и деда. Отсюда и статус человека. Сироте такую информацию никто бы не дал, а значит, он был обречен либо на гибель, либо на зависимость. Именно поэтому у казахов существовали генеалогический принцип родства и, как следствие, родоплеменная система. В рамках колхозно-совхозной системы потомки кочевников в значительной степени утратили двухтысячелетний опыт ведения кочевого скотоводческого хозяйства, при котором человек рассчитывал только на себя и свои знания, накопленные его предками.

Единственный достоверный источник того времени - материалы переписи 1897 года - сообщает, что на тот период численность коренного населения на территории Казахстана составляла всего четыре миллиона. За сто последующих лет число казахов увеличилось лишь вдвое. Много горя казахам принесла эпоха коллективизации, приведшая к их массовой и неестественной оседлости. Необходимо от трех до шести поколений, чтобы адаптироваться к новому образу жизни. У казахов это проходило очень сложно (переход к оседлому образу жизни сопровождался голодом, массовыми болезнями и снижением продолжительности жизни). Тем не менее наше общество показало высокую степень выживаемости и адаптивный потенциал.

Дореволюционная история - достаточно серьезная наука. Она основывается на фактах, которые сохранились в архивах и статистических сборниках, поэтому фальсифицировать ее очень сложно. В целом наша история продолжает оставаться безымянной: есть какие-то процессы, закономерности, но нет деятельности индивидов. А ведь нашу историю творили яркие личности, о которых народ сегодня ничего не знает. Например, Мухаммед-Салих Бабаджанов - первый ка-

захский этнограф, получивший серебряную медаль Русского географического общества. Это произошло в 1857 году, то есть еще до работ Чокана Валиханова. А ведь еще были Сейдалины, Жантюрины, Тяукин, Чорманов, Акпаев, Даулбаев, Кустанаев. Каждый из этих народных историков-этнографов достоин того, чтобы их именами были названы улицы, а то и целые города.

По истории и культуре казахов мы имеем уникальную базу в виде 35 фундаментальных томов так называемых «Материалов по киргизскому землепользованию». Переселенческая комиссия просчитала экономическую ситуацию в каждом казахском ауле по 200-300 позициям. Такого источника нет ни по одному народу в мире. К сожалению, эти и другие работы до сих пор не изучены и не переизданы. Если бы это случилось, то произошла бы определенная демократизация исторических знаний, иначе говоря, они стали бы доступны народу. Но тогда труднее было бы мифологизировать и фальсифицировать историю. Национальная история генетически вырастает из коллективной памяти этноса - предшествующей нации исторической общности.

Идеология современного Казахстана выступает как идея государства, которая основана на национальной идее и на общечеловеческих достижениях. Национальная история также является важной составляющей национальной идеи. Она обладает огромной объединяющей и мобилизующей силой национальности. Общечеловеческие ценности как стержень нашей идеологии имеют глубокое гуманистическое содержание. Они признают любого человека независимо от его социальной, классовой принадлежности в качестве носителя этих ценностей. Признание этих ценностей означает, прежде всего, провозглашение того, что первым правом граждан Республики Казахстан является право на жизнь. Межэтническое согласие, как второй компонент идеологии, означает признание де-юре и де-факто равенства всех нации и этносов в нашей республике без различия расовых, социальных и других особенностей. Важной составляющей национальной идеи является патриотизм. Мы часто называем его чувством и совершенно справедливо поскольку он относится именно к эмоциональной, но никак не рациональной сфере. Как эмоциональное чувство патриотизм не поддается рационализации и рациональному контролю.

Патриотизм выражает любовь к Родине, Отчизне, месту, где жили отцы и предки данного индивида, даже если сам индивид непосредственно не был рожден здесь. Эта любовь не обязательно имеет этнический или национальный характер, она может быть безотносительной к национализму. Но, будучи соединенной с национальной идеей национальными чувствами, ее мощь и влияние значительно возрастает. Эту особенность патриотизма необходимая в процессе построения и осуществления национальной политики. Например, для многих граждан современного Казахстана, не являющихся представителями титульной нации, национальное чувство может заменять чувство патриотизма. Патриотизм является мощным средством регулирования межнациональных отношений в полиэтническом обществе при условии умелого использования этого средства. Но самое главное - это создание такой системы государственности, которая будет служить средством и фактором прогрессивного развития Казахстана, превращения его в конкурентоспособное общество. Это чрезвычайно сложная задача. Речь идёт и о высоком прогрессивном уровне экономики, науки, об открытии и использовании новейших технологий, о выходе Казахстана на мировые рынки не только в качестве экспортёра своих ресурсов, своих полезных ископаемых, но и на уровне экспортёров новой техники, инновационных технологии, новейших орудий труда. Это весьма сложная задача, которая, тем не менее, стоит перед современным казахстанским обществом.

## ПРИЛОЖЕНИЯ

### Приложение 1. Задания для самостоятельной работы студентов по дисциплине «Философия»

П / П	Темы занятий	Содержание заданий	Рекомендуемая литература	Форма контроля
	Философия, её предмет и функции	<p>Резюме по теме <b>«Мифология в контексте современной культуры»</b></p> <p>Необходимо раскрыть и изложить в сжатом виде основные особенности мифологии как исторического типа мировоззрения, рассмотреть важнейшие темы мифологического мышления и охарактеризовать роль и характер мифологии в современной культуре.</p>	<p>Лосев А.Ф. Философия, мифология, культура. М., 1991.</p> <p>Кун Т. Легенды и мифы древней Греции. – М., 1980</p> <p>Мифы древнего Китая. М., 1991</p> <p>Кессиди. От мифа к логосу – М.,</p> <p>Барт Р. Мифология // Барт Р. Избранные работы. – М., 1994</p> <p>Лифшиц М. Мифология древняя и современная. – М., 1980.</p>	Резюме (2-3 стр.)
	Исторические типы философствования в контексте	Сравнительный <b>словарь терминов</b> «Древнеиндий-	Чанышев А.Н. Философия древнего мира. – М.: Высшая шко-	Словарь



	культуры	<p>ская, древнекитайская и античная философская традиция» (10 понятий x 3 = 30 терминов)          Необходимо выписать из учебной, специальной и энциклопедической литературы основные философские понятия изучаемого периода и дать им краткое определение, включающее дефиницию, (определение), указание на специфику употребления данного термина, автора (если он известен).</p>	<p>ла, 2001.          Философский энциклопедический словарь. М., 1994.          Древнеиндийская философия.          Начальный период. М.,1972          Древнекитайская философия. Т.1, М.,1972, Т.2, М.,1973          Словарь Античности. – М., 1989.</p>	
	Феномен философии и религии в арабомусульманской средневековой культуре	<p>Анализ и обсуждение работы Аль-Фараби «Трактат о взглядах жителей добродетельного города»          Сформировать навыки работы с философской</p>	<p>Аль-Фараби «Трактат о взглядах жителей добродетельного города»// Философские трактаты, Алма-Ата,1970 г.</p>	<p>Письменная работа (1-2 страницы)</p>

		литературой		
	Западноевропейская философия в культуре второй половины XIX – XX вв.	<p>Творческая письменная работа <b>«Интервью с философом: ... на тему...»</b></p> <p>В ходе выполнения задания необходимо выбрать одного из ниже перечисленных авторов, сформулировать тему (или оригинальное название работы), проанализировать и представить в виде вопросов и ответов основные идеи исследуемого философа, опираясь на текст первоисточника:</p> <p>К. Маркс, О. Конт, А. Шопенгауэр, Ф.Ницше, С. Кьеркегор, А. Камю, М. Хайдеггер, З.Фрейд, Т. де Шарден. Ж.-П. Сартр, Э. Фромм, М. Фу-</p>	<p>Антисери Дж., Реле Дж. Западная философия от истоков до наших дней. Т.3-4 М., 1994</p> <p>Современная западная философия. Словарь. М., 1991.</p> <p>Конт О. Дух позитивной философии. СПб.,2001</p> <p>Рассел Б. История западной философии. М. 2., Нов., 1994.</p> <p>Ницше Ф. Генеалогия морали. Памфлет. – СПб, 2002.</p> <p>Ницше Ф. Так говорил Заратустра. – М., 2004.</p> <p>Хайдеггер М. Бытие и время. М., 2003.</p> <p>Фрейд З. Введение в психоанализ. Лекции. М., 1989.</p> <p>Сартр Ж.-П. Бытие и Ничто. Опыт феноменологической онтологии. М. 2000</p> <p>Камю А. Миф О</p>	Письменная работа (1-2 стр.).

		ко, Ж. Бодрийяр, Ж. Деррида и др.	Сизифе. М., 1995 Фуко М. История безумия. – М, 2003 Ж. Бодрийяр Слова и вещи. – М., 2000 Ж. Деррида Письмо и различие. – М. 2004.	
Философия бытия	Составить кроссворд по темам « <b>Философия бытия</b> » и « <b>Эпистемология</b> » (12x2=24 понятия)	Философский энциклопедический словарь. М., 1994. Философия (под ред. Т.Х. Габитова), А., 2010 (раздел бытие) <i>Алексеев П.В., Панин А.В.</i> Философия. М., 1997(С. 146-156, 249-274).	Письменная работа - кроссворд	
Основные разделы философии	Аналитический обзор по следующей теме: « <b>Философия истории: идеи, концепции, подходы</b> » « <b>Философия языка: от знаков к смыслам</b> » « <b>Философские вопросы информационной цивилизации</b> »	Самостоятельный подбор и анализ источников	Аналитический обзор (2-3 стр. + обязательно список использованных источников).	
Подготовка к итоговому	Практические (творческие) задания для подготовки к экзамену по дисциплине		1 страница	

контролю	плине «Философия» Письменный ответ на один вопросов (на выбор)	
----------	--	--

## Приложение 2. ТЕСТЫ

1. Основное отличие мифа как формы мировоззрения

- А) синкретизм
- В) научность
- С) объективность
- Д) субъективность
- Е) конкретность

2. Что означает термин «философия» в переводе с греческого языка?

- А) Любовь к истине
- В) Книга
- С) Обсуждение
- Д) Логика
- Е) Любовь к мудрости

3. Основной вопрос философии

- А) отношение человека к человеку
- В) отношение человека к обществу

- С) отношение сознания к материи
- Д) отношение человека к природе
- Е) отношение сознания к физической действительности

4. Чего придерживается материализм?

- А) первичность природы
- В) весь этот мир сотворен Богом
- С) материальное и духовное начала мира
- Д) первичность духа
- Е) сила неба

5. Первая историческая форма мировоззрения

- А) религия
- В) миф
- С) философия
- Д) искусство
- Е) мораль

6. Родоначальник объективного идеализма в Европе

- А) Гераклит
- В) Демокрит
- С) Платон
- Д) Эпикур
- Е) Парменид

7. Основная функция философии

- А) мировоззренческая
- В) игровая
- С) изменение мира (Вселенной)
- Д) ценностная
- Е) компенсаторская

8. Что означает понятие «сансара» в индийской философии?

- А) мировой (космический) океан духов (вечный круговорот жизни)
- В) подземное царство
- С) освобождение духа
- Д) небо

Е) земля

9. Что означает термин «нирвана»?

А) высшее наслаждение

В) полное угасание

С) состояние рассерженности

Д) радость

Е) печаль

10. Какое понятие считается основным в даосизме?

А) природа

В) Бог

С) небо

Д материя

Е) дао

11. Философское учение признающее реальное существование понятий

А) номинализм

В) скептицизм

С) реализм

Д) догматизм

Е) панлогизм

12. Что, в философии Древнего Китая рассматривается в качестве первопричины – великого Творца?

А) высшая цель

В) мысль

С) Небо

Д) идея

Е) Ум (Разум)

13. Кто из мыслителей Древнего Китая считал, что – «государь должен быть государем», «сановник должен быть сановником», «отец – отцом», «сын сыном»?

А) Лунь юй

В) Лао-цзы

С) Мо-цзы

- Д) Конфуций
- Е) Чжуан-цзы

14. Основоположник даосизма

- А) Кун Фу-цзы
- В) Лао-цзы
- С) Дао де цзинь
- Д) Мэн-цзы
- Е) Хуан ди

15. Представители какого направления в философии признают сознание человека единственной реальностью в мире?

- А) скептицизм
- В) редукционизм
- С) объективный идеализм
- Д) субъективный идеализм
- Е) сциентизм

16. Кто первым ввел принцип: «не делай другому того, чего не желаешь себе»?

- А) Кун Фу-цзы
- В) Лао-цзы
- С) Мэн-цзы
- Д) Гаутама
- Е) Махавира

17. Что означает принцип «Жэнь»?

- А) не воруй
- В) человеколюбие
- С) справедливость
- Д) степенность
- Е) радость (веселье)

18. Брахманы – ...

- А) руководители государства
- В) чернорабочие
- С) воины
- Д) ремесленники

Е) математики

19. Чей главный этический принцип, свидетельствующий о непобедимости человека, заключается в призыве «ничего не делать»?

- А) даосизм
- В) конфуцианство
- С) легизм
- Д) буддизм
- Е) джайнизм

20. Что означает понятие «ли»?

- А) традиции, ритуал
- В) сбор урожая
- С) тщеславие
- Д) право
- Е) политика

21. Чей главный принцип звучит: «все есть страдание»?

- А) конфуцианство
- В) буддизм
- С) джайнизм
- Д) даосизм
- Е) легизм

22. «Мокша» означает:

- А) освобождение души
- В) страдания человеческой души
- С) жизненность (живучесть)
- Д) материя
- Е) сознание

23. В чем причина страданий человека, согласно буддизму?

- А) жажда наслаждения
- В) вера в Бога
- С) стремление к нирване
- Д) вера в духов предков
- Е) любовь к человеку



24. Кому принадлежит высказывание: «Человек не должен бояться смерти, пока он жив, а когда он умер, ее уже нет»?

- А) Эпикур
- В) Эпиктет
- С) Эмпедокл
- Д) Зенон
- Е) Аристофан

25. Наслаждение по Эпикуру означает ...

- А) отсутствие страдания – боли
- В) удовлетворение новыми страстями
- С) духовная вера в Бога
- Д) утоление голода
- Е) стремление к прекрасному

26. Что означает понятие «эманация» в неоплатонизме?

- А) истечение через край
- В) вера в Бога
- С) соединение тел
- Д) рассеивание тел
- Е) роспуск тел

27. Кто сказал: «Я знаю, что ничего не знаю»?

- А) Кун Фу-цзы
- В) Гераклит
- С) Сократ
- Д) Парменид
- Е) Прокл

28. Кто утверждал, что: «Мир есть закономерно возгорающийся и потухающий огонь»?

- А) Гераклит
- В) Демокрит
- С) Парменид
- Д) Сократ
- Е) Анаксагор

29. Кто утверждал, что «число есть сущность – первооснова всех вещей»?

- А) Анаксагор
- В) Пифагор
- С) Протагор
- Д) Демокрит
- Е) Платон

30. Благодаря кому становятся доступны сведения о древнегреческих атомистах?

- А) Филон Александрийский
- В) Лукреций Кар
- С) Зенон Элейский
- Д) Платон
- Е) Эмпедокл

31. Кто открыл основные законы формальной логики?

- А) Сократ
- В) Эмпедокл
- С) Аристотель
- Д) Прокл
- Е) Плотин

32. По Сократу, мудрый человек – это тот, кто ...

- А) вещает традиции
- В) владеет собой
- С) руководит людьми
- Д) знает о вещах природы
- Е) знает законы неба

33. Что Демокрит принимает в качестве первоосновы мира?

- А) атомы и пустоту
- В) воду и огонь
- С) атомы и молекулы
- Д) землю и небо
- Е) звезды и луну

34. Кто утверждает, что «есть только бытие, а небытия вообще нет»?

- А) Протагор
- В) Платон
- С) Парменид
- Д) Зенон
- Е) Антисфен

35. Майевтика означает:

- А) рождение истины
- В) отрицание истины
- С) истина в Боге
- Д) подготовка доклада
- Е) весенний праздник

36. Кто создал учение об идеях?

- А) Аристотель
- В) Зенон
- С) Платон
- Д) Демокрит
- Е) Сократ

37. Кому принадлежит мысль о том, что «нет без формы материи, а без материи формы»?

- А) Аристотель
- В) Платон
- С) Протагор
- Д) Зенон
- Е) Анаксимандр

38. Кому принадлежит мысль: «Во время процесса движения в пространстве, атомы самопроизвольно отклоняются от первоначального направления»?

- А) Демокрит
- В) Эпикур
- С) Зенон
- Д) Анарсис
- Е) Филон

39. Кому принадлежит мысль: «Обществом должны править философы»?

- А) Сократ
- В) Платон
- С) Аристотель
- Д) Пиррон
- Е) Диоген

40. Кому принадлежит суждение: «есть только бытие, а небытия вообще нет»?

- А) Гераклит
- В) Парменид
- С) Хайдеггер
- Д) Платон
- Е) Махавира

41. Кто ввел в философию категории «возможность» и «действительность»?

- А) Гераклит
- В) Аристотель
- С) Сократ
- Д) Платон
- Е) Парменид

42. Поворот к проблематике человека совершили в древнегреческой философии ...

- А) атомисты
- В) натурфилософы
- С) софисты
- Д) киники
- Е) скептики

43. «Анамнезис» означает:

- А) теория воспоминания у Платона
- В) платоновский Бог – мастер
- С) чувственное познание по Аристотелю
- Д) материя

Е) дух

44. Чей идеал мудрого человека – это человек, поднявшийся на ступень добродетели и бесстрастности?

- А) стоики
- В) натурфилософы
- С) неоплатоники
- Д) гностики
- Е) перипатетики

45. Кто создал учение о «Граде земном» и «Граде небесном»?

- А) Августин
- В) Ямвлих
- С) Аквинский
- Д) Платон
- Е) Демосфен

46. Какой философ внес большой вклад в развитие медицины?

- А) Ибн Сина
- В) аль Газали
- С) Ибн-Халдун
- Д) Ибн-Рушд
- Е) Ибн-Араби

47. Кто является создателем учения о «добродетельных» и «невежественных» городах?

- А) аль-Фараби
- В) Ибн Сина
- С) аль-Газали
- Д) Ибн Халдун
- Е) Руми

48. Каков вклад средневековой философии в понимание человека?

- А) человек – это тело и душа
- В) человек – духовное создание
- С) человек – природное (физическое) создание
- Д) человек – греховное создание

Е) человек – смертное создание

49. Кто высказал мнение о том, что «прошедшее время – наша память, настоящее время – миг, будущее – желанное ожидание чего-либо»

- А) Фома Аквинский
- В) Августин Блаженный (Аврелий)
- С) У. Оккам
- Д) Филон
- Е) Сигер Брабантский

50. Основное понятие неоплатонизма

- А) Эманация
- В) Креация
- С) Негация
- Д) Конформация
- Е) Генерация

51. Известный представитель средневековой схоластики.

- А) Ямвлих
- В) Фома Аквинский
- С) Августин Блаженный (Аврелий)
- Д) Ибн Сина
- Е) аль-Фараби

52. Характеристики необходимые правителю исследовал и описал ...

- А) аль-Газали
- В) аль-Фараби
- С) аль-Бируни
- Д) Ибн Сина
- Е) аль-Хамади

53. Средневековый мыслитель, признавший вечность мира и смертность души человека

- А) Ибн Рушд
- В) Аль-Фараби
- С) Аль-Газали

- Д) Ибн Халдун
- Е) Ибн Сина

54. Термин «креационизм» означает – ...

- А) вера во множество богов
- В) Бог – творец всего мира
- С) отрицание Бога
- Д) критика Бога
- Е) опровержение Бога

55. Как Фома Аквинский разрешил проблему соотношения истины веры и разума?

- А) вера выше разума
- В) разум выше веры
- С) они однозначны
- Д) нет надежды разрешить проблему
- Е) нет истины

56. Позиция «реализма» в философии средневековья соответствует утверждению ...

- А) универсалии существуют независимо от вещей
- В) универсалии только названия вещей
- С) осуществляются только однородные вещи
- Д) универсалии подобны вещам
- Е) универсалий нет

57. Кто осуществил доказательство бытия Бога утверждая, что в основе творения – соответствие всего в мире цели?

- А) Фома Аквинский
- В) Иоанн Дунс Скотт
- С) Альберт Великий
- Д) Филон
- Е) Ибн Сина

58. Какой период в истории человечества определяется как эпоха Возрождения?

- А) X – XV вв.
- В) XIV – XVI вв.

- С) XV – XVIII вв.
- Д) V – VII вв.
- Е) VI – X вв.

59. Кто высказывает мысль: «Солнце – только одна из звезд Вселенной»?

- А) Н. Коперник
- В) Галилей
- С) Бруно
- Д) Н. Кузанский
- Е) Ф. Александрийский

60. Кто высказывает мысль: «Солнце – центр Вселенной»?

- А) Коперник
- В) Бруно
- С) Лютер
- Д) Кальвин
- Е) Галилей

61. Кто впервые в истории философии разделил мораль и политику?

- А) Н. Макиавелли
- В) Д. Бруно
- С) Г. Галилей
- Д) Аристотель
- Е) Платон

62. Основоположник рационализма в новоевропейской философии

- А) Декарт
- В) Гоббс
- С) Кант
- Д) Локк
- Е) Лейбниц

63. Кто из мыслителей считал, что «человек по природе своей эгоист»?

- А) Декарт



- В) Фихте
- С) Гоббс
- Д) Бэкон
- Е) Локк

64. Кто создал индуктивный метод познания в философии Нового времени?

- А) Кант
- В) Декарт
- С) Бэкон
- Д) Локк
- Е) Лейбниц

65. Кто высказывает мысль: «Мир состоит из протяженной и мыслящей субстанции»?

- А) Декарт
- В) Спиноза
- С) Фихте
- Д) Гегель
- Е) Фейербах

66. Кому принадлежит категория «монада»?

- А) Б. Спиноза
- В) Б. Мендель
- С) Г. Лейбниц
- Д) Дж. Локк
- Е) Л. Фейербах

67. Главный принцип философии этого мыслителя: «Мыслю – следовательно существую»

- А) Бэкон
- В) Декарт
- С) Спиноза
- Д) Гегель
- Е) Фихте

68. Кому принадлежит мысль: «Чувства человека ведут нас к ошибкам, поэтому все необходимо проверять через разум»?

- А) Р. Декарт
- В) Дж. Локк
- С) Ш. Монтескье
- Д) Гегель
- Е) Фихте

69. Кто создал теорию договорного происхождения государства?

- А) Монтескье
- В) Гоббс
- С) Ф. Бэкон
- Д) Фихте
- Е) Шеллинг

70. Кто утверждал: «душа человека – *tabula rasa* – чистая доска»?

- А) Дж. Локк
- В) Вольтер
- С) Гельвеций
- Д) Гольбах
- Е) Шеллинг

71. Автор учения об «идолах познания»

- А) Ж.-Ж. Руссо
- В) Ф. Бэкон
- С) Б. Спиноза
- Д) Локк
- Е) Гельвеций

72. Принцип «Разделения властей», ввел ...

- А) Ш. Монтескье
- В) Вольтер
- С) Ж.-Ж. Руссо
- Д) Локк
- Е) Лейбниц

73. Формула – «Нет ничего в разуме, чего бы до этого не было в чувствах (опыте)», принадлежит

- А) сенсуализму
- В) рационализму
- С) конвенционализму
- Д) эмпиризму
- Е) априоризму

74. В чьей философской системе главенствующая категория – «Абсолютная идея»?

- А) Фихте
- В) Гегель
- С) Шопенгауэр
- Д) Ницше
- Е) Фейербах

75. Создатель диалектического метода познания

- А) Гегель
- В) Фейербах
- С) Ницше
- Д) Шопенгауэр
- Е) Лейбниц

76. Кому принадлежит лозунг: «Действовать, еще раз действовать!»?

- А) Гегель
- В) Фихте
- С) Шеллинг
- Д) Руссо
- Е) Вольтер

77. Кто способен к интеллектуальной интуиции, по Шеллингу?

- А) разумные животные
- В) гении
- С) обычные люди
- Д) Бог
- Е) ангелы

78. Ступени «абсолютного духа» по Гегелю

- А) искусство, религия, философия
- В) мифология, религия философия
- С) наука, искусство, религия
- Д) наука, искусство, философия
- Е) наука, мораль, искусство

79. Что лежит в основе философии Фихте?

- А) природа
- В) абсолютная идея
- С) Я
- Д) Он
- Е) вещь

80. Кто рассматривает пространство и время как априорные формы чувственности?

- А) Кант
- В) Маркс
- С) Ньютон
- Д) Фихте
- Е) Шеллинг

81. Триада Гегеля:

- А) тезис, антитезис, синтез
- В) тезис, противоречие, антитезис
- С) тезис, противоречие, синтез
- Д) тезис, противоречие, тезис
- Е) тезис, антитезис, тезис

82. Как можно определить понимание человека Фейербахом?

- А) антропологизм
- В) социологизм
- С) теоцентризм
- Д) персонализм
- Е) монизм

83. Кто вносит понятие «категорический императив» в представление о морали?

- А) Кант
- В) Фихте
- С) Гегель
- Д) Конфуций
- Е) Махавира

84. Априорные формы чувственности, по Канту, это –

- А) пространство и время
- В) движение и покой
- С) чувство и рассудок
- Д) движение и развитие
- Е) запах и осязание

85. Заметное открытие, совершенное К. Марксом

- А) материалистическое понимание истории
- В) материалистическое понимание человека
- С) теории отражения в гносеологии
- Д) закон сохранения энергии
- Е) закон гравитации

86. Какой метод исследования общества создает К. Маркс?

- А) формационный
- В) цивилизационный
- С) культурный
- Д) натуралистический
- Е) географический

87. Три ступени интеллектуальной эволюции человечества по

О. Конт

- А) теологическая, метафизическая, позитивная
- В) религиозная, этическая, метафизическая
- С) эстетическая, этическая, метафизическая
- Д) религиозная, научная, позитивистская
- Е) мифологическая, философская, религиозная

88. Основное понятие философии Ф. Ницше

- А) мировая воля
- В) воля к власти

- С) бессознательная воля
- Д) высший разум
- Е) интуиция

89. В чем марксизм находит действительные и истинные основы (источник) познания?

- А) в практике
- В) в заинтересованности человека
- С) в сознании
- Д) в духовном
- Е) интуиции

90. Главная проблема философии, согласно С. Кьеркегору?

- А) существование человека
- В) материальное производство
- С) общество
- Д) познание
- Е) ценности

91. «Философия – не наука, а искусство» – так рассуждал ...

- А) Шопенгауэр
- В) Гегель
- С) Фрейд
- Д) Бергсон
- Е) Зиммель

92. Три ступени жизни по С. Кьеркегору

- А) эстетическая, этическая, религиозная
- В) природа, общество, духовное
- С) природная, эстетическая, зрелая
- Д) молодость, детство, старость
- Е) молодость, взросление, угасание

93. Как можно познать «мировую волю», согласно А. Шопенгауэру?

- А) научно
- В) эстетически
- С) этически

- Д) прагматически
- Е) конвенционально

94. Животный тотем древних тюрков

- А) барс
- В) волк
- С) лошадь
- Д) корова
- Е) овца (баран)

95. Кто искал всю жизнь «землю обетованную»?

- А) Асан-Кайгы
- В) Шалкииз-жырау
- С) Бухар-жырау
- Д) Доспамбет-жырау
- Е) Сыпыра

96. Кто впервые литературно изложил знаменитый эпос «Манас»?

- А) Абай
- В) Шакарим
- С) Ч. Валиханов
- Д) Бухар-жырау
- Е) Шал-акын

97. Выдающийся исследователь творчества аль-Фараби?

- А) А. Касымжанов
- В) К. Рахматуллин
- С) Т. Габитов
- Д) Ж. Алтаев
- Е) Н. Аскаров

98. Главный предмет казахской философии

- А) онтология
- В) гносеология
- С) антропология
- Д) методология
- Е) атомистика

99. Кто утверждает: «в душе человека есть искусство, знание, рассудок, чувство, совесть».

- А) Ж. Баласагуни
- В) М.Кашгари
- С) аль-Фараби
- Д) Ибн Сина
- Е) аль-Газали

100. Представители какого направления в философии высказывают мнение: «Судьба всего человечества в руках Неба»?

- А) фатализм
- В) натурализм
- С) волюнтаризм
- Д) сенсуализм
- Е) рационализм



## СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие.....	3
РАЗДЕЛ I. ФИЛОСОФИЯ, ЕЕ ПРЕДМЕТ, ИСТОРИЯ СТАНОВЛЕНИЯ И РАЗВИТИЯ	
1.1 Предмет философии.....	5
1.2 Истоки философии .....	11
1.3. Античная философия .....	18
1.4. Средневековая философия. ....	31
1.5 . Философия Нового времени	42
1.6 Немецкая философия XVIII—XIX веков	45
1.7. Философия XX века.....	55
1.8 Русская философия .....	68
РАЗДЕЛ II. КАЗАХСКАЯ ФИЛОСОФИЯ	
2.1 Особенности казахской философии...	91
2.2 Становление казахской философии	94
2.3 Традиции и инновации в казахской философии	109
2.4 Казахское просвещение	123
РАЗДЕЛ III. ФИЛОСОФИЯ. НАУКА. МЕТОДОЛОГИЯ	
3.1. Онтология.. .....	132
3.2. Пространство и время.....	168
3.3. Категории философии	172
3.4.. Теория познания.....	180
3.5. Специфика научного познания..	1194
3.6. Методы познания .....	201
РАЗДЕЛ IV. ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ И СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ	
4.1. Философская антропология	213
4.2. Философская аксиология	241
4.3. Философия культуры.....	263
4.4. Философия искусства .....	287
4.5. Начала нравственности .....	312
4.6. Философия права.....	331
4.7. Философия истории	349
Приложение 1. Задания для самостоятельной работы	368
Приложение 2. Вопросы для тестирования.	372

