

Габитов Т. Х.

Философия

Учебник

**Алматы
2006**

СОДЕРЖАНИЕ

I. Философия, ее предмет, история становления и развития

- 1.1. Предмет философии.
- 1.2. Истоки философии
- 1.3. Античная философия.
- 1.4. Средневековая западноевропейская философия.
- 1.5. Философия в мусульманском мире
- 1.6. Философия Нового времени
- 1.7. Немецкая философия XVII-XIX веков
- 1.8. Философия XX века

II. Казахская философия

- 2.1. Особенности казахской философии
- 2.2. Становление казахской философии
- 2.3. Традиции и инновации в казахской философии
- 2.4. Казахское просвещение

III. Философия. Методология. Наука

- 3.1. Онтология
- 3.2. Пространство и время
- 3.3. Категории философии
- 3.4. Философия сознания.
- 3.5. Теория познания
- 3.6. Специфика научного познания
- 3.7. Общенаучные методы познания

IV. Социальная философия

- 4.1. Предмет социальной философии
- 4.2. Проблема человека в философии
- 4.3. Философия ценности
- 4.4. Философия культуры
- 4.5. Эстетическая культура
- 4.6. Начала нравственности

V. Философия права

- 5.1. Понятие философии права
- 5.2. Философские проблемы права
- 5.3. Правосознание как философская проблема
- 5.4. Правовое равенство и свобода
- 5.5. Права человека и правовое государство

1. 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 любомудрия, жажды искания истины. Аристотель же, обозначая некую основополагающую науку, которая привержена исканию фундаментальных оснований бытия, эту «первую философию» именовал *метафизикой*.

В аристотелевском смысле этот термин тесно связан с его трактовкой предназначенности философского знания для постижения многообразного в своем единстве бытия (о том, что понимал Аристотель под «бытием», будет сказано чуть ниже). «Физика», как известно, изучает естественную, натуральную природу, ее проявленность 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 ни что иное, как *сущность*. Следовательно, метафизика назначена тому, чтобы исследовать эту сущность, универсальные закономерности бытия - то, что составляет подлинную, сокрытую 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 сокрытого, 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?»^[1]. 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 века, 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 ограниченность 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 - *философией*.

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.

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*. «*Εν αρχή ἦν ὁ λόγος*» («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»¹, - то это не лишено доли истины в приложении к определенным обстоятельствам нашей жизни. Но

вряд ли это суждение может быть принято как вполне удовлетворительное для данного случая. Потому что вообще язык, слово, речь являются, как это подчеркивал еще, например, К. Маркс, действительностью нашей мысли.

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 «ὄντως» («онтос») - «бытие». Так *что же «бытийствует», что* мы достаточно ясно воспринимаем как нечто существующее. С достаточно 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 прочее.

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, миры 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, например, *философия религии*, *этика*, *эстетика*, *философия и феноменология духа*, *философская герменевтика*, *философические* по прохождению, 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,
его отношений, структур, связей – 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] См.: Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. - М.: Русское Феноменологическое Общество; Издательство «Логос», 1997. С. 5.

¹ Камю А. Изнанка и лицо. - М.: Эксмо-Пресс; Харьков: Фолио, 1998. С. 173.

1.2. Истоки философии

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

Философия возникает в 6-5 веке 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, разработавшие оригинальные учения о мироустройстве. Так, др. 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 избежешь!

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.). В них пылливый 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, совершенном 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, это путь осознания собственных слабостей и достоинств. Путь деваяны - это 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».

Задача человека вставшего на путь деваяны, состоит во вхождении в мир Брахмана. Человек, посвятивший себя этой задаче, должен преодолеть мир феноменов, выйти из иллюзорного мира и слиться с миром Брахмана.

Другим памятником философского мышления является древнеиндийская «Архамастра», в которой философия определяется как светильник всех наук, средством для совершения дела и опорой всех установления, так как она укрепляет дух человека в бедствии и счастье, дает умение правильно рассуждать, говорить и вести себя как человек).

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, но начало его восходит к 6 в. до н.э., а расцвет датируется III-I вв. до н.э. К основным даршанам относят такие философские системы др. 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 - пракрити и пуруши. Если пракрити - это вечно деятельная и изменяющаяся энергия, источник различных материальных объектов, то пуруши - автономное бытие духа, чистого сознания или «Я». Соединение пуруши и пракрити образуют мир и причинной 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 самопознания 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 мира красной нитью будет проводиться во многих даршанах. Первый шаг в ангажировании этой темы сделает философия - йоги. **Йога** - это 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 неявно 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 (II в. до н.э.). В своей работе «Патанджалисутра» он разработал комплекс гармонического и систематического тренинга души и тела, состоящего из 4 частей: саматхипада, садханапада, вибхутипада, кайвальяпада и 4 формы 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 - этот 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 также, как и ньяя, проблемам 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 др. 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 ступени в развитии своего сознания, когда они могут повлиять на последующие перевоплощения. Этому тезису акцентируется 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».

(см: 3. 184). 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 духовным опытом, развитием и совершенствованием духовных способностей. Реинкарнация - это своеобразная духовная эволюция человека, которая сопровождается восхождением индивидуальной души к Брахме. Человек, духовно совершенствуясь от жизни к жизни, от одной ступени своего физического пребывания в мире к другой. Многократные перевоплощения, в которых является индивидуальная душа должна пройти все многообразные преобразования 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 воспроизводящее все, что умело делать физическое тело; **ментальное состояние** - это субстанция мысли. Это мысле-формы. Объем ментальности зависит от нравственно-интеллектуального и культурного, информационного опыта, накопленного при жизни.

Казуальное тело, тело духовного разума, тело высшего я - это оболочки вечной и бессмертной души, это мир абстрактно-виртуального мира, в котором происходит видение всех своих предыдущих трансформаций и уровни своего духовного восхождения, все этапы духовной эволюции. Все это - 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 является Абсолют-Брахма. Брахма действует с помощью своих эманаций. Эманация брахмы проходит через разум, энергию и материю. Единственной реальностью является мысле-форма, облеченная в «я», которые составляют 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 состоит в том, что пройдя духовные трансформации выйти на понимание о своей духовной эволюции. Осознав это, человек 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 др. Индии приблизительно в то же время, что и досократическая философия в др. Греции. Основателем буддизма является Сиддхартха Гаутама (~563-483 г. до н.э.). Гаутама 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 «4 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, правильная речь, правильное мышление, правильное поведение, правильный образ жизни, правильное усилие, правильная направленность мысли, правильная сосредоточенность.

В отличие от буддизма другая школа, которая так же оппозиционна настроена была против брахманизма, - джайнизм (VI-V в. до н.э.) отрицал святость Вед, различных религиозных ритуалов и обрядов, решающее влияние богов на судьбы человечества. По мнению джайнов, человека определяет не его божественная присущность, не его социальное происхождение, а его личные качества. Человек должен преодолеть карму через подвижничество, через 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-V в. до н.э.) и концепцией «У-син» (V-III в. до н.э. - учение о 5-ти первоэлементах). Эти представления наиболее ярко представлены в труде Лао-Цзы (~VI-V в. 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. (7. § 37).

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 проблеме «жэнь» как главному качеству «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, это 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, на 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 7 – 6 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 7 – 5 вв. до н.э.); классическая греческая философия (4 в. до н.э.); эллинистически-римская философия (3 в. до н.э. – 5 в. н.э.). Или же можно принять более подробную периодизацию Дж. Реале и Д. Антисери:

1. Период натуралистический с его проблемами физиса и космоса, между 6 и 5 вв. до н.э., где действуют ионийцы, пифагорейцы, элеаты, физики-плюралисты и физики-электики.
2. Период так называемый 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, электицизма.
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, из чего проистекает все сущее, то, во что все разрешается, т.е. некая праоснова. Фалес полагал первопричиной всего воду, Анаксимандр видит ее в чем-то бесконечном и неопределенном, которое он называет *апейроном*, 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 всецелое собственное 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) и их движение объясняют все изменения, движение 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, учение о причинности и случайности, взглядах на историю культуры, исследовании 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 5 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 и 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 5 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 притягательного 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 7пошли этими разными путями.

4 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 (334-323 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 эллинистически-римской 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 «Ищущего 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 долгов, чем у других философских течений. На место

отвергаемых ими традиционных ценностей ими 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 3 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 4 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» («*арониа*»), или невозмутимости души («*атараксия*»). 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 4 в. до н.э., уже после основания «Сада», в Афинах родилась другая школа – стоиков, которой суждено было стать знаменитейшей. Просуществовала она до 3 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») повинуется 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 безнадёжность 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, односторонняя поляризация их проблематики, разрушение теоретических барьеров, произведенное скептицизмом, привели к возникновению эклектизма (от

греч. ek-legein, означающего «разобрать и вновь соединить»). Эkleктизм 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 2 в. до н.э., официально эkleктизм был введен в Академию Филоном (87 г. до н.э.) и поддержан в ней Антиохом. Эkleктизм, 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 эkleктизм 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 3 - 5 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, абсолютизация Единого 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 западноевропейская 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 оказало интеллектуальное влияние апологеты как Муций Феликс, Тертуллиан, Оригена, неоплатоники, **Аврелий Августин**. Римская церковь признала **Августина Блаженного** (375-383) 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 кредом всей средневековой философской мысли Западной Европы и на протяжении времени с 5 по 15 века в европейской истории.

Если Аврелий Августин «отец» римской церкви, то **Бозций** (480-526), по меткой характеристике М. Грабмана, является «последним из римлян и первым из схоластов», по праву считается основателем Средневековья (Э. Рэнд). Бозций является одним из мощных интеллектуальных трансляторов духовно-философского наследия античности средневековой культуры, он осуществил преемственную связь интеллектуально-философской античной традиции средневековой духовности. Бозций 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 Бозцию, субстанции - это основа всего сущего, которая определяет все атрибуты и акциденции. Если субстанция, по мысли Бозция, 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), обосновавшего априорное или онтологическое доказательство существования Бога в своем труде «Прослогион»; **П. Абеляр** (1079-1142), разработал идею об универсалиях как значение слова и 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, это компромисс христианской теологии и нарождающегося естествознания.

Однако, этот компромисс в 14 веке подвергается критике **Дунсом Скотом** (1270-1308), активное участие в споре между томизмом и номинализмом принимают **Р. Гроссетест** (~1168-1253), **Р. Бэкон** (1210-1294), **У'Оккам** (1290-1349/50). 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.

1.5. Философия в мусульманском мире.

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 передне-азиатской, центрально-азиатской и восточной культуры и философии. Если на Западе в период средневековья происходит идеологизация и философская интоксикация и обоснование христианской религии, то в мусульманском регионе, в особенности VII-X в.в. происходит расцвет философии науки. Именно, в этом периоде начинается интенсивное развитие науки, такие 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; выдвинул гипотезу о вращательном движении Земли вокруг своей оси; обосновал идею существования множества миров, сформулировал ряд интересных математических идей. Омар Хайям, например, систематизировал решение уравнений до третьей степени в алгебре и впервые связал это решение с геометрией.

Философы и ученые мусульманского мира оказали мировоззренческие и теоретические 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, писавшие свои замечательные произведения на арабском языке, хотя далеко не все из них были арабами, а были тюрками, иранцами по этническому происхождению.

Так, Западный мир через духовный диалог с Востоком впервые для себя открывают заново греческий мир, богатый по творческим, инновационным идеям и концепциями Восточной культуры, а так же 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 написанных 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 в.в. 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, как 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 4 видах разума и трех ступенях познания. Аль-Кинди различает 4 вида разума: активный, пассивный, приобретенный, демонстративный.

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 городе Фараб на Сыр-Дарье в тюркской семье. Фараби был образованным человеком, проявлял глубокий интерес в изучении 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 написаны более 100 работ по истории естественных науки и философии, многие из которых пока не переведены на родной язык. Фараби выступал за научное познание мира, за научное предвиденье, 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 всеми 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 западно-европейской 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 развитии 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 знали как Авиценну - автора известного «Канона медицинской науки». На философские взгляды ибн-Сина оказал влияние аль-Фараби. Ибн-Сина был неординарным ученым, мужественным борцом за разум против мракобесия. За его неутомимый труд в различных сферах знания и за огромное творчески-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-ти томная философская энциклопедия «Справедливость» и «Восточная философия», в которых он подробно изложил свои философские идеи. Самым известным на Востоке и на Западе считается капитальный труд «Канон медицины», в котором содержатся довольно разработанная для того времени анатомия, физиология, терапия, хирургия, фармакология, профилактика. 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 2 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. Философские позиции Ибн Сины представляют собой дальнейшее развитие линии восточного перипатетизма, начало которого 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** (1015-?), тюрк по происхождению, автор знаменитого произведения «Кутадгу билиг» («благодатное знание»). Это произведение написано бейтом и состоит из 6520 бейтов. Основная тема данного произведения морально-этическая. Разделяя во многом идеи аль-Фараби о добродетельном государстве, Баласагун 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 необходимые для Караханидского государства (современником которого он был) в период политической смуты. Баласагун назидательно наставлял правителя: «И знай: на тебе перед людом три долга. Исполни их - силой не держаться долго. Во-первых, блюди чистоту серебра... Второе - дай людам закон справедливый... И третье - пути под охраной держи». Работа Баласагуна «Кутадгу билиг» была написана на тюркском языке и представляет собой энциклопедию тех времен. Эта работа не только посвящена проблемам этики, политики, но она богата материалами по философии, эстетике, ранним верованиям тюрков.

Другим философом периода расцвета караханидского каганата является **Махмут Кашгари**. В работе «Дивану лугат аттюрк» (Словарь тюркских наречий), написанной в 1072-1083 г., он дает не только описание тюркских родов и племен, их языка и обычаев, но истории, политической жизни тюрков. Он не только обращает внимание 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 (и т.д.), 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 такие известные ученые и философы 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 трагическая концовка их жизни позволяет предположить о смелости, о высокой силе воли и духа ибн Абдаллаха и ар-Раванди с которой они отстаивали свои идеи. Так, ибн Абдаллах был четвертован в 760 году 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, образованны, знали помимо древнегреческой древнеиндийскую, древне-иранскую 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 вскоре разочаровавшись в нем, отходит от веры, ибн-Абдаллах, тяготея к зороастризму, все более разочаровывается в исламе. Вскоре оба философа высказывают скептическое мнение к исламу, сомнения в боговдохновенности и несотворенности Корана, обращая внимание на противоречивости 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 таких его работах: «Китаб-ат-тадж (Корона)», «Аз-Зумурдат (Изумруд)», «Ад-Дами (Выливающиеся слезы)», «Албасирет (Проницательность)».

В большом объеме до нас дошли и сохранились работы **аль-Рази. Абу-Бекр Мухаммед ибн-Закария аль-Рази** (латинизированное имя Разес) (865-925/934) уроженец г. Рея близ Тегерана. Многие его современники называли 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 5 вечных началах: творец, общий дух, праматерия, абсолютное пространство и абсолютное время, которое является 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 истину, являются философы. Философ, как полагал 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 как 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, Маари считает, что религия держится на обмане. Каждый народ имеет свою религию и считает свой путь праведный. Но все они заблуждаются, а 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. Йугинаки, А. Яссауи отдавали ему 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 восприятие 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 **К. А. Иассауи (подробно о его философских взглядах можно прочитать в книге А.Касабек и С.Касабек. Искание истины. А.,1998)**, **А. Йугинаки (XI в.)**, **Шабустари (ум. 1320)**, **аль Хуруфи (1339 - 1393/94)**, **ибн Араби (1165 - 1240)**, **Магриби (XV)**, **Анвар Касими (XIV в.)**, **Рузбехан Богли (18 в.)** и др. Все эти и другие философы суфии развивают мысль не только о Боге как о Всесущем, Единственном, но и мысль о том, что совершенный человек, живя в миру, всегда противопоставляет 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, низменность побуждений, низость сознания уводят человека от любви к Богу, делают их черствыми к боли и страданиям других, глухими 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, способствующий 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 **Мухий-д-Дин ибн-Араби**. 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» (Ибн Араби), из которого порождается все многообразие космоса. Человек-логос - это монада, из которой разворачиваются все множественности 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. Ибн-Араби проповедует религиозную терпимость. Он выступал против использования религии в целях насилия над людьми, провозглашая равенство всех религий и верований. Эта идея исходит из принципа гнозиса, т.к. гностик не может себя ограничить лишь одним верованием, отвергая другие, ибо видит бога в каждом божестве. Бог проявляет себя в различных формах и во всем видна его божественная мощь и красота. Плюрализм ибн-Араби позволяет признать правомочность всех религий, право каждого человека на сугубо индивидуальную веру. Путей к богу, как утверждает ибн-Араби, много, они разные, но все они в конечном итоге ведут к признанию Единого. Умением видеть многообразие, различие и за этим различием увидеть Единого, к которому ведет неиссякаемая любовь к нему - качество присущее адабу. Если любовь к богу совершенна, истинна, искренна и всепоглощающая, то она приводит к тому, что человек достигает слиянности с Богом. Любовь, по мнению ибн-Араби, есть причина и движущая сила вселенной, без нее ничего бы не существовало бы.

О чудо, сад посреди пламени!

Мое сердце стало восприимчивым к любому образу...

Оно и лужайка, на которой пасутся газели и обитель монахов.

Капище идолов Кааба паломника

Оно - скрижали Торы и свитки Корана!

Я верую в религию Любви,

Куда бы они повернули ее караваны

Любовь - моя религия и моя вера!

(Ибн-Араби).

Многие идеи суфизма разделял и такой крупнейший теолог мусульманского мира как **аль-Газали (1058-1111)**. Как и многие его предшественники и современники аль-Газали не мог обойти стороной проблему государственного обустройства. Он написал ряд работ, в которых он не только дает рекомендации султану в вопросах управления государством, укрепления его на основе придания законности реальной власти султана и

критике халифата. Газали подробно расписывает проблему соотношения халифа и султана, разрабатывая теорию имамата. По мнению Газали, государство должно защищать ислам и исламский образ жизни. В своей книге «Опровержение философов» Газали критикует Фараби, ибн-Сину, выдвигая в противовес им идею о «сотворении мира из ничего», обосновывая мысль о беспредельной воле бога, которая воздействует на весь окружающий мир. Газали не разделял позиции Фараби, ибн-Сины о роли разума. По мнению мистика, разум может выполнять лишь регулирующую роль, он может только направлять наши поиски к цели, но открыть сущее никогда не сможет. Единственным способом в познании сущего является самоуглубленное мистическое состояние, в котором раскрывается самая суть. Эта суть - бытие Бога.

Суфийская философия оказала значительное влияние на европейское мировоззрение, европейскую культуру (творчество трубадуров, на деятельность францисканского монашеского ордена, на мировоззрение Мартина Лютера, М. Экхарта, И. Таулера, на мистическое учение Гурджиева). В целом, многие идеи философов мусульманского мира окажутся плодотворными и послужат творческим "субстратом" для философского размышления многих мыслителей западного мира.

1.6. Философия Нового времени.

Большое влияние на развитие философии и культуры нового времени оказало Ренессанс. В период Ренессанса происходит интенсивная секуляризация знания, активное возрождение античной культуры, возникновение естественных наук. В период 16-17 века происходит активизация в развитии естественных и математических наук. К 17 веку была создана классическая механика, экспериментальная основа естественных наук. В отношении истины сложились три интеллектуальные оппозиции - теология, философия и естествознание. Поэтому для многих философов наиболее значимой задачей явилось определения отношения философии к науке. Так, философы-рационалисты Декарт и Лейбниц, Локк и Юм - философы-эмпиристы, трансценденталист Кант решали вопрос о демаркации границ между философией и естествознанием.

Именно в период Нового Времени на передний план выходит наука и происходит выпеснение на маргиналии культурного пространства авторитета и притязаний религии. 17 век - это эпоха формирования научного рационализма. Первыми, кто выступил с критикой религии и обоснованием экспериментального изучения природы, обоснования рационалистического подхода в господстве над миром - стали философы Нового Времени: Ф. Бэкон, Т. Гоббс, Р. Декарт и др.

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 таким идолам он относит идола рода, идола индивида, идола площади, идола 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 Бэкон, 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.

Формирования новой парадигмы, связанные с трактовкой человека как субъекта, а природы как объекта эксплуатации человеком в его же интересах с использованием научных методов. Использование научных методов для объяснения причинных связей и закономерностей дает человеку установить власть над объектом. Человек теперь не является просто «*Zoon politikon*», живущий 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 являются: проблема источника знания, критерия ясности. Если рационалисты (Р. Декарт, Лейбниц, Спиноза) видят «ясность» в самоочевидности, достигаемые посредством рациональной интуиции, то эмпиристы (Локк, Юм и др.) видят «ясность» 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. Субстанция предстает перед познающим человеком как протяженность и как 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 всё знание о мире берется 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 обосновании материальности мира, географической, природной среды в качестве необходимого условия существования общества 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 воздействия на активизацию жизни университетов Западной Европы, к культурному возрождению немецкой культуры.

1.7. Немецкая философия XVIII - XIX в.

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 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, являются непознаваемыми и определяются Кантом как «вещь в себе».

Кант различает следующие типы познания: аналитическое познание, синтетическое познание (апостериорное), синтетическое априорное познание. Под синтетическим априорным Кант понимает такое познание, которое независимо от опыта. Под синтетическим апостериори Кант понимает 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 естествознания 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 естествознания, 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. Кант 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, так и невозможно это доказать. 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, Кант 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 как 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, мерил же моральности является справедливость этой максимы 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 всегда ориентировать смотреть и воспринимать окружающих тебя людей как на **цель** в себе, и никогда как на средство. Уважение к этой максиме со стороны всех и других, ее легитимность и правомерность является основанием для гражданского сообщества.

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, И 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 опосредуют познание и отношение человека с природой, но и способствует формированию и развитию его чувственности, способность 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: 2 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 2-х 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, происходит «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, 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.

Сама рефлексия, совершаемая над предметом, задается самим ходом изменения предмета, а не готовыми, априорными схемами, методами. Сам ход предмета определяет движение рефлексии. Рефлексия характеризуется отрицанием, т.е. стремлением снять недостатки прежних точек знаний. Снять же Гегель понимает: как упразднение недостатков существующей точки зрения; как сохранение позитивного; как восхождение - на более высокую точку зрения. Следовательно, диалектическое снятие, в гегелевском значении, означает критическое сохранение позитивного внутри другой и более высокой ступени. Значит, рефлексия всегда направлена и всегда направлена на более высокое и более истинное основание, устремлена к более полному постижению и раскрытию сути каждого потенциально истинного основания. Достигая полноты в постижении истины, человек обладает высшим рациональным познанием постигает тотальность базисных оснований.

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 рефлексии 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, по глубокому убеждению Гегеля, дает истинную картину сущему, постигает основу мира. Основой мира, как 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 понятие 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 в следствии 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 диалектическом процессе, разработанное 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 материально-экономического фактора.

Ценным вкладом в развитие философии, сделанным Марксом, является не только открытие факта о приоритете экономики над духовным фактором, тайны прибавочной стоимости, механизма порабощения и эксплуатации человека в системе 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 мнению К. Маркса, 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, так как снимаются овеществление и отчуждение. А сам человек становится активным и сознательным субъект собственной жизнедеятельности, способный 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 будет творчески продолжено **Ф. Энгельсом** (1820-1895) в ряде его работ «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 значительно претерпели 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 усиливается эксплуатация и маргинализация женщины, замыкание ее жизни приватной сферой. Ф. Энгельс 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, о материи как субстанции сущего, разработал классификацию форм движения материи, 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 развития природы, общества и человеческого мышления. Диалектическое развитие - это 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 закон характеризует направленность развития. В свете этих законов развитие предстает как саморазвитие, как 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 науке о законах развивающегося теоретического мышления. А само теоретическое мышление есть идеально-творческое и критическое воспроизводство практической деятельности человечества. Таким образом, человек способен знать по тому «что» и «как» люди производят в процессе практики. Мир практически изменить можно 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» (Э. Фромм), пытаясь объяснить и освободить сознание людей путем социального переустройства общества, то Ф. Энгельс попытался обосновать философию природы и общества как материальных оснований активно-творческого и теоретического мышления, последний, постигая внутреннюю логику развития своих материально-природных оснований способен осуществить социальные преобразования. Таким образом, открытые Марксом и Ф. 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.

Итак, 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, осуществленные А. Шопенгауэром и Ф. Ницше не была воспринята с пониманием интеллектуалами XIX века и была оттеснена на маргиналию культуры, но идеи А. Шопенгауэра и Ф. Ницше становятся востребованными в начале XX века, 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 не была, она всегда заканчивается смертью. Но людей, несмотря на такой безысходный и несчастливый конец, заставляет жить воля. Воля - это то, без чего не возможно 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 же 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 годов XIX века **Ф. Ницше** (1844-1900). Ф. Ницше 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 это 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 культуры необходимо избавиться от их наследия на встречу с культурой новой белокурой бестии, 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 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. На самом деле 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.

1.8. Философия XX в.

М. Хайдеггер (1889-1976) является одним из крупнейших философов 20 века. Критически осмысливая сложный путь развития философии, М. Хайдеггер в работе «Бытие и Время» 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.

Человеческое существование во многом сопряжено с ощущением бессмысленности, одиночеством, мучением. Что же является существенным?

Существенным является подлинное человеческое бытие, бытие во времени. Человек существует потому, что осуществляет возможности «вот», в котором вмещается Целое, мир. Существенным следовательно «бытие Бытия», а для того, чтобы это понять необходимо вслушиваться так в язык, чтобы он сам заговорил. В языке каждый человек раскрывает себя, сообщает сам о себе, свое состояние, настроение, а через все это раскрывает свое отношение к миру и к самому себе. А это возможно на поэтическом языке. Именно такой язык раскрывает состояние человека, его настроения, его самости, бытие человека самого по себе, таким как оно есть. Именно поэзия открывает мир, способ «ситуазирования» в мире. Посредством поэтического языка человек находит себя **таким каким он есть, свою судьбу и свое предназначение.**

А. Камю (1913-1960), разделяя позицию экзистенциальной безысходности, в своих работах «Миф о Сизифе», «Бунтующий человек» А. Камю анализирует сознание человека, который находится на грани разлома ценностей, оказавшись в этом мире без веры в Бога, безо всякой опоры. «Разорванное» сознание такого человека, постигшего бессмысленность поиска «точки опоры», должно теперь уяснить, что рассчитывать можно только на себя. Есть только одно - открытость человеческого существования.

Ж.-П. Сартр (1905-1980), отмечая смертность и конечность, одиночество и заброшенность, подчеркивая свободу человека, т.к. нет никаких объективных норм и предписаний, которые ограничивали бы его. Открытие человеком своей свободы происходит в процессе собственного существования. От человека, считает Сартр, зависит принятие решения, выбора кем и какой личностью он станет.

Одним из мощных направлений в западной философии XX в. является философия науки, в которой можно отметить такие философские школы, как: логический позитивизм, аналитическую философию, критический рационализм.

Логический позитивизм многие западные историки философии характеризуют как развитие британского эмпиризма и философию просвещения, другие - как реакцию на тоталитарные и иррациональные концепции, третьи как философскую рефлексию на проблемы современной науки.

Логические позитивисты (М. Шлик (1882-1936), О. Нейрат (1882-1945), Р. Карнап (1891-1970)) разрабатывали проблемы обоснования и верификации знания, логической структуры языка. По мнению логических позитивистов, существуют только аналитические утверждения и апостериорные синтетические утверждения, которые грамматически правильно сформулированы и подтверждаются на опыте или на основе гипотетико-дедуктивного метода. К таким утверждениям относятся утверждения в логике и математике и утверждения таких наук, которые основаны на опыте и на гипотетико-дедуктивном методе. Утверждения теологии и классической метафизики, объявляются позитивистами, как эпистемологически бессмысленные. Развитие логического позитивизма привело к возникновению философии науки, которые обращали внимание на проблеме логике и анализе формализованных языков либо на концептуальном анализе науки.

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 этой установке, 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 эмпирическим наукам, а общие мы разьясим 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 мнению К. Поппера, 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 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 о 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 понятия для обозначения обширной совокупности предположений, в которую введена проверяемая научная гипотеза. Нормальное развитие науки - это период работы ученого с проблемами, применяя предложения, 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 зависит 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 плане 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 Витгенштейна 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 образует 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.

Психоанализ является одной из наиболее влиятельных западно-европейских 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», «Лекциях 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) З. Фрейд 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 бессознательное, подсознательное и сознательное. 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. Эго защищается от влияний ид посредством вытеснения или прибегает к помощи супер эго. Супер эго воплощает в себе и интернализацию 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. Если Эрос ассимилирует человека в человечество, общество, нацию, племя, семью, то Танатос разрушает. Диагностируя культуру и современность З. Фрейд предлагает расширить степень удовлетворения сексуальности для снятия неврозов, посредством разработки рациональной парадигмы культурного супер эго. Многие идеи З. Фрейда оказали влияние на взгляды Адлера, К. Юнга, Э. Фромма, Г. Маркузе, в какой-то мере на взгляды Ж. Деррида.

Ж. Деррида (1930-...), продолжая критику Ницше и Хайдеггера метафизики, 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 важным является работа Деррида над «различием», «самореференцией», открытие «Другого».

М. Фуко (1926-1984) подвергает критике идею о приоритете автономного начала в индивиде, считая что социальные конструкции и реальность структурами, а человека определяя социальной конструкцией. Очень большое внимание в своих исследованиях М. Фуко отводил анализу безумия в истории культуры, выявлению структуры власти и господства.

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 позиции 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 дистрикций, доводя их до экстремальных значений, над деконструкцией текстов, пытаясь привести как можно больше аргументов в пользу альтернативных высказываний и избежать самореференциальную противоречивость.

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 сами предметности этого сознания. Понимание самобытности культуры казахов выражает самостоятельность, качественную определенность общества, что основано на общности и своеобразии жизненного доминанта 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 целостно-духовные аспекты жизни людей отражающие независимую природу, собственные источники развития. Это основано на цивилизованной 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 основанной на всеобщей связи индивидов и групп в материальном и духовном аспектах. Особенное значение приобретают духовные формы общественной взаимосвязи, которые имеют всеобщую значимость и реализуются в необходимых структурных компонентах. Социальными носителями этой цивилизации обеспечиваются ее целостность, которая предстает как единство духовных ценностей, идей, знаний, ориентации, 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, застоя.

Казахское общество оказалось основанным на таких основаниях, как базисность межличностных отношений, стабильность наличных ценностей и весомость духовной регуляции. Она 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. Цивилизованный 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, вычленив 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 оказываются 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, «Паттернь», 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 идут различными путями. Эта непохожесть, уход от стереотипов говорит 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. Долгие века колониализма отмечены пренебрежительным отношением к восточной мысли ввиду ее инертности и пассивности, что было зарегистрировано в концепции Гегеля. С другой стороны, население Востока в ходе борьбы с колониализмом сформулировало различные способы борьбы с «культурным империализмом», которые были обобщены в разных формах национализма.

Анализ восточной философии показывает, что она никогда не была единой и развивалась, по крайней мере, в трех самостоятельных направлениях, как китайская, индийская и арабо-мусульманская философии. Также становится ясным, что на Востоке существовали различные формы рационализма, материализма, активизма, экстравертности. Своеобразие же восточной философии состоит в том, что здесь не было жестких, зафиксированных типов философии, а потому здесь неверно применить 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.

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, извлекает 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 вычлениении «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 философы 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 самодостаточна, 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. Природа здесь выступает как Вселенная, имеющая неисчерпаемые глубины и логику своего существования, которая диктует индивидам формы и способы их бытия.

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. Мирощущение 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 природной среде, а затем и ее переделка. Появляется 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 сообразно детерминации внешним обстоятельствам, но и по законам свободы.

В процессе 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 из собственной жизни 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. Длительные тысячелетиями полукочевое скотоводство задало темы: батыр, конь, кочевье, теплые южные края, «ждущая невеста» и многое другое, которые были продиктованы не столько непосредственно самими производственными отношениями, сколько наличной культурой общества.

Непосредственная близость казахов к реалиям бытия, чувственное отношение к наблюдаемому и воспринимаемому миру, укорененность в этом бытии выразилось 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 заложен 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 «научного 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 шельшашелльского 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 к более качественным орудиям производства и оружию породила разработки меди в Жезказгане, 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 орудие 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 рубака оказывалось формой проявления качества воина.

По качеству джигита выбирался батыр, чья роль в истории народа особенно велика, огромное значение имели его личные качества, 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, Кушабека и Естербека, Баяна и Тауке, Бухар-бая и Агыбая и многих других навсегда остались в памяти казахов, как пример немеркнущего 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 Цюцзоане расставили станции и заставы вплоть до Юймьяна 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»¹.

Переход от качества к 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 Усунь много лошадей. Их самые богатые люди имеют четыре-пять тысяч голов лошадей»¹.

Онтологическими характеристиками количества всегда были пространство и время. Количественные соотношения сперва вычленялись в процедуре измерения, что сразу было освоено в чувственной деятельности

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 об 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., - предполагали 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 количественные определенности. 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»². 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. Это возросло с возникновением частной собственности, а в том, что она существовала уже у древних казахов, сомневаться не приходится. Появление частной собственности породило и то, что богатство стало измеряться числом лошадей, находящихся во владении представителей родовой знати, от очень богатых, имевших 4-5 тысяч голов лошадей, до богатых (по 1-2 тысячи коней) и простых людей, также имевших лошадей. Впрочем, эта тенденция измерения частной собственности у казахов осталась вплоть до начала XX века, 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 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»¹.

Пространственные ориентиры отличали древних тюрков и казахов от других народов именно благодаря восточной ориентировке двери жилища. Еще о гуннах было сказано, что «шаньной утром выходит из лагеря поклоняется восходящему солнцу, к вечеру поклоняется луне. Он сидит на левой стороне лицом к северу»². 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 (шаньрак) - 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, полноточной. В памятнике Кюль-Тегину говорится: «Впереди, к солнечному закату, слева, в стране полноточной»³. Но по мере развития кочевничества эта ориентация видоизменилась. Если вначале ориентировка двери и шаньрака на восток позволяла предугадывать первые лучи солнца, а затем движение световых лучей по ободу шаньрака и уыкам служило своеобразными часами, а это уже задавало жесткую расположенность в пространстве, то потом, при переходе к другим местам, протюрки 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 конструкцию¹.

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, расположению в ней семей 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. Осмыслив пространство юрты, следует сказать, что оно представляет собой плод многовекового опытно-экспериментального творчества, и можно говорить о юрте как лучшем переносном жилище², прочности, конструктивности и надежности ее устройства, деревянном каркасе и войлочном покрытии, практичности и красочности, колоритности ее убранства, изделиях из войлока и узорных циновках, текеметах и корпеше, вещах из дерева, кожи и вышивке и др. Об этом уже многое сказано.

Нас же интересует пространство юрты, где рождались и умирали поколения казахов, в философском смысле. 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, а затем ближе к двери - вся хозяйственная утварь и кухонная посуда. . .»

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»¹.

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, рубить 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 летоисчислению, 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 уход 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 располагалась молодежь дома и гости, несущие с собой молодость и плодородие, а повыше размещались гости-мужчины на месте собаки как символа преданности. Еще выше находилось место кабана, где усаживались почетные гости и устанавливалось наиболее ценное имущество. Круг замыкался местом мыши, наиболее почетным тором, где начинается летоисчисление 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 равнообоснованным, 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 Баласагун 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. В начале 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 некому абсолюту, которому подчиняются появление жары и выгорание пастбищ, ледоход на реках, через которые надо переправляться, первая весенняя трава и осенняя трава, шуга на водоемах, выпадение снега и необходимость откочевки на юг.

Первым ориентиром времени была погода. Изменения после тяжелой и стыллой зимы приходили с появлением первой зелени, с днем весеннего равноденствия приходил Науруз, Новый год. «Зелень травы» оказывалась объективным критерием времени. Это заложило основы 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 весною и летом хоронят, когда лист на деревьях и растениях начнет желтеть и опадать; умершего осенью или зимой хоронят, когда цветы начинают развертываться¹. Тюрки (тукюесцы) «уравнение времен вовсе не знают, а замечают времена только по времени»². Даже в современном казахском календаре проявилось природное понимание времени. Месяц шілде (июль зафиксирован как жаркий месяц года, желтоксан (декабрь) означает снежную бурю. Затем, согласно принятому на Востоке двенадцатичисленному исчислению, было изобретено 12-годовое измерение, которое подчинялось некоторым духовно-мистическим началам, знаменовавшимися добрые и плохие времена. Так, год змеи считался несчастьем, 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), Буйі (Скорпион), Мерген (Стрелец), Ешкімуйіз (Жезерог), Сукуйгыш (Водолей) и Балыктар (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 ограничивалось, ибо для нужд скотоводства и кочевничества этих циклов достаточно. В орхоно-енисейских рунических письменах сказано, «Ради моего государства в тридцать девять 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 IV 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 1 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. Однако укорененность казахов в природе сказывается и поныне. В эпосе «Кобландь» сказано. «Полеты гусей называю мотивом, после науруза это лето ... Похож я на гуся, летящего с озера, как на лето, начинающаяся после науруза». В 1925 году газета «Енбекші казак» писала: «Ушла зима, прошел снег, переходя к прекрасному лету, ждимый крестьянином, праздник издавна. Да здравствует науруз». Это же касается и земледелия казахов, когда октябрь (казан) оказался связанным с завершением уборки зерновых и плодоягодных культур.

Итак, понятие времени у казахов, вышедшее из явления непосредственной соотнесенности с бытием, чувственной конкретности, несмотря на переходы к этапам фенологического и циклического свойства, «живой хронологии» и далее к линейной системе отсчета, сохранило 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 мерь 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 га¹, что требовало захвата все больших земель и угодий. В этом смысле мера оказывается здесь продолжением 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 по неволе превосходило 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 то земля не могла быть предметом торговли и ей предполагалась другая мера. Эти разные меры необходимо было как-то сочетать «тобы они работали в едином имущественном пространстве. Тогда был найден принцип: «Земля, где прах моих предков или где мое жилище - моя земля», который привел к жесткому разделению земельных угодий между родами и племенами, что было подорвано 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 мерой - осознанием того, что частная собственность на землю разорвет меру (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 агрессивную 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 сказало и на этимологическом уровне, когда метричная мера переводилась у казахов как олшем, а внутренняя мера как шама.

Китайцы писали о запрете гуньмо: «В то время великий гуньмо Цзилими твердо (держал власть), и все лин-хоу из боязни подчинялись ему. Он объявил, что население паса 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 ольшему 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 мере 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 8-10-12 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 1 м. 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 производителей 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 влияние 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 основаниями казахской культуры послужил хорошо освоенный мир бытия, непосредственных определенностей качества, количества, пространства, времени и меры, это был первичный, полезностный 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-гносиологическое противоречие, о чем можно писать в тиши кабинетов, а те столкновения и коллизии, которые решались на поле брани, военных походах и дипломатических переговорах. В этом виде 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 отождественности с эпосом, 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 окажется меж двух огней, как и в VIII, в XV, и в XIX вв.

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

- ¹ Кюннер Н.В. Китайские известия о народах Южной Сибири, Центральной Азии и Дальнего Востока. М., 1961, с. 120.
- ¹ Там же.
- ² Кюннер Н.В. Указ. соч., с. 82.
- ¹ Бичурин Н.Я. Собрание сведений ... ч. 1, с. 230.
- ² Там же. с. 50.
- ³ Малов С.Е. Памятники древнетюркской письменности. М. – Л., 1961, с. 27.
- ¹ См.: Маргулан А.Х. Казахская юрта и ее убранство. М., 1964
- ² См.: Муканов М.С. Казахская юрта. Алма-Ата, 1981.
- ¹ Бичурин Н.Я. Собрание сведений ... ч.1, с. 229.
- ¹ Бичурин Н.Я. Собрание сведений ...ч.1, с. 230.
- ² Там же с. 231
- ¹ См.: Потапов Л.П. О сущности патриархально-феодальных отношений у кочевых народов Средней Азии и Казахстана//История Казахской ССР, Т. 1, с. 300.

2.3. Традиции и инновации в казахской философии

Диахронный и синхронный анализ этнокультуры 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, - берет начало с обычаев и традиций, которые лежат в их истоках»¹.

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 культурологической литературе выделяются мифологический, традиционный и инновационные периоды. А.Х. Касымжанов в духовной культуре казахского народа различает периоды: «1. Мифология. 2. Ренессанс. 3. Просвещение»¹.

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 готовились к завоеванию номад. Традиционное время казахской культуры наиболее полно воплощает в себе сущность тюркского номадизма, т.к. оно до начала XX века 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.

Традиционная культура вырабатывает не линейное, а циклическое измерение времени и в его основе лежат естественные природные ритмы. Например, возьмем казахские названия месяцев - «кокек» - время возвращения птиц, «мамыр» - время обновления, «отамаль» - скот доходит до кондиции, «казан» - бестравие, «кантар» - минимизация солнца и т.д. Вместо линейных измерений как минута, час, секунда казахи предпочитали: «ат шаптырым» - пробег лошади, «ет асым» - время приготовления мяса, «сут писирим» - время кипячения молока, «бие сауым» - время дойки кобыл.

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 (адеттегідей)».

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. Особенности имеют пограничные между циклами возраста (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 людей¹. Кроме 12-летнего цикла годоисчисления у казахов существовали представления о возрасте ягненка (10 - «козы жасы»), овцы (15 - «кой жасы»), лошади (25 - «жылкы жасы») и царя (40 - «патша жасы»).

Время в традиционной культуре не является само-давящим и подвержено к 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. Байтурсынов в статье «Женщина по киргизской былине Кобланды» «Обширны пространством ... и почти полной недоступностью для

непривычных к ней незнакомцев, 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)»².

Существовали несколько вариантов эпоса «Кобландь» (см. 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 печалью». (А. Букейханов). К счастью муж ее не желает забыть старые порядки номад, предания и верования предков. Он не может и не хочет усвоить мусульманский взгляд на женщину как на зависимое существо.

При рассмотрении традиционной культуры казахов напрашиваются некоторые исторические параллели. После падения Западной Римской империи в Европе наступают героические века (А. Тойнби «Постижение 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 Атиллы.

Доминирующей формой самосознания традиционного времени казахской культуры был героический эпос. Мир эпоса как правило традиционен. В нем выражены нормы поведения в предельных ситуациях (отражения агрессии, побед над ст_евхийей 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» являются бескрайняя степь, а высокие горы выполняют функцию естественных границ, за которыми могут находиться враги. Героическое время всегда событийно, при напряженных ситуациях оно стужается.

Относительно направленности времени этнокультуры, их можно разделить на реликтовые и динамические, на архаические, актуальные и футуристические (Л.К. 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 антиутопии. Несмотря на героические века идею «Гюлстана» (страна цветов) и «Жеруюка» (земля благоденствия) сменила идея «Зарзамана» (эпоха печали). Казахская утопия берет начало с периода кризиса номадических улусов чингизидов (Сайф Сарай. Гюлстан). Свое классическое выражение эта идея получила воплощение в творчестве «первого казахского философа» (Ч. Валиханов) Асан Кайгы. «Жеруюк» Асана 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 спас казахский народ от истребления джунгарами (но в середине 18 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 с «знакомством» 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 отдаляться 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. Традиционалистское мировоззрение не соответствует фундаментальным принципам организации живых систем. С точки зрения эволюционного учения Дж. Холдена замкнутые системы подвержены к дегенерации. Кибернетика 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 архаистические.

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 (VX - первая половина XVIII в.);
- б) собственно акынотворческий период (вторая половина XVIII, первая половина XIX вв.);
- в) период, связанный с возникновением своеобразных состязаний поэтов песенников - айтысов (вторая

половина XIX начало XX вв.)¹, Асан Кайгы (XV в), Казтуган жырау (XV в.), Доспамбет (XVI), Шалкииз (1465-1560 гг.), Актам берды (1675-1768 гг.), Бухар жырау (1668-1781 гг.), Шал акын (1748-1819 гг.) и др. - это целая плеяда мыслители-выразители 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 на данной стадии нашего научного исследования, мы решили посвятить лишь идейным истокам формирования мировоззрения акынов-жырау. Так как они сами были плот от плоти да, и их творчество питали неиссякаемые родники народной мудрости. К таковым можно смело отнести - ранне-тюркские литературные памятники, устное народное творчество, выраженное в пословицах и поговорках, представляющих в определенной мере квинтэссенцию социально-политических, нравственных, философских взглядов степных племен. Значительное влияние оказало 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 плитках, 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 не 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 и связав его благоденствие с высокими человеческими качествами, которыми отличались люди прошлого. Автор надписи главной причиной перемены обстоятельств в жизни тюрков считают отказ от заветов предков, приведший к гибели тюркского каганата. Сила и могущество каганата заключалась 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 умирять народы, находящиеся в четырех сторонах света;
- 3) быть мудрым и смелым каганом. Недаром каган в орхонских памятниках «неборужденный».

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 сохраняемые и передаваемые из поколения в поколение - силой устной и визуальной традиций, позволяет нынешнему поколению иметь кое-какие представления об этой религии. Казахи являлись 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, обращением к мусульманским пророкам и святым. Не случайно 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 существование которой, как и во всякой религии, не может быть подвергнуто сомнению.

Окружающая природа - несомненно первый предмет, вызывавший религиозное чувство в зависимости 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, являющимся универсальным свойственным 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 «мать-огонь». Однако «мать-огонь» могла иногда оказывать и карающие действия за непочитание к ней, пренебрежением и особенно осквернением. Считалось совершенно недопустимым осквернять огонь, т.е. бросать в него какой-либо мусор, класть острые железные предметы, перешагивать через огонь, 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 домочадцев 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 жилье 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 казаха-кочевника с карающей силой 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 нарушению клятвы. У людей создалась убежденность, что проклятия 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, предостережение 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. Поэтому представляют, 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 считали, что 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. В условиях господства патриархально-феодалных традиций и религиозной идеологии в казахском обществе влияние мусульманского фанатизма было довольно невелико. 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 они 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 годах.

Ислам не просто мировоззрение, но и учение о нравственности Ислам 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 теолого-этической системы предшествовал длительный период ее становления и развития, связанной 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 противоречиям хадисов, а лишь опирались 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 первобытнообщинного строя (многобожие, межплеменная борьба, кровная месть).

Моральные предписания Корана охватывают весь круг обыденной жизни: отношения в семье, обязанности между родственниками, круг полезных и достойных занятий, отношения с народами другой веры (христианами, иудеями), занятия ремеслами и торговлей, запреты Предписания ислама уделяют особое внимание выполнению

молитвы. Так, в шариате сказано, что «пятикратная молитва очистит человека от грехов» мусульмане особо почтительно относятся к правилам молитвы, намазу, соблюдают пост. 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 не прощалось Аллахом. 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 все огромное здание морально-этической системы 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, которые бы не начинались 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, призывав к сочувствию, доброте, человеколюбию, жалости, присущей исламу нашли свое дальнейшее воплощение в произведениях жырау. Таким образом, творчество акынов-жырау развивалось главным образом в лоне религии, путем ее рационализации, тяготела в связи с этим к морально-этическому направлению, к 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, охватывает широкий кодекс нравственности, 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 жеребенка до будешь, с жеребенком коня добудешь, а с конем счастья добудешь».

Изучение казахских пословиц, отражающих патриархально-феодальный образ жизни 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 аска келеді («Хороший поспекает к делу, дурной к еде») «Жаксыдан кашпа, жаманга 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 норы поведения, которые одобряются народом, 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 олтіреді, коянды камыс олтіреді» («Герой умирает за свою честь, а заяц умрет 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!» («Если бьют 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, исходящим из глубины неиссякаемого источника народной мудрости, что казахские акыны-жырау, непрестанно 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. Мы попытались обосновать актуальность нашего изложения с позиции духовных истин, но она как любая философская проблематика может обусловлена соответствующими внутренними (имманентными) потребностями развития самой философии или внешними потребностями социального развития.

¹ И.Г. Гердер. Идеи о философии истории человечества. М., 1977, 252 с.

¹ А.Х. Касымжанов. Духовные корни – Казах. А., 1994, 90 с.

¹ См.: "Известия", 1996 г. 24 июля

² См.: "Шахар", 1994, № 2, с. 49.

¹ О.А. Сегизбаев. Казахская философия XV начало XX вв. Алматы, 1996, с. 120.

2.4. Казахское просвещение

В результате присоединения Казахстана к России в развитии производительных сил и просвещение степи произошли заметные сдвиги. В судьбах народов региона появилась реальная необходимость осознать эту историческую перемену. Эта необходимость, возникшая во второй половине XIX века, имела 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 считалась результатом подневольия, но казахское просвещение не обособлялась от мирового процесса, наоборот, развивалось параллельно благодаря благотворному влиянию общероссийского движения второй половины XIX и начала XX веков.

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 быстрее" и т.д., А. Байтурсынова "Мечта казаха", "В здоровом теле – здоровый дух", "Об изучении казахского языка", а также А. Бокейханова, Ш. Кудайбердиева, М. Шокаев, Ж. Айтмауытова и т.д.). Пройдя через царское самодержавие и сталинские репрессии, казахская интеллигенция призывала народ к знаниям, их вклад в дело просвещения через свои произведения был неоценим.

Казахские просветители прошли все трудности и сложности эволюционного пути. Их борьба была направлена против реакционной политики. Во второй половине XIX века и первой половине XX века просвещенцев – демократов была направлена против исламской феодально-клерикальной идеологии и разновидностями религиозного мистического направления. Общественно-политическая жизнь также была наполнена различными учениями. К ним можно отнести возникшие в середине XIX века традиционно – консервативно-шаманистические направления, в конце XIX века религиозно-реформаторский джадидизм. Народам России присущ был панисламизм и пантюркизм.

В становлении и формировании казахстанской просветительской мысли 40-60-х годах XIX века большую роль сыграли русский революционный демократизм и русское просвещение. Идеалы русских демократов-просветителей пришлось по душе казахским просветителям.

Хотя казахстанские демократы мыслители придерживались просвещенческих позиций, но для достижения своих целей в построении справедливого общества не исключали и варианта вооруженного переворота. Но в основе их борьбы все-таки лежит мирный путь реформирования : руководство "справедливыми" и "чистыми " знаниями, путем научных открытий разбудить народные массы, дать возможность осознать ими все прошлое, настоящее и будущее. Во всем этом чувствуется влияние великой Восточной философии, проповедующей 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 русской демократов, живших в совершенно другой общественной среде.

Всеобщее сложившееся понятие о том, что такие явления как "застой", "беспочвенность", "отставание" являлись неизменным атрибутом – это необъективная концепция, противоречащая историческому объективизму. Она породила признание только западного феномена, принципиально отличающегося от восточного и вышеназванные явления, как "застой", "беспочвенность", "отставание", метафизически абсолютизировались, считаясь имманентными только Востоку. По-справедливости, явления "застоя" и "разложения" присуще культуре каждого народа, и они периодически прослеживаются в общей диалектики 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 века до нашей эры по XII век нашей эры, по всем критерием превосходило культурный уровень востока и Запада в целом. И лишь, в XVII века, после нашествия Чингисхана, прослеживается процесс замедления, а с XVI века процесс полного отставания развития. В целом, Ближняя и Средняя Азия на протяжении среднего и древнего веков считались "центральной зоной" всемирного культурно – исторического процесса, которая связывала Запад с Востоком культурно, экономически и политически. Значит, рассматриваемый регион не является "периферией" всемирной цивилизации, а наоборот, до XV века развивался в тесной связи с культурными традициями Запада и Востока, в частности, Иран, Индии, Сирии, Византии, Греции.

И после, говоря о "застое" казахской культуры, надо учитывать лишь отрезок времени, начиная с XV и кончая второй половиной XIX, 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 г.г.) – самый выдающийся представитель национальной демократической культуры, ученый – энциклопедист, востоковед, путешественник, публицист и общественный деятель. Ч. Валиханов 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 философской проблеме у ученого нет, но философский взгляд на отдельные предметы прослеживаются 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 – Солнце, луна, звезды и земля являются началом начал, святыней из святынь. И вместе с тем, во всех исследованиях ученого можно заметить признание Валихановым 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, Чокан полностью признавал объективную закономерность существования внешнего мира вне человеческого сознания. Если современная философия сочетает взаимоотношения человека с окружающей среды значительной проблемой философии о "значимости" этой проблемы Ч. Валиханов говорил еще в XIX веке.

В своей работе "Следы шаманства у киргизов" он считает, что "тайнства" жизни и смерти человека и природы – это неизученный предмет, который надо познать и открыть. Ученый предполагал, что шаманизм возник в результате познавательного поиска человека с природой. Из этого следует, что Чокан Валиханов придавал огромное значение проблеме его появления на свет и уход 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, которые не принесут ничего, 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 противоречат благосостоянию всего народа.

Пристального внимания заслуживает и демократические взгляды Чокана. Примером этого служит его труд "Записки о судебной реформе", где отличается "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 царских судов 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 спросу народа и отвечая 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, так как крепкая привязанность молодого ученого к своему народу не помешало воспитывать в себе и европейский дух.

В отличие от революционных демократов, которые, не исключая важность реформ, ставили в первую очередь путь революционной борьбы, 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 введение 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 будет не востребована народом. Конечная цель, которую преследует реформа – это построение общества, где не будет социального неравенства народов, где будит 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 (1841-89 г.г.). Мировоззрение Ибрая складывалось под влиянием устного народного творчества,

прогрессивной русской культуры, трудов европейских мыслителей. Алтынсарин, как и Валиханов, верил в путь просвещения и приложил немало усилий в дело народного просвещения Казахстана. Как и узбекский просветитель Хамза Хакимзаде Ниязи, Алтынсарин является первым народным учителем казахов. В период за 1897 – 1889 годы, 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 Алтынсарина приближен к "деизму". Веря в жизнь окружающей среды вне человеческого сознания, он подтверждает силу бога, создавшего мир. В своих произведениях "Основа мусульманства" и других 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 желая красок изображения серебристой воды, сочной зелени леса, голубого горизонта. Эти произведения воспитывали подрастающее поколение в любви к окружающей природе, развивая в них 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 наблюдается почти во всех его письмах. Будь то письмо адресовано его учителю Н.И. Ильминскому или ученику А.А. Мазохину, будь то письмо написано друзьям и близким ... Даже те письма, в которых указывались те или иные ошибки, заканчивались словами извинения.

Общественно – политическим взглядам Алтынсарина присущ по настоящему глубокий демократизм и стремление защитить интерес 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. Валиханов в произведении "Записки судебной реформы". В разрешении проблем взаимодействия истории и общественного явления, в выборе правильного пути построения развитого общества Алтынсарина, 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 гг.) – 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 по этому решал основным гражданским долгом поэта – "воспевание правды", подчиняя общественный недуг справедливости и разуму. В основу закономерного развития мира он ставил бога. Абай высмеивал религиозный фатализм и религиозное двуличие и невежество ни 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, Они принимают веру, убедившись в ее необходимости и справедливости, укрепляют ее в себе разумными доводами и т.д. ("Слова назидания, слово тринадцатое").

Мир узнал Абая благодаря его неизмеримому таланту, глубине его мыслей, благодаря его состраданию к народу. Мировоззрение 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 истину существование окружающего мира вне сознания человека. Этому подтверждение 43 слово "Слов назидания", "Слушая ушами, видя глазами, прикасаясь руками, по пробуя на язык, вдыхая носом, человек получает представление о внешнем мире". Наряду с этим в тридцать восьмом слове он делает заключение, что животных, человека, даже машины, фабрики сотворил аллах. Применяя философские задачи "я" и "Мое", делая свои выводы. По нему (поэтому) "Я" – поэт души, "Мое" – человеческое тело. Мне умереть не суждено с самого начала, "Мое" пусть умрет, крепись – так он делал вывод о том, что тело умрет, но душа будет жить. Абай оставил ценные мысли о познании. Через сознание воспринимаем мир, а сила, различающая добро и зло, называется умом.

Во многих стихах и словах – назиданиях можно увидеть идею развития диалектической концепции. К примеру, в песне "Вот и старость. Скорби думы, чуток сон" пишет:

Всем рождение и кончина суждены,
Дней минувших не вернуть из тишины.
В тридцать седьмом слове назидания:
Мир – океан, время – веяние ветра,
Ранние волны – старшие братья,
Поздние волны – младшие братья,
Поколение сменяется чередой,

А кажется незыблем их покой

Абай прогнозирует о том, 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 определяет 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, сплетни не разводить, 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 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 законность общества. В начале поэт принимал определенное участие в решении социальных дел. Он рекомендовал обсуждение на съезде, прошедшем в Карамоле, где участвовали представители родов среднего жуза, юридические правила, состоящие из 76 статей.

В казахских степях пытались внедрять реформы. Однако, продвижению этим реформам препятствовали некоторые социальные силы, которые строго придерживались старых феодальных порядков и царское правительство, поддерживавшее колониальную политику.

Общаясь с передовыми русскими демократами, Абай постепенно убеждается, что его реформистские идеи не найдут поддержки. Абай 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, Ибрай видит выход казахского народа из этого замешательства в получении знаний, развитии промыслов, упорном труде, особенно возвеличивает труд.

Простолюдин, одаренный умом, лучше царя, вознесенного судьбой.

Чем недостойный старец,

Лучше труженик – младенец

В этих словах заложены глубокие философские мысли и выводы. Заключает, что только в результате плодотворного труда может создать нормальный быт, сделать благородное дело для родственников и удостоится 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 важность для каждого найти свое место в жизни.

Первейшая задача просветителей, воспитателей масс – помочь определить свое место в жизни, найти себя. Исходя из этого, более 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 своему предназначению на земле.

Абай – великий гуманист. Гуманист абстрактного утопического направления. Идею бога он воспринимает как силу выше человека. Хотя понятие бессмертия, вечность, бесконечность не имеет религиозного значения, его идеи перекликаются с Фараби о том, что добродетель и мысль 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 аспектах, но и стремится понять философскую сущность человека.

Абай горячо любит свой народ, ему чужды 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 наполнено глубоким нравственным смыслом. С точки зрения просветительства и воспитательного значения его произведения представляют особую ценность. Суровый счет, предъявленный им своим соплеменникам, мало что оставляет для утешения. Абай заводит разговор по существу ценностей и ориентиров, присущих казахам его эпохи: ложное самомнение в превосходстве над другими, лень,

индивидуализм и групповщина, мелкое тщеславие, зубоскальство и глупый смех, потеря совести, высоких стремлений, отсутствия согласия и единения, почтение к вора, злодеям и мошенникам.

Людские пороки, помноженные на интриги социальных отношений, основанных на отсталости и незавершенности сторон общественного прогресса народа, явились важнейшим объектом мыслительного процесса Абая в его "Словах назидания" и многих других произведений.

До сих пор мировоззрение Жамбыла Жабаева (1846 – 1945гг.) в философском плане практически не освещалось, хотя он также в какой – то степени принадлежал к плеяде казахских просветителей.

С самых юных лет, чтобы овладеть искусством импровизации, Жамбыл, подобно всем акынам, прошел свои "университеты". Подростком и юношей он всегда сопровождал во время поездок по аулам своего учителя, известного акына Суюмба. "С Суюмбаем мы жили очень дружно. Я всегда с чувством благодарности вспоминаю имя своего учителя. Ведь я пел сложные им песни и только в шестнадцать лет решил выступать самостоятельно", - рассказывал в последствии акын.

В песнях Жамбыла в перезвоне его домбры всегда звучит правдивый голос казахского народа. "Я - зоркий Сокол, я – напев моей страны", "Я – ваш Жамбыл, - обращается он к людям труда. Основу искусства Жамбыла, чье творчество достигло наивысшего расцвета в послеоктябрьский период, составляет гармоничное слияние личного с коллективным. Он поет о народе, для народа, выражает его мысли и чаяния, новыми красками заставляя сверкать грани казахского народного поэтического слова. Последние годы жизни старого акына пришлось на Великую Отечественную войну. К этому времени имя его стало знаменем казахской советской поэзии, его называют великаном. "В самые тяжелые блокадные дни Ленинграда, - писал Всеволод Вишневский, - осенью 1941 года старый акын обратился к нам, защитникам города на Неве, с вдохновенным призывом:

Ленинградцы, дети народа!
Ленинградцы, гордость моя!
Мне в струе степного ручья
Виден отблеск невосковой струи ...

Без слез и радостного волнения не могли мы читать это, идущее от самого сердца, послание. Мы ощутили, что это письмо также ценное, как подход сильного резерва. Народ Казахстана слал нам братский привет, любовь и дружбу, и мы шли в бой. Удвоив силы. "Ленинградцы, дети мои!" стало призывом к победе над ненавистным врагом, до глубины души потрясло каждого советского человека".

История существования Казахстана как суверенного и независимого государства, с особой остротой ставит вопрос об изучении, возрождении и пропаганде традиционных духовно – нравственных ценностей, норм и идеалов казахского народа. Только посредством этого возможно ответить на вопрос, который стоит столь актуально перед казахстанцами на пороге XXI века: кто мы? Откуда пришли? Куда идем?, С каким духовно – нравственным и историческим багажом войдет казахстанский народ в следующее век? И как это наследие будет способствовать превращению Казахстана в демократическое развитие и цивилизованное государство? Здесь важно значение методологических требований общенаучного порядка в подходе к традиционной казахской культуре и определению в ней места выдающихся деятелей, в данном конкретном случае Гомера XX столетия – Жамбыла Жабаева.

Духовно – нравственные ценности казахского народа были унаследованы от наших далеких предков. Реалии кочевой жизни (экстенсивное скотоводство), располагавшие к кочевому укладу жизни, определили такого рода систему ценностей. Имеются в виду, так называемые, бытовые ценности, а также ценности более высокого порядка: нравственные принципы уважения к старшим, культ предков, культ рода и т.д.

Духовно – нравственные ценности традиционного казахского общества были осмыслены великим Абаем, Шакаримом, и конечно, же, Жамбылом. Основное место в поэзии и взглядах Жамбыла занимает этика, проблемы морали и нравственности, которые выражаются в проблеме проснувшейся совести и страданий человека. В произведениях акына о мысли жизни и человеческого существования показана интересная мысль об истине, как основе идеи блага – доброты человека. Здесь происходит объединение идей истины, блага и красоты, ибо истина и добро находят свой синтез в красоте. Это центральная идея в мировоззрении великого акына, не нашедшая своего отражения в литературе до сих пор. Через нее и нужно рассматривать различные аспекты творчества Жамбыла.

Говорить и писать о великих исторических личностях всегда почетно и ответственно. Ведь они оставили в наследство нам, их прямым потомкам, не только степи и горы, реки и моря, но и огромные духовные ценности. Ни в одном государстве мира ход реализации в жизнь экономических и социальных реформ не имеет таких грандиозных масштабов и направлений. Достигнутое только за последние пять лет сродни сделанному за многие десятилетия. Особое место в этом ряду отводится вопросам поднятия национального самосознания народа за счет углубленного, вдумчивого изучения истории, самобытной культуры казахской нации, земли, края, на которой жили, творили своими высокими, подлинно гуманными мыслями пробуждали в людях желание действовать. Красноречивый пример тому Жамбыла не умирающая "Пеня о жизни". В ней утверждается бессмертие народов,

их право на мечту о свободе, когда она еще не обретена. Мечта о воле в разные эпохи воплотилась в жизнь в произведениях поэтов – народолюбцев Руставели, Шевченко, Пушкина. Борьба за нее сближала народа и их лучших людей. Освещая жизнь народа, объективно показывая в своем творчестве их мысли, взгляды, мировоззрения, он всегда делал упор на жестокую правду. Произведения его формируют в сердцах людей сугубо нравственные человеческие качества, как доброта, любовь к ближнему, к окружающей среде и, наоборот.

Вызывают чувство гнева к тем, кто притесняет простой народ, степным воротилам из богатеев и аристократов. Жыры "Кероглы", "Утеген батыр", "Суранши батыр", "Мунлык – зарлык", "Шахнаме", "Кыз – Жибек", "Манас", айтысы с Сарбас – акыном, Досмагамбетом, Шушубаем, дастаны советского периода "Бог времени", "Родной мой народ" дополнительно свидетельствуют о большом таланте акына.

Заслуживают огромного внимания поэтические обращения Жамбыла Жабаева к молодежи: тем, кому предстоит строить новую жизнь на земле.

Хоть стар, на песня моя молода
И песня о Родине светлой моей
Сплетается с хором моих сыновей,
Сплетается с хором моих дочерей
И громом грохочет в просторах полей.
Все двери пред вами раскрыла страна,
И ваша дорога светла и ясна,
И я говорю в этот радостный час,
Что нету на свете счастливее вас!

Его творчество как бы связывает между собой две эпохи того стремительного времени. Уже в ранних своих произведениях он обращался к широким социальным обобщениям. Он давал живую, непосредственную оценку творческим событиям, деятельности исторических личностей с позиции стихийного народного реализма. Мы не можем сегодня, разумеется, приложить к его высказываниям нашу сегодняшнюю мерку. Он был человеком своего времени, многое в его оценках верно, потому как идет от опыта, взглядов и устремлений трудового народа. Такова его оценка вождей национально – освободительного движения казахов. Гору можно сравнить только с горой. Выше нее только небо. Бездонное космическое пространство. Великим Абаем и Жамбылу были одинаково близки такие понятия нашего мироздания, как живая неразрывная связь между природой и человеком, землей и небом, духовными ценностями, умением страдать, помогать людям. Жамбыл глубоко уважал и ценил Абая. В стихотворении "К портрету Абая" есть такие строки:

Что это? Абая ли это портрет?
Могущество славы и песни расцвет!
Умом и отвагою равно велик,
Какой же с Абаем сравниться поят?
Величье акына он гордо вознес,
Грядущему славным примером возрос.
Течение мыслей, как море глубоко...
А сердце мне шепчет:
"Он был одинок..."
Без радости, но с душой непреклонной,
С досадою гений из мира ушел.

Имя великого Жамбыла, его редчайший талант, глубина мыслей, проявление поистине отеческой заботы о судьбе родного народа известны всему миру. Эпос, айтыс, мактау и обличительные песни – основные жанры дореволюционного творчества Жамбыла – вооружили акына блеском тирад и афоризм

мов, пафосом, и напряженной стремительностью поэтической речи, россыпью ярких эпитетов и сравнений. От души звучат они в устах каждого казахстанца, представителей всех наций и народностей, населяющих нашу необъятную, независимую, суверенную Республику Казахстан.

Жамбыл всем сердцем любил свой народ, свой край, где прожил целый век. Вся его жизнь – яркий пример служения настоящего сына своей великой отчизне, стремившийся видеть богатой, счастливой, свободной, независимой. "Мне 94 года, - говорил Жамбыл, - но я молодым иду по родной земле. Там, где умирали мечты и песни скитальцев Коркыта и Асана – кайгы, отдают народу свои дары моя Эмба и Караганда, Балхаш и Алтай, Арал и Каспий.

В степях Акмолы, где верблюды теряли тропы, тысячи моих сыновей построили железную дорогу.

В безводных пустынях, где залетевший беркут умирал от жажды, народ прорыл каналы и пустил воду.

На солончаках, где прятались каракурты, народ посадил яблоневые сады.

На пустырях, где стояли дырявые юрты и холодные саманные зимовки, народ выстроил города и заводы.

Где стояли гнилые мечети и тюрьмы, народ выстроил мраморные дворцы и театры.

В иссохших долинах, где росла только горькая полынь, как волны Балхаша, шумит колхозная пшеница, раскрывает золотые коробки хлопок и зреет рис.

Кто в мире сильней и богаче моего народа?

Где в мире страна могучей и свободней,

Радостей моей Родины?!

В этой весь великий Жамбыл – ата, непревзойденный жырши, акын – импровизатор, мыслитель, общественный деятель, славный сын бескрайних казахских степей, своего народа! Он, как и другие казахские просветители, проявил себя во внутреннем слиянии с глубинами духа, где обнаруживается иллюзорность "Я", осуществляется его растворение в мировом духе. Здесь и проявляется сущность восточного единства, которое также предполагает жесткую дисциплина тоталитарных орд, к счастью, миновавших историю Казахстана, однако, затронувших и его судьбу в XX веке.

III. ФИЛОСОФИЯ. МЕТОДОЛОГИЯ. НАУКА

3.1. Онтология

Термин “онтология” греческого происхождения и состоит из двух слов: “ontos” - сущее, “logos” - слово, учение. Онтология означает с греческого - учение о сущем. В философии этот термин употребляется с 17 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”, то есть 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 всеилии 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. Рационально обосновывая бытие, философия рефлексиирует 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 не доступно 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 проникнуться в суть его 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 действительного рационального господства в мире.

В лице философии человек обретает новую форму своего всеилия. Это представление оказывает на человека первоначально радужное, и формирует высокомерное отношение к миру, а к концу 20 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 человеку 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 умопостижимое. 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 делает 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, путем 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, неуничтожимости и постижимости его только умозрительным способом, т.е. посредством философской рефлексии. Постичь бытие, следовательно, возможно на уровне всеобщности. И поскольку человек

посредством философской рефлексивной способности продуцирует и конституирует это всеобщее, которое возможно как чистая мысль, эта мысль дает человеку внести в представление о мире идею упорядоченности, закономерности и необходимости. Не случайно первые мучительные поиски 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 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 которого 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 встречается в гимнах Ригведы (Насадиясукта). В них истинное бытие обозначаемое “sat” определяется как мировая сила, закономерно упорядочивающая хаос в гармонию, в порядок.

Явленный мир определяется как преходящий, относительно меняющийся и кажущийся, как иллюзорная реальность, подменяющая собой истинное бытие. Помимо истинного бытия шрамамы различали не-бытие. 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 - как недоступное чувствам и разумам, но о наличии которого может утверждать через конкретные проявленные 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, именуемое Брахманом, и дает четкое разграничение между истинным и явленным бытием. Истинное бытие, для Кришны, - это Высший Брахман есть бытие, погруженное в вечность. Оно не имеет ни начала, ни конца; оно никем не рождено, оно нетленно 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, разрушению, 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 которой первые шрамамы 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 жизне-бытия человека, утратившего веру в своих богов и еще не поверивших во всемогущество новых, привнесенных Иным, Другим народом, обретенная надежда шамана в силу человеческого разума, дала человеку, народу уверенность в себе. Так, Арджуна, внемливший убедительным словам Кришны, смело и бесстрашно вступает в бой. Его бесстрашие и смелость поддерживается Атманом, которому открылась его со-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. Человеку, чье бытие есть бытие Атмана, не противостоит Брахману, а присуще его бытию. 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 - односторонняя и ограничена. Любое ограниченное и одностороннее представление порождает иллюзию в нечто нереальное. Человек посредством же

философской рефлексии получает знание о том, что есть Реальность и оно обладает бытием. Обоснование и постулирование этой Реальности - прерогатива философии и она же дает человеку обрести покой, свое тождество с Сущим, свою связь и свое со-бытие с ним.

В индуистском мировосприятии закреплена также идея о бытии как едином, нечто общем, объединяющим все различные процессы и вещи, эта идея сориентировала 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 незотерически-настроенного человека быть в этом мире и радоваться и 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, проникнуто глубоким уважением к жизни. Мирской и материальный 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, не должен 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 установленным дхармой порядок. А также суть их установлений и предмет их философских размышлений и апологетика состоит в осмыслении и осознании ценности духовного бытия, которое дает то равновесие, которое необходимо человеку в его бытии в мире для того, чтобы не нарушить Карму. Пребывание в духовном совершенстве, известная медитация над своим пребыванием в этом мире и своими функциями, обязанностями возлагаемыми на него обществом, семьей, должна, по мысли даршан, восполнить то, что очень часто не достает индивиду в его повседневности, в его погруженности в мир вещей и материальных интересов. Человек, осознавший самоценность своего по сути мгновенного по сравнению со Вселенной присутствием, должен понять насколько мир взаимосвязан, и что его безответственное бытие и пагубная, корыстная деятельность могут обернуться Калиюгой для его потомков. Дхарма, карма, артха - 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 по сути не отрицали жизнь во всей ее проявленности, в котором жизнь есть ее основной атрибут. Это в частности подтверждается серьезными разработками по вопросу о субстанциальности мира. Об этом, в частности, свидетельствуют 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 уже была определена и обозначена как Брахман. Но сложность осознания его невыразимости, способствовала поиску его вещественного состояния. Если вайшешика различает 10 видов субстанций (4 - физических, состоящих из атомов, 3 - неосязаемых, 2 - непротяженные), 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, признавая субстанцию как нечто неизменное и постоянное и непротяженный субстанции. О наличии субстанции можно судить через ее бытие и движение, обладание многогранными атрибутами. Знание субстанции и ее составляющих, ее атрибутов дает человеку правильно осуществлять свою жизнь, суть которого состоит в достижении совершенства.

Если чарваки видят это совершенство в соединении, гармонии нравственного и материального, в достижении нравственного и чувственного гедонизма, в полном осуществлении себя самого в собственном бытии, то джайны считали, что нельзя забывать и о полной готовности восприятия смерти как не-бытия, так как любое мое 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, как не присущее его бытию, а как такое не-бытие, которое изначально присуще нашему бытию, так как 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 предаться размышлениям и 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 и 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 нарушается гармония между человеком и миром, законы природы и непосредственность природного бытия.

Бытие в мире сеть 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 её следствия, различные воздействия техно-технологично-хозяйственного рода влияют на отдаленные объекты Вселенной, и эти силы действия-зеркально-действия накладывались друг на друга равно как и их следствия в целом влияют на бытие всего космоса. Поэтому важен этот тысячелетний духовный опыт дискурса-размышлений о бытии человека - в мире философами Востока, который обладает Мудростью, к которой по стоянно соприкасалась и обращалась не раз относительно молодая Наука как одна из рациональностей Западного мира и к тайнам которой ныне обращена лицом Западная культура.

3.1.2. Пути развития проблемы бытия человека в мире западной культуры.

Длительное время в античной культуре признавалась идея о наличии неразрывной и глубокой 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 совершенно 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 поиска ответа на вопрос начиналось с обсуждения осевых тем: темы рока и судьбы, ответственности и долга, о 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 к 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 неделимо и целостно, оно к тому же обладает бытием. Истинное бытие - это такое бытие, которое умопостигаемо. Тожество 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 обрести 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 которая обеспечит порядок. С другой стороны, обосновывая положение бытие есть, Парменид выражает мысль о самом есть, о целостности вот-сейчас-сущего. И заслуга Парменида состоит 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 Парменид также продвигает мысль на уровень абстрактно-идеального выявления бытия как сущего, которая есть всеобщее всех единичностей как реально-физического, так и реально- (идеально) мыслимого (абстрактно) - идеальных объектов). 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 такого 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, так как все, что создается по необходимости и 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 и не исчезнет, если даже меняется что-то в мире человека и культуры.

Парменидовское бытие, осмысление и постановка ее в остро-коллизийной 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 предрешило 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 постичь личностно-индивидуальный смысл бытия. Суть последнего состоит в воздержании от суждений, так как нравственные представления, нормы и законы, принятые в обществе, условны, а всякое знание и высказанное суждение о них является релятивными.

Стоики и эпикурейцы, отказавшись от практического изменения бытия человека в мире, в отличие от киников, предлагает другой путь. Стоики - достижение атараксии, эпикурейцы - преданию 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 уравнильный 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, внешне-вещной формой изменения обрядов в религии и модификацией феодальных порядков, ставших началом преобразования в новые общественные формы деятельность Я. Гуса, выступившего против абсолютного влияния католической церкви и упрощения богослужения. Выступление М. Лютера против скрытого не благочестия 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” представляет собой философское снятие реальных действий и мыслей людей, совершаемых ими каждодневно в их повседневной, практической жизни, но и имеют 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 его учение о бытии открывало возможности для метафизики, “т.е. учения, в котором люди пытаются говорить не только о материальном, но и о нематериальном бытии, независимым 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 не только смысложизненные ориентации западного человека, но и проблематичность, и 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 обретение гармонии с природным миром, то для западного человека созерцательно-медитативный путь достижения совершенства гармонии недостаточен. Активно-ориентированный во всё 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, будь то 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 атом 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 характерны сохранение субстанциональных предикатов в случаях изменения своего положения в пространстве. Онтологическими характеристиками бытия являются неделимость, материальность, необходимость, бесконечность в о времени и пространстве, источник причинности в мире. Атомы есть первоначало мира, из них состоят тела и вещи. Все это вместе образует бытие. Там, где отсутствуют атомы, Демокрит обозначает пустоты. Пустота это небытие, но оно - материально, нейтрально к качественным состояниям атома, так как оно лишь вместилище атомов и не должно препятствовать их передвижению, взаимодействию. Стремление мыслить пустоту, является модифицированным представлением о возможности наличия других материальных состояний помимо тел, вещества, 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 интеллектуальные продвижения к понятию материя.

Если Демокритовское решение проблемы бытия основывалось на идеи 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 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, вычленив 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 мира идеального оказала творческое влияние на последующие поколения, которые пытались осмыслить и разрешить её в разных версиях, но так и не вышедших за пределы платоновской парадигмы. Суть Платоновского открытия состоит в открытии двух планов бытия: - бытие феноменального, видимого; - бытие невидимого, метафеноменального, которое постигается только умозрительно.

Именно эта Платоновская парадигма Бытия будет постоянно служить для обозначения основания будущей метафизики - метафизики, понимаемой как наука, изучающей метареальность. Эта метареальность онтологически и хронологически предшествует миру физических вещей, хотя последние познаются и эмпирически фиксируются первыми. (Но 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. Аристотель, резюмируя линию развития философской мысли от милетцев до Платона, дает четыре определения метафизике: 1. исследование причин первых или высших начал; 2. познание бытия, поскольку оно бытие; 3. знание о субстанции; 4. знание о Боге (и сверхчувствительной субстанции).

Если метафизика - это знание о первых причинах, то таковыми являются формальная, материальная, действующая, финальная). Второе определение метафизики дано Аристотелем в онтологическом плане, так как 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 - это 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 всё 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 эмануирует себя в мир чисел и образует мир Ума, затем Нус (или Мировой Дух), затем “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, в “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, от 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” “Град земной” - это мир, в котором любовь к себе, надменная спесь как воплощения Зла преобладают над Благом - любовь к Богу, и где он ищет только “людовскую славу”. Августин, философствуя 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 (см.: 8. 73-74). Августин задает новый алгоритм понимания бытия человека в мире. Предельным основанием его бытия 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 миру и отрешение от него, тяга отстоять свое и стремление к насильственному преобразованию мира - такова внутренняя противоречивость бытия средневекового человека в мире. Таким образом, религиозной философии абсолютным бытием является Бог, который и есть подлинное бытие, а все вещи природного мира и сам человек лишь производное от него, а потому 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, и 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 её воплощения в историческом движении самой из себя.

Каждая природная вещь, общество и явления духовной жизни человека предстают как диалектический процесс самоизменения Абсолюта, которое необходимо, закономерно и телеологично. Таким образом, Гегель преодолевает кантовское разделение сфер на природу и свободу и 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, то есть 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 способы деятельности и образы мысли. Суть бытия Человека в наличном мире, мыслится Гегелем, как его окультуривание, как 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 всё, чтобы во всём обнаружить свое присутствие. Здесь господствует поэтому бесконечное стремление к знанию...»

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 её 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 так:

1) Физически-объективным, природным основанием мира являются атомарные единицы, следовательно, человек живет в мире вещей, сам мир вещей может быть объяснен как бытие объективно-самостоятельное либо как воплощение некой имматериальной субстанции.

2) Бытие человека следует объяснить как вторичное по отношению природному миру либо как инобытие Абсолютного Духа.

3) Само бытие человека может быть понято как бытие телесное, природное и как бытие духовного. При этом немецкие философы обосновали не только бытие индивидуализированного сознания, но и бытие 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 его приоритет перед другими формами человеческого существования. Одним из больших достижений немецкой философии является открытие места бытия как объективированного духовного, так и его внешних форм и материализацией. 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. Мир культуры 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 её саморазвития недостающие структурные образования, в которых она самовоплощается и даёт начало для новообразований и условия для их дальнейшего поступательного движения.

В отличие от античной философии, для которой проблема бытия воплощена в космоцентричную картину, в отличие от средневековой философии, у которой бытийственная проблематика теоцентрична, Гегель (отчасти до него Гераклит) вводит в онтологическую картину идею становления. Согласно этой идеи, мир есть диалектический процесс. Понимание бытия представляется как всё в себя включающее и из себя постоянно

развивающийся диалектический процесс. Идея диалектического развития разработана Гегелем как необходимый, поступательный, закономерный, субстанциональный процесс и 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 познанная необходимость”, - повторяет вслед за Спинозой Гегель.

Гегелю принадлежит идея классификации форм бытия. В “Науке логики” в “Учении о бытии” Гегель анализирует такие формы бытия как самые первичные - это качество, количество, мера. Качество, по определению Гегеля, тождественная с бытием определенность. Без качества нечто перестаёт быть тем что оно есть. Количество же безразлично и внешне бытию. Изменение количества не влияет на само бытие. И наконец, мера. Мера, как считает Гегель, есть единство качества и количества. Нарушение меры, рассуждает мыслитель, приводит к тому, вещь перестаёт 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 как явленной и являющейся, как синонима природного, естественного, как сущности мира; от Платоновской “Идеи”, Парменидовского “Бытия” и Платиновского “Единого” религиозно-философского “Бога” к обретению уверенности в свои силы и к её абсолютизации в Гегелевской “Абсолютной Идее” - вот далеко не весь перечень персоналий и тех духовно-интеллектуальных поисков и в философского вопрошания о том, что “Есть то единое основание”, посредством которого можно утверждать не только об активно-деятельностном бытии человека в мире, но и о возможности самого бытия мира. Неустанно вопрошая “о мире”, интеллектуально-духовно размышляя о нем и пытаясь постичь возможные способы своего бытия в мире и при наличии огромных возможностей осуществления своих творческих потенций, 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 её 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. есть причина “самой себя”. “Под субстанцией, - пишет Спиноза, я разумею то, что существует само по себе и существует само через себя, то есть то, представления чего не нуждается в другой вещи, из которой оно могло образоваться” (12. 361). Идея субстанции была воспринята многими рационалистами Нового Времени, так как 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 её со стороны внутреннего единства, безотносительно ко всем её многообразным и бесконечным видоизменениям, обосновать причинную обусловленность явлений и процессов, происходящих в мире.

Таким образом, стремление понять мир как субстанцию, а все её онтологические видоизменения происходящие в мире как новые образования движущейся самодостаточной субстанции - необходимое завоевание человеческой культуры (и не только Западной, но и Восточной). И это очень важно, так как не имея представлений о субстанциональном характере природных и социальных систем, о способах их организации и существования, их атрибутивных характеристиках, нельзя на сколько-нибудь продвинуться вперёд. Это было необходимо не только на первоначальных этапах формирования цивилизации, но это особенно необходимо для более высоких стадий её развития, так как 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 предстаёт в философских размышлениях и теоретико-дедуктивных рассуждениях мыслителей и исследователей 17-18 вв. как сложный процесс существования тела - как биологического организма и духа, целостностью которых является собой человек. Если в телесном аспекте человек есть часть природы, есть биологическое существо, а его сознание есть свойство его мозга. 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, то 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 своё дальнейшее развитие в философском творчестве Фейербаха. По мнению немецкого мыслителя, человек не противостоит как нечто чуждое и антагонистическое природе, а он на самом деле является телесным природным существом. Дух и тело суть стороны целостного организма. Человек есть биологическое существо, существо живое, наделённое таким свойством как способность 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 19 в. философы и учёные 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 и теоретического обоснования данных научных исследований стала онтологическая картина мира, в которой с точки зрения научной рациональности (всё более расширявшей свои границы в сфере исследования природного мира и претендуя на составление онтологической картины мира) бытие человека в мире объективно реально, и оно возможно при наличии природной-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 происхождения и качественно-многообразный биологический мир. Необходимыми атрибутами неорганического и органического мира являются материальность, качественная и количественная определенность, движение и развитие, объективность, структурность и т. д., а всеобщими условиями их существования является 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 16 века, способствовало закреплению в духовном опыте европейской культуры идеи о безграничных возможностях человеческого разума в познании и преобразовании окружающего мира.

Логическую завершённость 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: обладание бытием и материальностью. Всё что материально-изначально есть, следовательно, быть 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 не случайно, так как 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 её различные уровни организации есть необходимое и первичное условие бытия человека, а само бытие человека есть "процесс их жизнедеятельности". Так понимаемое бытие как понятие в своём содержании "включает" всё, что было создано всеми предшествующими поколениями людей, все артефакты, созданные людьми, которые точно также 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, есть онтология социальной жизни. Центрообразующим общественным бытия является общественно-историческая практика людей, субстанция которой является труд. Причиной человеческого существования, главным принципом объяснения общественного бытия людей является труд, всё, что есть в материальной и духовной культуре, в конечном итоге концентрируются 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 20 в. было понято в философском плане и доказано естественно-научным знанием, что бытие - укорененная основа представляет собой довольно сложную систему составляющих. Бытие предстает в философско-естественно-научным знанием 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 - это реальный процесс жизнедеятельности. По мнению философов этой школы, в современной онтологии понятие "бытие" охватывает четыре основные формы: бытие природных процессов и вещей и очеловеченную природу, артефакты культуры, бытие человека, бытие духовного, бытие социальное.

Бытие природных процессов и вещей - предстаёт 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 составляющие - конечны, преходящи, 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: вещественно-полевом- энерго и т. д. - плане, неисчерпаема в своих акцидентально-функциональном проявлении. Она есть всеобщий универсум, в котором, с точки зрения познанный-исследованный можно выделить три уровня: мегамир, макро- и микромир, точку демаркации уровней точно установить пока наукой на сегодняшний день не удастся. Ясно одно - что материя сложно-структурирована. Неорганическая материальная система может быть представлена как субэлементарный (элементарные частицы и поля), атомные ядра, атомы, молекулы, макроскопические тела, геологические образования. Различные концептуальные описания наукой этих составляющих позволяет высказать мысль о сложном характере их существования, взаимодействии и развитии. 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 мир, 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 процесса, что однако в целом свидетельствует о невыразимо в вербальном и мысленном аспектах сложности устроенности, организованности мира. Современная синергетика лишь малая крупица знания о развитии хаосомного мира.

Человеческое бытие - как вторая форма бытия - непосредственно касается нашего материально-телесного-организмического и психического наличия в мире. С точки зрения как тела, человек вписан в свою природную сферу, как одно из его составляющих. Его физико-химический состав и образующие есть продукт неживой и живой природы, есть их конкретное-актуальное живое сочетание, подверженную закону циклического развития природного целого. Как конкретное тело мы в своем бытии постоянно предстаём как гомеостаз, как тонкое, хрупкое живое целое, чьё 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, личностно-индивидуальна и трагично-драматична, если она бытийствует - в своей преходящести в социально-политически-отчужденном социуме, где его цели

“навязываются” и подавляют био-психические задатки индивида, данные ему в наследственность. Утрата смысла жизни, зря растроченная жизнь, неподлинность бытия - становятся катастрофой в экологии конкретных индивидов.

Социальное бытие, в понимании социальных философов, предстаёт как объективно-всеобщий процесс культурно-цивилизационной деятельности и как процесс жизнедеятельности индивидов. Это онтология и стихия бытия духовного, предстающий 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 вечно и преходящего, бесконечного и конечного, устойчивого и изменчивого, субстанционально-определенного и пустотно-неопределенного, сущего и существования, определенного неопределенного, и эту бинарную стратегию можно продолжать, но важно одно, человек, приходя в этот мир и обнаружив однажды свое присутствие в нём, будет постоянно задумываться над вопросом о сущности бытия мира и о своём присутствии-бытии в нём. 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 являются безграничная уверенность в своём 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 активно-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 всё 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 всё 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 - всё это и другие факторы оказывают воздействие на изменение мыслительной практики. Уже в 19 веке 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 остаётся 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 20 веке люди наиболее ярко ощутили непрочность окружающего. Как и в предыдущие времена (во времена Парменида) человечество почувствовало себя осиротевшим, неприкаянным, неукоренённым. Мир, где нет опоры, где нет гарантий, где всё 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 своём бытии, Сартру, оборачивается реальностью страдания, так как “Рационализация” и “этизация” мысли полагает начало отстраненности человека от бытия (М. Хайдеггер). Стремление к рефлексии над миром, стремление всё понять и доказать, по мнению Хайдеггера, разрушает единство человека и мира, ведёт 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, бываем, но мы обладаем возможностью вопрошать о бытии. Именно такой ракурс поворота проблемы представляется наиболее корректным для М. Хайдеггера.

Хайдеггер задаётся вопросом: “Для кого (в отношении него) значима и имеет первостепенное значение проблема бытия? Для него вопрос о бытии наполнен смыслом. Задумываясь над этим изменённым ракурсом видения проблемы, Хайдеггер размышляет над тем как понимали бытие различные мыслители в определённых исторических эпохах развития человеческой культуры. Наиболее значительной стратегией анализа проблема 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, как структурировано, как осуществляется механизм функционирования мира и по сути не отвечает на вопрос: Что есть бытие? Этот вопрос и ответ на него, по мнению Хайдеггера, оказался 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 «аннигилируется», забывается.

Хайдеггер задаётся анализом возвращения темы бытия в русло философской рефлексии. И он считает, что метафизика значима для человека, так как 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 проникнутый 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 погружённость в Ничто. Поэтому метафизика, дающая ответ на вопрошающее о Бытии - значима для человека и в отношении человека, оно имеет смысл только по отношению к человеку. Только человек способен задаваться вопросом о бытии, вопрошать о бытии. И это вопрошающее бытии, это бытийствующее Хайдеггер терминологически обозначает как Здесь-бытие. Достижение такой прозрачности возможно только тогда, когда мы выходим за рамки бытия. Такая обращённость к запредельному позволяет выйти на решение вопроса о том, кто или каково то существо, которое задаётся вопросом о бытии.

Размышляя над судьбой Бытия, Хайдеггер открывает перед нами Истину о том, что Бытие не есть предмет преобразований, а есть 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, устремлённое постоянно в своём движении к Ничто. Хайдеггер предпринимает сложную задачу дать определение неопределённому человеческому существу. Человек есть такое сущее, которое неопределимое 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, падшест, 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 подчёркивал 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 возможности и совершение выбора, где есть историческое совершение и место судьбы. Анализ Хайдеггером вопроса о бытии - есть сложный интеллектуальный 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 - различение на онтологическое и онтическое, разделение категориального и экзистенциального определений.

Размышляя над темой здесь-бытия, Хайдеггер пытается понять как и «благодаря чему человек вообще видит всё 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, на 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 времён 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 приёмы и методы, гносеологические понятия и

принципы описания их.

В зависимости от того, как понималось предельное основание - как само сущее (античные греки), или как Бог: как высшее и абсолютное основание (средневековье), или как трансцендентальная основа (у Канта - как 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 приёмы и методы их познания (изучения, описания), правила обоснования цели и изложения проблемы (ясность, чёткость постановки цели, системное, упорядоченное, логически обоснованное изложение).

По мере изложения накопленного материала в систематизированной и упорядоченной форме по правилам логики, строго обоснованное и логически последовательное, сам процесс рассуждения в конечном итоге представлял как завершённый результат, в котором мысль предстаёт в своём законченном, свершившемся виде, основанная на логических законах, в категориальном выражении. По мере развития философии происходит образование наук и сама философия предстаёт в своём исполнении, всё более оформляясь в научно-рациональное объяснение мира. В 20 столетии философия, как отмечает Хайдеггер, всё более принимает исполнительный характер и её конец означает начало мировой цивилизации.

Усиление отчуждения, унификация и потеря самоидентичности, катастрофическое обесценение традиций столь важных для человека, потеря смысла общения усиливают настроение одиночества. Важно теперь не сама коммуникация, а молчание. Не важно о чём-то говорить, не важно выражать это вербально. Важно состояние Молчания. Оно преходяще, а главное в нём - это неопределённость. Но в нём есть Нечто - и это важнее всех слов. И первый шаг в актуализации и значимости темы “здесь-бытия”, уникальности и невыразимости её 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 связаны с изменением самого способа мышления, ведущих к пересмотру правил интеллектуальной деятельности.

Релятивизация ценностей, негация прежней её системы, эклектизм в интеллектуальных построениях, 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, релятивизм в бытии и мышлении и мышлении человека - вот что можно констатировать!

А коль скоро всё изменчиво и нет ничего устойчивого, то можно ли жить в этом мире?! Действительно, фиксированность на презентизме, изменчивом усиливают эфемерность происходящего и не настоящесть уже случившегося, уже-состоявшегося, уже-произошедшего. Человеку, оказавшемуся в подобной ситуации, как удержаться, и можно ли быть? Или, оказавшись в ситуации заброшенности в мире, постигнув свою одинокость, уповать на быстрейшее абсурдное влечение в пустынном мире и своё сизифово-предназначение? И если М. Хайдеггер и Ж.-П. Сартр обозначили границы “неподлинного” и “подлинного бытия” (Ж.-П. Сартр), 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, неопределённого, неустойчивого - характерный симптом философских поисков в середине 20 в. Востребование версии бытия как становления - первый шаг на пути становления “новой” стратегии бытия и этой формы мышления, в которых оно осуществлялось. Но для обоснования такой стратегии бытия, необходима была разработка новой терминологической, понятийной формы. Если бытие понимать как становление, то ясно, что прежняя логика и её категориальный аппарат не пригодны, так как 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 пытаются 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 всё и вся.

Постмодернистский взгляд на мир не есть закрепление и установление каких-то «центризмов» (антропо, европо, лого центризм) ибо европейский мир убеждён (убедился, убеждается) в несостоятельности попыток конструирования подобных стратегий бытия, а скорее он допускает эклектизм в существовании таких моделей мира, где признаётся 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 замкнутом на себе мышлении, пребывающем 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 в – «теперь». Эта коммуникация - мысленно совершаемая внутри «себя-действия» - есть нескончаемый диалог в себе, диалог вне себя с другими. В диалоге, в коммуникации важно не открытие Истины в строго научном, легитимно-закреплённом гносеологическом аспекте, а прослушивание «различных версий», в со-бытийственности «Я» и «Другого».

Обращение к ауре повседневного мышления, к ауре 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 истолкования текста состоит не в раскрытии смысла, а его расширении. В таком случае, сама процедура толкования может быть бесконечной, а стремление ограничить её только одним концептом, отвергающим все другие возможные альтернативы - сама становится бессмысленной. Следовательно, нет необходимости работать в категориях классической стратегии бытия. Задача постмодернистской стратегии объявляется проработка темы повседневности, имеющей столь явный признак как презентивность. Для описания темы повседневности нет необходимости применения категорий сущность, основание, причина, объективность, принципов объективизма и логицизма. Для этой онтологии вполне допустимы гетерогенность, плюрализм, различные ракурсы видения, неопределённость, становление, нелинейное описание событий и процессов, основными же способами 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, так как оно теряется в неопределённом прошедшем во времени неопределяемом событии.

В условиях современного расцвета релятивистских представлений науки постмодерна наиболее возможной стратегией бытия является не модернистские попытки защиты от абсолютной ненадёжности путём обоснования новой версии «центризма», а как считает Делёз, необходимо 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 Делёза, 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. Делёз считал, что главным для стратегии бытия является признание постоянного движения мысли, недопустимость её территориализации и центрации (16).

Деррида, анализируя европейскую метафизику и её критику (М.Хайдеггера), предпринимает попытку проведения более радикальной критики её. Одним из важных принципов всей европейской метафизики и европейской культуры, по замечанию Деррида, является принцип центрации, утверждающего рационализм в философии и психологии. В истории центризм обосновывает презенто- или футуроцентризм, которое трактует историческое настоящее или будущее как более прогрессивное, чем прошлое. Примером центрации в философии является субстанциалистский редукционизм, который выводит всё многообразное в мире из некоей константной, неподвижной исходной сущности. Последняя воплощается в различном материале. Наиболее адекватное воплощение субстанциалистского редукционизма получает своё 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 (онто-логия), различные варианты религиозной философии (теологии), а также концепции об общественном идеале как совершенной цели социума (телео-логия) являются различными версиями логоцентризма. Таким образом, матрицей логоцентризма всей европейской метафизики

является определением бытия как “присутствия”. Любое название основы, начала, центра - определением и поиском которого была занята вся история философских стратегий бытия, по мнению Деррида, была лишь обозначением “инвариант присутствия”, которые означены 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 её 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 другое не-европейское - Другой - подавляется. Характеризуя этноцентризм, Деррида считает, что он тесно связан с национальным языком. Этноцентризм, закрепляя господство своего национального языка, ведёт к вытеснению национальных меньшинств не маргиналии культуры, ведёт к уничтожению их языков, устанавливает апартеид.

Критикуя центризм и его вариации, логоцентризм, фаллоцентризм, этноцентризм и др., Деррида считает Ницше одним из тех, “поколебал” авторитет господствующей категории бытия. Оценивая его заслугу на пути “уклонения” от бытия, на закрепление которого ориентирована вся(кая) философская система, Деррида прорабатывает модель игры языковой формы путём перевода на язык грамматики ницшеанской 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 её Деррида видит одну из задач “расшатывания” традиционных понятий классической метафизики, к числу последней он относит: тождество. В тождестве философ обнаруживает разрыв, отсутствие, различие. Разрабатывая термин различие и проводя критику структуралистской теории бинаризма, Деррида вводит термин различение. В этот термин он вносит смысловой оттенок временной разделённости. Различение не только несёт отсрочки 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 другие мыслительные фантомы, 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 текучего, изменчивого, в котором однозначно, рационально трудно определить результат в ситуации, когда процессы и события могут происходить неопределённо. Само бытие становится вероятностно-неопределённым. 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 социальная философия 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 ее сущность 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 сменяющихся 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. Основателем классической немецкой философии Иммануил Кант (1724-1804) тоже не сомневался 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. И 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 понятий 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 теории 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 является теория относительности. Если пространственное положение двух систем относительно друг друга изменяются, 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 системе отсчета происходит медленнее чем в системе отсчета. Космонавт, который слетал бы на Сириус и обратно со скоростью 240 тыс. км в сек., состарился бы при этом на 9 лет а его сверстники на Земле - на 15. Если в движущейся системе имеется неподвижное относительно нее тело 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 а тела находятся.

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 понятием "*целое*" "часть", которые были выработаны уже в глубокой древности. Что же обозначают эти понятия? Определить их значение совсем не легко. 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, 5, 6, 7, 8, 9 и т.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, а понятии "система" четко выделяется и подчеркивается важность связей и взаимодействии 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, так как при этом теряется информация о внутренних связях и взаимодействиях. В-третьих, важным новшеством является введение понятий "элемент" и "элементарный уровень". Правда, 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 - наручные часы человек, одуванчик, органы или подсистемы которых 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, малоподдающиеся 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, так как 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, оторванное 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 $F_1 = y(m_1 \times m_2)/r^2$ и кулоновского электростатического закона $F = k(q_1 \times q_2)/r^2$ 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 и 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 теперь 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 этого 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. Философия сознания

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 умели 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 - временное вместилище 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 Разум человека, его мышление - искорка божественного разума.

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 может 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 соединение членов, которое называют человеческим телом...»

Если Р. Декарт признавал за материей такую же независимость, как и за мыслью, то крупнейшие представители идеалистической философии от Г.В. Лейбница и Н. Мальбранша (1638-1715) до И.Г. Фихте (1762-1814), Ф.В.И. 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.

3.4.2. Отражение и психика

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 соответствовать 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, и шум и эхо - 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 упорядоченность 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) то, что отражение воспроизводит отражаемое лишь частично, 3) то что упорядоченность отражаемого объекта воспроизводится при этом с большими или меньшими искажениями.

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 упорядочено 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 полезным, отталкивающие от вредных. У низших животных такие состояния 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 которую не способен лишенный переживаний организм. В ходе биологической эволюции усложняется поведение животного, усложняется и 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 нейрофизиолог нобелевский лауреат 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 любой из существующих ЭВМ, 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, услышат все участники коллективного действия, невозможно увидеть, услышать одному из них, если он действует 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 возникли умозаключения т.е. выведение из некоторых известных исходных посылок определенного нового знания на основе связей, которые называются *логическими*. С течением времени способность логично умозаключать укоренилась, так как 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 варианты 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.

Но вернемся к вопросу, поставленному в начале этой главы. Электронно-вычислительные машины часто называют «мыслящими машинами», «электронным мозгом». На деле ни одна из них не является самоуправляющейся системой. Они суть лишь преобразователи информации, вводимой в них человеком, который ставит перед ними цели и контролирует их достижение. Собственных целей у ЭВМ нет. Они не обладают ни мышлением, ни чувствами. Количество переключающих элементов в ЭВМ исчисляется сотнями тысяч (в нервной системе человека таких элементов - нейронов - 15 миллиардов). Лучшие ЭВМ выполняют миллионы, т.е. 10^6 , элементарных операций в секунду (в мозгу за секунду производится более 10^{14} таких операций) Не только мозг в целом, но и многочисленные его подсистемы обладают своими программами. К тому же работа мозга и нервной системы тесно связана с работой всего нашего организма. Наши знания о строении и функционировании всей этой сложнейшей системы пока еще очень скудны. Поэтому программы, вводимые в ЭВМ, несомненно, только слабое подобие программ нашего мозга. Тем не менее нет оснований отрицательно отвечать на часто задаваемый? вопрос: возможно ли в принципе создание искусственного интеллекта? Если бы удалось создать устройство, обладающее всеми программами нашего мозга, оно было бы не биологическим, а социальным продуктом, который овеществляет знания общества, находящегося на высоком уровне научно-технического развития.

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 из 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»

3.5. Теория познания

3.5.1. 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 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, каковы бы ни был их источник, выражаются в языке. Чтобы их исследовать, нужно рассмотреть формальную, т. е. логическую структуру предложений и основных типов понятий, которые выражают и формулируют знания. Оказалось, что при всем многообразии знаний можно выделить некоторое конечное число выражающих их формально-логических структур. Таким образом Аристотелю удалось сформулировать основные простейшие законы формальной логики. Он впервые стал рассматривать научные знания как последовательность предложений (высказываний), связанных между собой логическими отношениями и выводимых 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 сил 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 ХVII-ХVIII вв. считали, что развитие индивидуального познания, или онтогенез знаний (от греч. *он* - *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 выработка ощущений представляет 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, так как 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 термины «понятие» и «абстракция» будут употребляться как взаимозаменяемые, 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, пионерский галстук объединяются в группу по цвету. Яблоко, футбольный мяч, бильярдный шар и т. п. объединяются по форме.

Второй этап - сравнение, отождествление главного свойства. Так как 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, не отделимый 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 ставится 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, vlastности, 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.

3.5.2. 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». Этими словами Аристотель сформулировал так называемую классическую концепцию истины, сохранившуюся до наших дней. Согласно этой концепции, истина - это соответствие не между отдельными понятиями и 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 большой разницей. 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 точным 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 действительно просто бессмысленно. В то же время их нельзя считать и ложными, ибо они строго доказаны. Когда в прошлом веке были открыты неевклидовы геометрии Лобачевского, Римана и Больяи, их считали математическим курьезом, неприменимым в материальной действительности. Они были доказательными, правильными построениями и не более того. Но в XX в. 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, лизнуть или потрогать вещь. Однако в науке часто встречаются понятия, не поддающиеся 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 это 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 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 недостижимы. 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 к 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.

3.6. 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, 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 познание 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, наготив 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, за которыми стоят сотни тысяч практических наблюдений тепловых процессов и работы устройств, использующих эти процессы (печи, паровые машины и пр.). Но как мало похожи эти обобщения на высказывания а) и б) В чем здесь дело?

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, не 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. е. так, как в самой действительности они происходить не могут, в данном случае предполагается, что термодинамическая система (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 *hypothesis* - 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 *и*», «если между *a* и *b* существует отношение *R*, то между ними должно существовать отношение *Q*» и т. д. Гипотезы делятся на две большие группы: фактические и теоретические гипотезы. 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 опустили 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, искажать). К гипотезам второй группы относится, 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 следствий 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 «судачливых» 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. *veris* - истинный), то такую гипотезу можно рассматривать как в высшей степени правдоподобное предположение, т.е. как закон науки. Именно поэтому Ф. Энгельс называл гипотезу «формой развития естествознания».

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 обращая 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 около световыми 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. 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. Функции регулирования не запрещают творчества, а лишь требуют четкой оценки его результатов и понимания того, насколько оно оправдано. Наконец, систематизирующая функция законов позволяет установить четкое 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 и 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.

3.7. Общенаучные 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 придумать, изобрести, создать новый способ деятельности, наиболее подходящий для данной задачи и условий ее решения. При этом для решения, например, вопросов о том изготовлять 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, так как 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. Короче, 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 всем наукам 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 теории во многом зависят от того, насколько правильно выработаны исходные фундаментальные абстракции, насколько верно отображают они и связи между ними 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 надстраивается над ними, связывается с ними. 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 «о 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.

Аналогично обстоит дело с построением понятий современной физики. Вначале выдвигаются, скажем, понятия «электрон» и «протон». Затем появляются понятия других частиц и различных физических полей. Далее конкретизируются понятия физических свойств этих частиц и полей, описываются их взаимодействие и взаимопревращение. При этом понятия «масса частицы», «квант действия», «магнитный момент», «спин», «странность», «четность» и т.д. как бы надстраиваются над более абстрактными понятиями предшествующих физических теорий, включают их в себя, а иногда коренным образом их переделывают.

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, падежным 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 его 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 проанализировав 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 законченный, 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 продолжает настаивать лидер 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, находится 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 применительно 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 прототипов 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, так сказать, 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 ЭВМ; 5) придавая различные количественные значения переменным в исходных уравнениях, получить в процессе их машинного решения новые числовые значения, 5) 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 другом 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 специальных программ и современных быстродействующих ЭВМ. Принцип системности гласит также, что главная задача системного моделирования состоит в том, чтобы правильно произвести упрощение сложного прототипа и построить наиболее простую доступную изучению модель. Она должна удовлетворять непреложному 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, как легко видеть, 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 проникательностью. Вершиной этого естествознания стало построение первых систематических сводов естественнонаучного знания. Наиболее полным таким сводом была система Аристотеля. Таким образом, в период первоначальных классификации и систематизации 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 так? 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, так как религия и наука несовместимы. 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 специальные 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, однако, прежде всего для понимания экономики и социологии науки. С гносеологической же точки зрения важно другое.

Классическое естествознание (XVII-конец XIX в.) исходило из того, что взаимодействие прибора и объекта познания не меняет объективных характеристик последнего, хотя и может их выделить, так сказать, «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 сколь угодно 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 объект 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, так сказать, «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. Короче, 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 использование 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 года 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 окне 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.

Одной из примечательных черт современной науки является ее усиленная математизация. Однако не следует думать, что применение математики в научных исследованиях - это совершенно новое, возникшее только в XX в. явление. К. Маркс, как уже отмечалось, еще в прошлом веке писал, что наука достигает совершенства только тогда, когда она использует математику. Математику применяли для решения практических и научных задач уже в глубокой древности. Жрецы Древнего Вавилона использовали ее для вычисления площадей земельных участков, финансовых счетов и т.п. Без использования элементарных арифметических и геометрических представлений нельзя было бы построить такие гигантские сооружения, как египетские пирамиды. Довольно сложные механические и геометрические задачи решали с помощью математики древние греки. Методы приближенного математического вычисления и геометрические построения использовали в своих астрономических системах Птолемей и Коперник. Изобретение новых символов для обозначения переменных величин и аналитической геометрии (Декарт), создание дифференциального и интегрального исчисления (Ньютон и Лейбниц) превратили математику в мощное орудие построения и развития физических теорий. В своем первоначальном виде, в трудах Галилея, Ньютона, Гюйгенса и других ученых, физика выступает именно как математическая физика. Ее законы формулируются в виде алгебраических и дифференциальных уравнений, а математические вычисления наряду с экспериментами и наблюдениями становятся важнейшим средством развития научных знаний. Так продолжается вплоть до начала нашего столетия. Естественнонаучные, прежде всего физические, теории получают признание лишь тогда, когда они обретают безупречную математическую форму. Но почему дело обстоит именно так? Прежде всего потому, что математика - это строгая, доказательная и очень точная дисциплина. Если свойства физических объектов можно обозначить через переменные величины, а связи и взаимодействия физических явлений и процессов описать с помощью уравнений, то процесс исследования крайне упрощается. Произведя нужные вычисления и решив уравнение, физик может истолковать, или, как еще говорят, интерпретировать (от лат. *interpretatio* - истолкование, разъяснение чего-либо), полученные результаты в терминах экспериментов и наблюдений. Иными словами, эти результаты он сопоставляет с показаниями измерительных приборов и решает на этом основании, существует ли между ними соответствие. Если такое соответствие имеется, гипотезы и теории оказываются подтвержденными, если его нет - опровергнутыми. Что же нового в сравнении с этой классической процедурой видим мы в математизации

современной науки? Есть ли здесь особые познавательные проблемы? Первая особенность связана с тем, что в настоящее время математические методы построения и развития теории, а также вычислительная математика широко применяются не только в физике и в технических науках, но и во всех отраслях естествознания и во многих общественных науках. В XVII-XIX вв. задача построения математических структур состояла в том, чтобы «увязать» в единой системе уравнений относительно простые научные абстракции, модели и теории. Сама математика была в то время довольно простой и прозрачной дисциплиной. Затем создание неевклидовых геометрий, теории множеств, теории вероятностей и других видов математических исчислений, в том числе и прикладных, значительно расширило способность математики отражать более сложные связи и зависимости в явлениях объективного мира. В итоге быстрое развитие наук, требовавших математической строгости, т. е. высокой точности, четкости и ясности, с одной стороны, и бурный рост самой математики, усиленная разработка математического инструментария, пригодного для удовлетворения потребностей естественных, общественных и технических наук, - с другой, привели к тому, что с середины XX в. математизация науки стала универсальным явлением. Вторая особенность связана с тем, что современное естествознание - особенно физика и астрономия - сталкивается в отличие от классической науки с объектами и процессами, которые нельзя представить и описать наглядно. Наши органы чувств и связанные с ними механизмы образного мышления на протяжении всей эволюции человека приспособлялись к восприятию окружающих предметов, с которыми люди практически имели дело. Естественно, что они оказались непригодными для восприятия микрообъектов и микропроцессов, как и многих космических объектов. Слова «элементарная частица», «электромагнитная волна» или «черная дыра» не должны вводить нас в заблуждение. Сотни элементарных частиц, различные поля, гигантские космические образования, с которыми имеют дело современные физика и астрономия, совсем не похожи на какие-либо наглядные частички и волны вроде песчинок и морских волн или на неосвещенный вход в пещеру. Эти слова означают лишь, что обозначенные ими объекты ведут себя так, как если бы они обладали свойствами частиц и волн или поглощали электромагнитное излучение (в случае «черной дыры»). Точнее будет сказать, что их движения и физические особенности хорошо описываются особыми математическими уравнениями, например уравнениями волновыми или уравнениями квантового поля. Потеря наглядности была воспринята некоторыми физиками, как своего рода катастрофа, и нередко вынуждала их отрицать познаваемость мира. Однако быть наглядным и быть познаваемым не одно и то же. Очень многие явления не только в физике, но и в общественных науках нельзя представить наглядно. Нельзя, например, увидеть, услышать, понюхать или потрогать общественные отношения, социально-экономические формации, глубинные грамматические структуры и т.п. О многих объективных явлениях, о которых мы можем судить только на основании показаний приборов, что-то еще можно сказать лишь на языке математики. Поэтому математизация целого ряда наук служит теперь не только упрощению, облегчению наших усилий по построению теории, не только средством, позволяющим до поры до времени рассуждать, не прибегая к дорогостоящим экспериментам, но и единственно возможным способом вообще что-либо сказать об изучаемых явлениях и процессах. Это значит, что для многих отраслей науки математика является теоретическим языком.

Математизация науки, конечно, может привести к своего рода математическому идеализму, когда математические конструкции заслоняют от исследователя объективную реальность, а чисто формальные преобразования становятся чем-то самодовлеющим. Однако наука вырабатывает противоядие против отрыва математических средств выражения знаний от системы материальных объектов. Чтобы решить, какие именно математические структуры являются истинными выражениями законов науки, мы, как и в классическом естествознании, должны получить следствия из исходных уравнений и затем, интерпретировав их с помощью наглядных описаний, проверить их на практике с помощью наблюдений и экспериментов. Отличие современных математизированных теорий от большинства классических заключается в том, что уравнения первых непосредственно такой интерпретации не поддаются.

Третья особенность современной математизации связана с тем, что ныне естественные, общественные и технические науки все чаще обращаются к изучению сверхсложных систем, насчитывающих миллиарды элементов, подсистем и связей. Человеческий мозг, несмотря на все его колоссальные творческие возможности, обычно не в состоянии обеспечить необходимую скорость и безошибочность при рассмотрении одновременного взаимодействия всех этих элементов и подсистем. К тому же ни один исследователь не может обеспечить необходимого объема памяти и непрерывного анализа поступающих данных на протяжении десятков, а иногда и сотен часов. Для решения задач, возникающих в системных исследованиях, связанных со сложными научными экспериментами, управлением гигантскими промышленными предприятиями и т.п., приходится использовать быстродействующие ЭВМ. Успех их использования зависит не только от их технического совершенства, но и от качества математических программ с помощью которых вводится, обрабатывается и выводится информация и которые управляют работой вычислительных устройств. Таким образом, математическое программирование - один из самых современных разделов математики - становится в определенное отношение к теории познания, ибо

от качества программ и их надежности зависит познавательная ценность получаемой на ЭВМ информации.

Четвертая особенность состоит в том, что к математике приходится прибегать не только при исследовании объектов научного знания, но и все чаще - для описания и изучения самого научного знания. Последние процедуры связаны с так называемой проблемой формализации знания. Вспомним, что правильно построенная научная теория представляет собой систему высказываний, выражающих законы и понятия науки. Высказывания формулируются в языке. Язык не обязательно рассматривать как привычный, естественный язык, которым мы пользуемся в повседневной жизни. В качестве языка может употребляться особая знаковая система, отвечающая ряду требований. Она должна обладать словарем, т.е. набором символов или знаковых комбинаций, которые обозначают объекты, свойства и отношения, изучаемые данной наукой. Должны существовать также четко определенные правила образования предложений из слов данного языка. Эти правила называются синтаксисом (от греч. *syntaxis* - составление). Поскольку язык служит для передачи информации об изучаемых объектах и для выработки соответствующих знаний, его слова и предложения должны иметь значения и смысл. Набор правил, точно формулирующих способы установления смыслов и значений, называется семантикой (от греч. *semantikos*-обозначающий). Словарь, синтаксис и семантика далеко не однозначны в естественных языках. Но в языках науки, например математики, физики, химии, биологии, их стараются определить как можно точнее. Сам словарь этих наук очень специализирован. Например, такие понятия и термины, как «интеграл», «функция», «матрица», имеют точные значения и смысл лишь в математике; термины «масса», «электромагнитный момент», «спин», «гравитация» и т.п. строго определены в физике, понятия «вид», «мутация», «биоценоз» и пр. специфичны для биологии. Строгость и определенность словаря и грамматических правил - характерная особенность языков науки. Однако по существу дела последние не отличаются от естественных языков, на базе которых они возникают и развиваются.

Особую группу составляют формализованные языки. Такие языки называются часто искусственными, так как к правилам построения правильных предложений в этих языках добавляются правила формального преобразования одних правильных предложений в другие. Лучшим примером таких языков могут служить математические исчисления. Зная соответствующие какому-либо исчислению исходные предложения (формулы, теоремы) и правила их преобразования, математик может построить неограниченную последовательность других формул и предложений. При этом он принимает в расчет прежде всего вид исходных предложений, их внутреннюю структуру и до поры до времени не обращает внимания на их содержание. Именно поэтому такой способ развертывания и выведения одних формул из других называется формальным. Формальное развитие и развертывание математических исчислений, разумеется, не может обходиться без содержательного рассмотрения свойств изучаемых объектов, их связей и взаимоотношений. Время от времени - в наиболее сложных ситуациях, при постановке новых проблем - математики обязательно отдают предпочтение содержательным рассуждениям и содержательному анализу. Но после установления исходных содержательных данных формальные методы используются в качестве мощного средства развития и усовершенствования знаний. Именно эта их сторона и позволяет осуществлять формализацию теорий.

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, избавиться 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, так как 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. Полученная программа вводится в ЭВМ, которая в состоянии без помощи

содержательного анализа развить далее все формальные структуры объектной теории. 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

IV. СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

4.1. Предмет социальной философии.

Теперь перейдем к вопросу о том, чем занимается социальная философия. Но вначале остановимся на некоторых вопросах истории ее возникновения.

Социальная философия занимается исключительно проблемами социального и индивидуализированного человеческого бытия. Однако ясно, что она имеет отношение к *целому комплексу* этих самых проблем. Ведь в «социальное и индивидуальное бытие» входят и история, и культура, и бытие человеческой личности, и целый ряд других аспектов. Можно сделать вывод о том, что на фоне «частных философий» истории, культуры, экономики (хозяйства) и прочих областей ее интересов определить очень сложно.

Да, действительно, есть и сложности, есть и вопросы. Однако на помощь нам может прийти история развития социальной философии. Она свидетельствует о том, что фактически все «частные философии», изучающие ту или иную область социального и индивидуального бытия людей исторически возникли как раз из философствований об обществе в целом, то есть из того, что сейчас называют «социальной философией». Исключение составляет только одна область, по времени своего возникновения, становления и развития предшествующая социальной философии. Эта область философского знания - *философия истории*.

Вот тут следует еще раз вернуться к понятию о философии как «любви к мудрости». Взглянем на это словосочетание буквально, так сказать, - по существу текста и контекста. И при этом приобщим к нашим рассуждениям словосочетание «философия истории». Что получается? Получается, что философия истории - это «любовь к мудрости истории». Что же это за «мудрость»? Очевидно – и поучительность истории, и ее хитросплетения. Интуитивно улавливается (а без интуиции, как и без определенного духовного усилия, никакое философствование попросту невозможно), что вопрос упирается в проблему - *«что за всем этим кроется?»*. Иначе говоря, - *что* «спрятано» за всеми многообразными фактами и процессами, событиями и явлениями исторической жизни?

Вот тут уже сама история философствований об Истории показывает, что такое вопрошание по существу своему есть вопрошание *о движущих силах, о логике, о закономерностях истории*. Есть ли эти закономерности, эта логика, эти силы? Или все имеет хаотический, случайный и бессистемный характер? *Открытие и постижение закономерностей, логики Истории, ее движущих сил и т.д. - все это и составляет предмет внимания философии истории как «любви к мудрости Истории»*.

Не вдаваясь в некоторые тонкости и частности становления и развития философствований об Истории, укажем на некоторые основные моменты. При этом нам может помочь общая периодизация развития исторической науки, составленная Г.В.Ф. Гегелем в его знаменитых «Лекциях по философии истории»¹. Остановимся на ней, по ходу комментируя ее. Гегель выделил три периода развития исторического познания:

- 1) «Первичная историография» времен античности, берущая свое начало от Геродота и Фукидида и продолжающаяся, судя по всему, вплоть до позднего средневековья и эпохи Ренессанса.
- 2) «Критическая историография» Нового времени и Просвещения.
- 3) «Философская история».

Если принять эту периодизацию за некоторую основу, то можно попытаться определить некоторые существенные моменты. Например, чем обязана историческая наука греко-римским историкам античности? Тем, что со времен Фукидида и Геродота История предстает как *цепь событий*. «Первичной», «первоначальной» историографии мы обязаны тем, что она утвердила в людях представления о *событии* как главной ячейке, клеточке исторического процесса.

Второе важнейшее открытие этой историографии состояло в том, что события возникали, происходили, развивались *во времени*. «Топос» (от греческого «*τοπος*» - «место») и «Хронос» («*χρονος*» - «время»), то есть событие, совершающееся во времени, - вот что дала мировой историографии античная традиция.

Средневековье обычно воспринимается нами как действительно «темные» и в немалой степени «тяжелые» века, сопряженные с войнами, крестовыми походами, становлением мелких и крупных государств на просторах

Европы и Азии, и т. д. Однако при всем этом средние века дали немало и для развития философского, гуманитарного знания (например, для науки юриспруденции¹, не говоря уже, например, о значении развивавшейся в то время строгой логики доказательств, имевшей значение для философии, риторики, об онтологии и герменевтике). Применительно к исторической науке следует особо выделить, что именно в эпоху средневековья в историографию и общественное осознание Истории входит понятие *эпохального события*, исторического "рубикона", всемирно значимого события, которое переворачивает обычный порядок вещей, делает мир новым, непохожим на прежний.

Рождение, житие, смерть и воскрешение Христа, дарование Аллахом людям через Пророка священного «Корана», "архетип" (если использовать этот термин из арсенала теории К.Г. Юнга) "конца истории", Страшного суда и т. п. - наилучшие прообразы такого видения и восприятия истории, размышления о ней. Средневековье воспитывает в людях не только мышление "глобального" и "эпохального" событийного плана. Исключительное значение средневековой духовной культуры состоит в том, что она научила людей *переживать* (не в смысле "проживать", "проскакивать", а в смысле "прочувствованно воспринимать") события Истории, *сочувствовать* происходящему, пропуская его через себя, свой ум и сердце [1].

Собственно говоря, именно в средние века и начинается закладываться философия истории как таковая, как «любовь к мудрости истории», поскольку мудрость эта истолковывалась как связанная с промыслом Божиим. И, несмотря на то, что деятели церкви и апологеты религиозных канонических догм запрещали «мирскому» знанию в постижении этой мудрости, отказывали людям в возможности ее познания, сама по себе постановка проблемы о том, *что* (или кто) стоит *за* многообразием исторических событий уже должна представляться как установка на дальнейшее развитие философского постижения сущности истории.

Учтите к тому же то огромное значение, которое стала приобретать еще со времен античности история и теория государственно-правового и политического устройства общества, учения о справедливом обществе и власти. Тогда станет еще более очевидной та внутренняя логика развития философских учений об обществе и человеке, которая позволит Новому времени и Просвещению фактически создать основы философско-исторического знания, составившего глубинное ядро социальной философии.

Согласно Гегелю, Новое время и эпоха Просвещения создали то, что он назвал «критической историографией». Это - существеннейшее замечание выдающегося знатока истории гуманитарной мысли и философии. Самый наглядный пример в этом плане - взгляды Вольтера на историческую науку. Ведь именно ему история философского знания обязана введением в оборот таких понятий, как «философия истории», «культура» и даже во многом - понятия «прогресс» (несмотря на то, что этот термин встречается в работах философов задолго до Вольтера, - например, у Ф. Бэкона в связи с идеей освоения Природы человеком благодаря развитию наук, математики, физики и т. д.).

По мнению Вольтера, «философия истории» это, во-первых, *попытка построения Всемирной истории* (сходная, например, с написанием одной всеобъемлющей и, естественно, многотомной Книги Истории во всем многообразии ее событий, фактов, переплетений). Во-вторых, *критическое размышление о мыслях ученых-историков* (вот почему, главным образом, Гегель называет этот период «критической историографией»). Оно связано с попыткой ответить на вопросы: «Почему тот или иной ученый мыслит об истории именно так, а не иначе? Где и в чем он ошибается? Какова природа исторического познания и заблуждений историков» и т. д. В-третьих, это как раз попытка осветить *проблему законов, логики исторического процесса в его развитии и, что еще важнее, в перспективах*.

Но Просвещение лишь обозначило третью проблему. Согласно Гегелю, именно последний, по его периодизации, этап развития исторического знания - философское осмысление истории - в полной мере ставит и решает задачи познания закономерностей, логики истории, принципов исторического мышления. Известно, что философию Нового времени отличает ряд ключевых проблем, которые были преимущественным предметом внимания мыслителей XVII - XVIII веков. Это - проблемы субстанции, детерминизма, причинности и методов познания действительности. Однако если с вопросом о субстанции природы более или менее дела обстояли хорошо, то «субстанция истории» не поддавалась своему вычленению. Ее надо было «найти» и «обозначить».

Сделал это - пусть, правда, на свой, объективно-идеалистический манер, - именно Гегель.

В его философии субстанция истории - Абсолютный дух, Идея, воплощающаяся, как мировой дух, в духе народов. Идея, согласно гегелевскому учению, развивается в понятия, посредством понятий. Посему философствование об этом развитии - выражение этого движения в логике понятий человеческой мысли. Применительно к истории это означает необходимость ее честного, логически выверенного и беспристрастного *мыслящего* рассмотрения, точного описания посредством нашего языка этапов развития Духа в Истории.

И здесь встает вопрос о внутреннем смысле, мотиве, принципе развития Идеи, Духа в Истории. Его также нужно было «найти» и «обозначить» терминологически. Гегель и в этом пункте блестяще, с точки зрения принятой им диалектико-логической и объективной позиции, справляется с задачей. Он находит и внутренний принцип мировой истории, и обозначающее его слово. Этот принцип и это слово - суть *Свобода*¹.

Теперь оставим в стороне и теорию Гегеля, и взгляды других мыслителей. На основании изложенного мы, по-видимому, уже имеем право заключить, что составляет смысл и основное содержание философствований об истории. Это - уже указанные ранее *проблемы закономерностей, логики, предназначения истории, ее смысла*, а также, выражаясь современным философским языком, *теоретико-методологические проблемы исторического мышления и познания*.

Трудно указать, кому из ученых и когда именно пришло в голову ввести в оборот термин «социальная философия». С нашей точки зрения, он приходит в философию, наверное, во второй половине - последней четверти XIX века². Впрочем, это, возможно, пока что не так существенно для уяснения вопроса о том, чем она занимается, в чем состоит ее предмет, какова ее роль в философии в целом и какие основные функции она выполняет.

Итак, именно развитие в первую очередь философии истории, а также колоссальное влияние развивающихся учений о политико-правовой организации общества¹ постепенно приводят к тому, что в философии вычленяется и предметно определяется особая область знания, связанного с сущностью и фундаментальными закономерностями общественной жизни, логикой бытия социума, характером взаимосвязи и взаимоотношений общества и личности, наконец, - с вопросами о принципах и логике, закономерностях и отличительных чертах социального познания в целом и философствовании об обществе и человеке, в частности. Эта область и получает название *социальной философии*.

На этом можно было бы и закончить, сославшись на то, что в современных условиях издательского бума можно прочесть о предмете социальной философии немало учебных книг и пособий². При этом можно даже было бы проанализировать, где и в каких пунктах разные авторы сходятся во мнениях, а в чем их суждения различны. В принципе, каждый желающий может это сделать самостоятельно.

Однако имеет смысл привести в контексте всего сказанного, в том числе и применительно к определению того, чем занимается философия в целом, одно суждение, которое почему-то выпадает из поля зрения практически всех, кто написал хоть одно пособие по социальной философии. В данном случае мы имеем в виду, наверное, *самое лучшее определение* социальной философии, имеющее место в философской литературе, написанной по-русски, которую теперь многие наши современники признают как едва ли не «классической», подразумевая сочинения авторов, по принуждению властей оставивших Родину. К числу этих мыслителей относятся такие выдающиеся люди, как, например, Н.А. Бердяев, И.А. Ильин, П.А. Флоренский, С.Н. Булгаков и другие. К ним также относится и человек, размышления которого о социальной философии мы намерены представить далее. Это - *Семен Людвигович Франк* (1877 - 1950).

В 1929 году он завершил написание и опубликовал одно из своих основных сочинений - книгу «Духовные основы общества». В ней с самого начала текста становится ясно то, *что* по своему существу представляет социальная философия. Это, наверное, до сих пор наиболее удачное и ёмкое определение социальной философии. Он писал: «... Проблема социальной философии - вопрос о том, что такое ... есть общество, какое значение оно имеет в жизни человека, в чем его истинное существо и к чему оно нас обязывает»¹. Вообще Франк формулирует свою позицию в виде вопросов, которые дают предметную картину предельных вопрошаний о назначении

социальной философии. Если не вдаваться в подробное цитирование и попытаться сгруппировать главные мысли С.Л. Франка, то их можно, по-видимому, представить следующим образом.

Социальную философию интересуют такие проблемные вопросы:

- 1) *Что* такое, собственно, есть «общественная жизнь»?
- 2) *Какое место* занимает общественная жизнь в жизни человека, *каково* ее истинное назначение?
- 3) *К чему* стремится человек и чего он может достичь, строя формы своего общественного бытия?
- 4) *Какое место* занимает общественная жизнь человека в мировом, космическом бытии вообще? *К какой* области бытия относится общественная жизнь и каков ее подлинный смысл?
- 5) *Каково* отношение общественной жизни к последним, абсолютным началам и ценностям, лежащим в основе жизни вообще?

Он подчеркивает, что социальная философия — такое философское познание, которое занимается исследованием «вечных и общих основ общественного бытия...»². «Социальная философия есть попытка увидеть очертания общественной реальности в ее подлинной, всеобъемлющей полноте и конкретности»³.

Теперь давайте соединим приведенные суждения с нашей схемой и представлением о структуре философского знания. Если исходить из всего этого, получается, что *социальная философия есть такая отрасль философского знания, которая исследует предельные, онтологические основания* всех «миров» общественной жизни людей - «миров» истории, культуры, религии, политики, права, экономики и т. д.

Прибавим сюда наши рассуждения о том, что ее интересуют *закономерности, логика бытия социума и теоретико-методологические проблемы познания социальных явлений и процессов*. Наконец, добавим также положение С.Л. Франка о том, что в предмет ее интереса *сходят смысл общественной жизни, ее соотношение с индивидуальной человеческой жизнью и ценностные аспекты общественной жизни в их отношении к фундаментальным ценностям жизни вообще*. Таким образом, мы сможем получить многомерную, многоаспектную «окончательную формулу» относительно того, что же такое есть «социальная философия» и чем она обязана заниматься, в отличие, например, от социологии, культурологии и других, философических по своей природе и историческому происхождению, социогуманитарных дисциплин.

Исходя из этой «формулы» можно достаточно ясно выразить и функции социальной философии в системе не только философского, но и всего социогуманитарного знания. Естественно, что следует, подобно всем авторам учебной и специальной литературы по социальной философии, в первую очередь утверждать, что она выполняет *мировоззренческую* функцию, так как не только отражает «социальный мир», но и «творит его», будучи сознательным его отражением, совершающимся в головах мыслящих людей¹. Ведь социальная философия есть не только отображение, «картина» социального мира. Она одновременно и созидает этот мир, сравнивая, например, социальные идеалы и ценности с реальностью, определяя себе задачу ответа на вопрос, как, каким образом она связана с действительной жизнью.

Во-вторых, следует указать на *методологическую функцию*. Ее социальная философия выполняет, служа предметно и теоретически формой и образцом применения общефилософских принципов и методологических ориентиров в познании социальных явлений. К их числу, например, относятся *принципы диалектики* (принцип историзма, «восхождения» от абстрактного к конкретному и другие) и *принципы синергетики* (общей теории системно-структурной организации целостных, органических, самоуправляющихся и самоорганизующихся систем). Социальная философия дисциплинарно организует социогуманитарное знание, выступая порой в качестве его методологического стержня (как это имело место в недавнем прошлом, например, в ситуации с ролью «исторического материализма»).

Немаловажное значение имеет в плане методологической ориентации социального познания *герменевтика как философия понимания и истолкования*². Современное положение социальной философии и «социальных философов» напоминает порой двух христиан: одни молятся своему Богу, вознося ему бесчисленные хвалы, а другой о чем-то его вопрошает. Так и в социальной философии - одни, хотя и «поругивая», возносят хвалы своему "богу" - обществу, уповая на его разумность, достижения и прогресс. Другие вопрошают о том, кто в ответе за наши беды и проблемы; вопрошают: "Кто мы? Откуда? Куда идем? В чем смысл нашего бытия в мире?".

Сходство и тех, и других как раз в том, что в первую очередь они пытаются *понять*, а уж потом стремятся что-то "объяснить" (Бог небес, правда, требует не понимания, а *веры*, но ведь общество-то не Бог!).

В-третьих, следует сказать о *познавательной, эвристической* функции социальной философии. Она, как элемент познавательной культуры, не только слепо "отражает" действительность, но отличается при этом определенными эвристическими особенностями, способна нечто *открывать*, формулируя принципы и закономерности общественной жизни.

В-четвертых, раз уж мы говорим о ценностях, то должны зафиксировать, что этот наш "разговор" возможен только потому, что социальная философия выполняет и *аксиологическую* функцию, выступая как размышление о ценностных основах социального бытия. В нее "вписана" и определенная *воспитательная* функция: социальная философия, во-первых, воспитывает определенную культуру гуманитарного мышления, познания; во-вторых, воспитывает, формирует определенные ценностные ориентиры людей и общества в целом.

В-пятых, социальная философия выполняет и *прогностическую* функцию, даже несмотря на то, что в тех или иных философских концепциях социальная прогностика была объявлена весьма неблагоприятным и лишенным научности делом¹.

Итак, прежде всего социальная философия есть такая часть философского знания, которую интересуют онтологические основания общественного бытия в Истории. Почему мы вновь акцентируем внимание на историческом аспекте? Все дело в том, что и общественная, - а значит, и экономическая, и политическая, и государственно-правовая, и социокультурная – жизнь людей протекает в первую очередь именно в Истории. Она есть уникальный «дом» нашего социального бытия. Все вопросы о закономерностях и логике общественной жизни, все вопросы о ее смысле и назначении по изначальной сути своей – это вопрошание о смысле, закономерностях, логике нашего *исторического* бытия. Именно в Истории, и нигде более на Земле люди созидают основания своего бытия, развивают мысли о нем и рассматривают все «методологические проблемы». Более того, эти учения, концепции, взгляды имеют вполне определенное историческое измерение в силу их привязанности к тем или иным периодам исторического времени, а также в силу их преходящего, изменяющегося характера. Посему если уже, например, принимать во внимание одну мысль Гегеля, высказанную им в «Лекциях по философии истории», о том, что *философия есть эпоха, схваченная мыслью*, то это суждение в первую очередь как нельзя лучше соответствует социальной философии.

Известный философ М.К. Мамардашвили в своих лекциях говорил: все, что мы имеем в предмете того, что называем «социальной философией», - всегда прежде всего «человеческий феномен», то есть наша реальная жизнь. Он же подчеркивал: вся наша жизнь – "собрание" себя, собрание в себе *человека*. Мы прежде всего тем и занимаемся, что "собираем" свою жизнь "в какое-то осмысленное для нас целое". А "собрать" себя можно только в каком-то "пространстве", "топосе", "когда приходится прорываться через пелену слов, обретая себя в своем сознании..."¹

Социальная философия и сегодня также стремится прорваться через пелену слов и мнений к какому-то «подлинному Слову» о сущности, принципах, особенностях, смыслах и назначении общественной и индивидуальной жизни человека. В этом плане она, действительно, предстает как форма обретения человеком себя посредством своего сознания, сознательного духовного усилия к «собранию» себя, к самостоятельству. При этом она, естественно, ищет и находит некоторые опорные теоретико-методологические конструкции, термины, категории, которые ложатся в основу современных поисков ответов на «вызовы эпохи».

Завершая эту часть, отметим, что, в сущности, всякое философское знание есть знание метафорическое. Что такое «метафора»? В «Толковом словаре» В.И. Даля можно прочесть, например, что «метафора» есть в первую очередь «инословие», *иное слово*.

Исследуя социальную реальность, философия также стремится найти адекватное словесное, понятийно-категориальное выражение, отображение происходящего в мире людей. Причем эти доминирующие метафоры исторически меняются.

Скажем, во времена того же Гегеля «Словом» о закономерностях социальной жизни были понятия «народный дух», «свобода». Для Маркса метафорой, адекватно отражающей сущность исторического развития

общества, было понятие «общественно-экономическая формация». Не является исключением и наша современность. Основными метафорами современной социальной философии, если внимательно отнестись к учебным и специально-научным публикациям, являются понятия «культура», «цивилизация», «этнос», «менталитет» («ментальность»), «ценности». По нашему мнению, современная социальная философия является главным образом *философией культуры*.

В этом качестве она обсуждает и пытается решать все актуальные вопросы общественной жизни, опираясь на опыт предшествующего своего развития, принципы и методологию. Естественно, с учетом перемены в ключевых ориентирах, современная социальная философия меняет и свои методологические «пристрастия», отличаясь большей толерантностью, пластичностью. Но это отнюдь не означает, что в ней нет достаточно жестких концептуальных позиций и предпочтений. Одно остается лишь несомненным и неизменным: как бы качественно, в зависимости от эпохи и динамики реальности, не менялось бы «метафорическое ориентирование» социальной философии, она была и остается по-прежнему систематическим, методологически и структурно организованным знанием, сущностно направленным на постижение, понимание и объяснение *онтологических оснований* общественной жизни. Другими словами, она по-прежнему остается онтологией социального бытия людей.

¹ Поскольку философия истории и собственная история философствований об Истории не является предметом нашего детального внимания, мы не будем подробно излагать концепцию Гегеля. Те, кто пожелает это сделать самостоятельно, могут обратиться непосредственно к гегелевским лекциям. См., например: *Гегель. Сочинения. Т. VIII. - М.-Л., 1935. Или см.: Гегель. Философия истории. Лекции по философии истории. - СПб.: Наука, 1993.*

¹ Об этом написано в подробнейшем исследовании известного английского историка права Г. Дж. Бермана. См.: *Берман Г.Дж. Западная традиция права: эпоха формирования. - М.: Изд. МГУ, 1994.*

[1] Вспомните, например, исключительно личные по характеру записи, которые делает, например, Августин в своей «Исповеди», его личностное переживание ситуации «двух град» — Града Божьего и Града земного. Можно сослаться также и на самую первую, наверное, в мире, но уж в истории средних веков бесспорно первую и единственную социально-политическую утопию — сочинение аль-Фараби «Трактат о взглядах жителей добродетельного города» и т. д.

¹ Сопоставьте это с другим выдающимся и по-прежнему актуальным произведением Гегеля - «Философией права», - и Вы увидите, насколько целостна и последовательна картина социальной организации, следовательно, и сама социальная философия, у этого самого яркого представителя немецкой классической философии.

² Более точно известно, что, например, в 30-е годы XIX столетия Огюст Конт вводит в оборот такие понятия, как «социология», обозначающее научное «положительное» исследование общества, и «социальная физика», отражающее исследования социального поведения. Где-то на рубеже XIX и XX веков в оборот входит такое понятие, как «социальная логика». В истории науки в Российской империи термин «социальная философия» начинает активно использоваться в начале XX века. В этой связи отметим, что история возникновения и употребления в научном обиходе словосочетания «социальная философия», несомненно, представляет известный интерес для более глубокого уяснения и ее предмета, и характера ее связей с другими социогуманитарными науками.

¹ О том, что именно *юриспруденция*, юридическая наука стоит у истоков формирования и развития всех социогуманитарных знаний, пишет в упоминавшейся нами книге Г.Дж. Берман.

² См., например: *Барулин В.С. Социальная философия. В 2т. - М.: Изд. МГУ, 1993 (новое издание предпринято в одном томе в 1999 году); Кемеров В.Е. Введение в социальную философию. - М.: Изд. Аспект-Пресс, 1996; Крапивенский С.Э. Социальная философия. 4-е издание. - М.: Владос, 1998; Момджян К.Х. Введение в социальную философию. - М.: Книжный дом «Университет»; Высшая школа, 1997 и т. д.*

¹ *Франк С.Л. Духовные основы общества. - М.: Республика, 1992. С. 17.*

² Там же. С. 17.

³ Там же. С. 18.

¹ "Сознание человека не только отражает объективный мир, но и творит его", - это вполне справедливое суждение принадлежит, как известно, В.И. Ульянову-Ленину, будучи записано им в процессе изучения и конспектирования «Науки логики» Гегеля (см.: *Ленин В.И. Философские тетради // Ленин В.И. Полн. Собр. Соч. Т. 29. С. 194*).

² Здесь следует вспомнить, например, то, что с точки зрения, например, В. Виндельбанда и Г. Риккерта, сыгравших в конце XIX - начале XX века исключительную роль в становлении и развитии современной философии истории, гуманитарное знание, в отличие от естественнонаучного, характеризуется именно своей «понимающей» направленностью. См., например: *Виндельбанд В. Избранное: Дух и история. - М.: Юрист, 1995; Риккерт Г. Философия жизни. - Киев: Изд. «Ника-Центр»; «Вист-С», 1998.*

¹ См., например, самые яркие сочинения по этому вопросу: *Поппер К.Р.* Открытое общество и его враги. В 2т. - М., 1992; *Поппер К.Р.* Нищета историцизма. - М., 1994; *Поппер К.Р.* Логика социальных наук // Вопросы философии. 1992. № 10.

¹ См.: *Мамардашвили М.К.* Из лекций по социальной философии // *Мамардашвили М.К.* Необходимость себя. - М.: Лабиринт, 1996. С. 317 - 318.

4.2. Проблема человека в философии

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 предложениях. 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 и его бытия.

Кристаллизация философского понимания человека происходит как раз на базе заложенных в них представлений, идей, образов и понятий и 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 текстам – 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, родится в качестве представителя вашего сословия (варны); священнослужителя (брахмана), воина или представителя племенной власти (кшатрия), землевладельца, ремесленника или торговца (вайшья). Тот же, кто вел не праведный образ жизни, в будущем родится 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 является 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 жизнь

(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 в 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 и 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 по себе 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 представляет 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 атомов 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 прежде всего радостное и хорошее расположение духа. Важнейшее условие ее мира, сбалансированности которую 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

политическое¹. 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"². Еще один отличительный признак человека – это разумность, "человек и есть в первую очередь ум"³. 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 деятельности 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 религиозная 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 не общественное. 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, мышления 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, Гольвейд, Дидро). Другая отличительная их философской антропологии – рассмотрение человека как продукта природы, абсолютно детерминированного ее законами.

Немецкая классическая философия начинается, в лице И.Канта, с того, 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 философия 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"¹. 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 оказывается отношения между мужчиной и женщиной.

Маркс 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 возвышает 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 чувства, но не просто чувства, а процесс чувствования, переживания. На место кратковременных чувств ставится долговременное чувство, переживание.

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 годах 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.

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 многим 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"¹.

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, порой, 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"². 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. Основопологающее 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, формирование межчеловеческих отношений и образование 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 а 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 своей 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 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.

Но человек несводим в своей сущности. В своем реальном проявлении она обнаруживается в его существовании. И 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. Это 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. В месте 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 фактора и абсолютизации биологического фактора. 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 уровне, а на индивидуальном уровне. Какого-либо расового, национального или социального генотипа в природе не существует. На биологизаторских позициях стояли и представители социал-дарвинизма, пыгавшиеся

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 отмечается 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, не трудно 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 возникновению человека его выделению 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, на 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".¹ 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 несут 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 инстинктом 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 ввиду глубинный уровень индивидуального и коллективного сознания, включающий и бессознательное. Он содержит в себе совокупность установок и предрасположений 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 качественной 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. Здесь и 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 кое-что свое, отличное от других.

Следующая более высокая степень 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 проходящих 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, он 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 значит очень много. Если говорить об этом более конкретно, то это означает те возможности, которые общество предоставляет каждому человеку для получения образования, прона труд и свободу для реализации своих умственных и физических способностей.

Проблема личности в философии – это вопрос о том, в сущность человека как и личности, каково ее место в мире и в 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. Особенно следует сказать о влиянии деятельности на личность.

Деятельность человека является 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 "вещь в себе". Сам человек может думать о себе все что угодно, строить любые иллюзии на свой счет, но то, чем он является в действительности, обнаруживает только в деле. Не случайно, 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, на 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"¹. 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. Деградиация 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.

Лишения индивида общения и возможности выбора, известной свободы действий также отрицательно сказывается на развитии личности и ее самочувствии. Не случайно изоляция человек 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, как трудно назвать личностью индивида, лишенного 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 включается 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 и тяжело быть личностью, быть свободным, быть 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.

Таким образом, быть личностью трудно. Свобода и ответственность подлинной личности требуют постоянного творчества, страданий, переживаний. И чем личность выше и значительней, тем выше и планка ее ответственности перед самой собой и людьми.

¹ Аристотель. Сочинения: в 4-х томах. – М., 1983, т.4, с. 63, 259, 378.

² Там же. с 379.

³ Там же. с. с. 283.

¹ Гегель. Философия права. – М., 1990, с. 97.

¹Тейяр де Шарден П. – Феномен человека. М., 1987, с. 221.

²Маркс К., Энгельс Ф., Избр. произв. в т. 3., М., 1979, с. 8.

¹Леонтьев А.Н. Проблемы развития психики. М. 1972, с. 188

¹Леонтьев А.Н. Деятельность. Сознание. Личность. – М. 1975. С. 176

4.3. Философия ценности.

Мир богат и разнообразен. И в процессе духовно – практического освоения мира человек рассматривает действительность через призму своих ценностей, что предполагает особый эмоционально окрашенный подход к окружающей действительности, при котором её предметы и явления соотносятся с личностными чувствами и стремлениями. Особенность человеческого отношения к миру в том, что он всегда рассматривает все окружающие его предметы, явления, процессы других людей и себя ценностно-окрашенными, оценивая с позиции добра, справедливости, красоты, пользы и т.д.

Ценностное отношение всегда вызывает определенные эмоции у субъекта – это радость, любование, восхищение, благоговение. Высшее из них – благоговение перед святыней. Человеку необходимы святыни: или религия, или святыни светского происхождения. Особенно остро эта проблема ставится сейчас в период обесценивания и деградации культурных традиций и нравственных устоев общества. Ценности – это святыни. Они должны быть у человека, иначе он превращается в животное. Благоговейное отношение к ним закладывается в раннем детстве, его впитывают с молоком матери, усваивают вместе с родной речью через историю, культуру, обычаи и традиции своего народа, как основы морали. Святыня затрагивает человека лично, вызывает нечто вроде моральной обязанности, высветляет чувства. Высшей формой ценностной эмоции является катарсис - просветление чувств, очищение от «скверны». Обычно термин катарсис ассоциируется с «Поэтикой» Аристотеля и его теорией трагедии. Хотя в античной философии проблема катарсиса ставилась еще до Аристотеля и намного шире, чем в «Поэтике». В литературе отмечается, что «необходимо прежде всего указать на многозначительность термина «катарсис», что явилось основой различных его трактовок в истории эстетики. Действительно, этот термин употреблялся в античной литературе и в эстетическом, и в психологическом, и в этическом, и даже в религиозном значениях. Это многозначность не случайна, она является отличительной чертой античной эстетики. Катарсис или очищение, которому учит античная эстетика, не есть нечто только эстетическое, он относится и к морали, и к интеллекту, и к психологии, то есть ко всему человеку в целом» (Лосев А.Ф., Шестаков В.П. История эстетических категорий. М., 1965, с.89).

Не все то золото, что блестит. Самый трудный вопрос познания ценностей – как отличить подлинные ценности от мнимых. Он труден, впрочем, только в теоретическом отношении. Мы без труда отличаем добро от зла, не давая дефиниций тому и другому. Работает здесь критерий гуманности, который выводит все «на чистую воду», делает очевидным. Зло есть зло, даже если все злы; добро есть добро, даже если никто не добр. И подлинная ценность есть то, что служит добру и человеку.

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 его социальным опытом. Мы живем в эпоху перемен, когда происходит переоценка ценностных ориентации. 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.

Характеристики предметов и явлений являются необходимым для обеспечения целостности и непрерывности процессов в природе, обществе, человеке. В отношении человека к своему жизненному миру неизбежно вписана ценностная структура их взаимоотношений и взаимоутверждения. Каковы бы ни были различия между людьми, эпохами, культурами, людскими союзами и общностям - все они носят в себе и в определенной мере порождаются уникальными в каждом отдельном случае структурами ценностно-смысловых диспозиций, представленных на всех уровнях ментальности: от личного и коллективного бессознательного до норм и правил институционализированного этноса и внутренней смысловой организованной сложности систем мировоззрения.

Проблема ценностей в предельно широком значении неизбежно возникает в переломные, кризисные периоды истории, когда происходит обесценивание культурной традиции и дискредитация идеологических устоев общества, когда каждый народ оглядывается в свое прошлое, в свою историю и культуру, пытаясь найти ответ хотя бы на часть вопросов мучительных и болезненных для него в настоящем. Еще в прошлом веке в науке утвердилось такое понятие, как «аномия» – состояние растерянности сознания в изменяющихся условиях, когда устоявшаяся система ценностей переосмысливается, в корне меняются жизненные идеалы. Это нелегкое испытание не только для отдельного человека, но и для всего общества. И кризис афинской демократии заставил Сократа впервые поставить вопрос: «Что есть благо?» Это и является основным вопросом общей ценностной теории. В античной и в средневековой философии ценностные, если конкретно этические, эстетические, религиозные характеристики включались мыслителями в само понятие реальности, истинного бытия. Это один из вопросов, не дающий покоя мыслителям с древнейших времен, споры о котором не утихают до наших дней. Вроде бы о чем тут спорить? Ценность – это то, что ценно. Но, что ценно для человека и почему? Ведь нередко бывает так, что ценное для одного не имеет ценности для другого. Но с этим никто не хочет примириться и каждый стремится доказать, что настоящие ценности - это то, что ценно для него. И кто же прав?

Эту проблему и призвана решать теория ценностей или аксиология (от греческих слов «axia» – ценность и «logos» – учение) - философское учение о природе ценностей, их месте в реальности и о структуре ценностного мира, т.е. о связи различных ценностей между собой, с социальными и культурными факторами и структурой личности. Как специальная отрасль философского знания аксиология возникла лишь во второй половине XIX века.

Термин «аксиология» впервые был использован Э. Гартманом, хотя сама проблематика разрабатывалась уже в философии Древнего Востока и античности. Мыслители всегда стремились постигнуть суть таких понятий, как красота, благо, добро и т.п. – всего, что затем было объединено понятием «ценность». Первым наиболее выпукло в истории философии поставившим вопрос «что есть благо», пожалуй, был Платон, который разделяя мир на «мир вещей» и «мир идей», считал, что в мире вещей нет ничего, что соответствовало бы высшим благам, высшим ценностям - истине, прекрасному, справедливому и т.д. И указывая на текучесть и относительность предметов внешнего мира, он поставил вопрос о природе и источниках существующих у человека понятий истины, прекрасного и др., заключив их в мир неизменных и вечных, находящихся вне времени и пространстве идей. «Кто... будет в правильном порядке созерцать прекрасное, тот, достигнув конца этого пути, вдруг увидит нечто удивительно прекрасное по природе ... нечто, во-первых, вечное, то есть не знающее ни рождения, ни гибели, ни роста, ни оскудения; а во-вторых, не в чем-то безобразное, не когда-то, где-то, для кого-то и сравнительно с чем-то прекрасное, а в другое время, в другом месте, для другого и сравнительно с другим безобразное. Прекрасное - это предстанет перед ним не в виде какого-то лица, рук или иной части тела, не в виде какой-то речи или знания, а само по себе, всегда в самом себе единообразное; все же другие разновидности прекрасного причастны к нему таким образом, что они возникают и гибнут, а его не становится ни больше, ни меньше, и никаких воздействий оно не испытывает» (Платон. Соч.: В 3 т. Т.2. М., 1970, с. 142).

Следует отметить, что проблема ценностей не выделилась в самостоятельный объект философского анализа до середины XIX века. Не только в античной, но и в последующей средневековой философии и философии Нового Времени, ценностные, в частности этические, эстетические, религиозные характеристики включались философами в само понятие реальности, истинности бытия. В классической философии ценности рассматривались неотделимо от бытия, и поэтому аксиология не выделилась как самостоятельная философская дисциплина. Аксиология, как самостоятельная область философского исследования возникает тогда, когда понятие бытия расщепляется на два элемента: реальность и ценность как объект разнообразных желаний и устремлений. Главная задача аксиологии показать, как возможна ценность в общей структуре бытия и каково ее отношение к фактам реальности. Теоретический анализ ценностей, как важнейшего компонента культуры, и как основания и регулятора духовно-практического освоения действительности человеком широко представлен в истории философской мысли различными направлениями. Среди этих направлений можно выделить следующие типы: натуралистический психологизм, трансцендентализм, культурно-исторический релятивизм и социологизм.

Представители натуралистического психологизма /А. Мейног, Р.Б.Перри, Дж. Дьюи и др./ утверждают, что источник ценности заключен в биопсихологически интерпретированных потребностях индивида, а сами ценности могут быть эмпирически фиксированы как особенности наблюдаемой реальности, что означает смешение ценности к предметной реальности. Для аксиологического трансцендентализма, развитого баденской школой неокантианства (В. Виндельбанд, Г. Риккерт), ценность - 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. 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". 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 последователям В. Дильтея, как О. Шпенглер, А. Тойнби, П. Сорокин и др. был свойствен 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.

Основоположником социологизма в концепции ценностей является М. Вебер. 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. 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.

Ценности не только существуют, но и вполне сопоставимы, сравнимы между собой, что предполагает своеобразный ценностный ряд, иерархию ценностей. Все известные нам ценности для «адресовань» 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. Вып. 1) В чем же принцип классификации ценностей по Г.Риккерту? Что является основанием системы? Принцип иерархии ценностей, по Г. Риккерту исходит «из оценивающего субъекта». Как считалось 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, ценности удовольствия. Вторые – это ценности познания, эстетические ценности, ценности социальных нравов и нравственные ценности (Ингартен Р. Исследования по эстетике. М., 1962.). Н. Ресчер в своем определении типологии ценностей формирует их во взаимосвязи с различными человеческими потребностями, интересами и желаниями. Категории ценностей по Н. Ресчеру: материальные экологические, моральные, социальные, политические, эстетические, религиозные, интеллектуальные, профессиональные, чувственные.

Типологию ценностей дают так же 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 человека, свобода ... для, нравственность, общение, семья, личное счастье, продолжение рода, работа, как смысл деятельности и средство заработка, благополучие ... (доходы, здоровье), инициативность

(уважение традиций, зависимость от окружения), независимость, самопожертвование, авторитетность, законность, вольность . . . от.

По данным института политологии и социологии АН РК за 1996г. сегодня главными для жителя Республики являются следующие ценности (См.: Общечеловеческие и национальные ценности в изменяющемся обществе. Алматы. 1997, с.131-132), объединенные по значимости в три группы:

1. Стабильный и нормальный уровень жизни, мир и спокойствие в Республике, достаток в семье, здоровье, личная безопасность, а также членов семьи, хорошо оплачиваемая работа, межнациональное согласие.
2. Гарантия прав и свобод граждан, экономическая безопасность, личная независимость.
3. Двойное гражданство, независимость Казахстана, создание условий для предпринимательства, служебная карьера.

В Казахстане 2/3 опрошенные ассоциируют демократию с правами и достоинством личности, гражданской свободой, правовым государством. Немногие респонденты придерживаются советского понимания демократии – уверенность в завтрашнем дне, высокий материальный уровень жизни.

Поиск ценностных оснований общественного развития и как, следствие, выбор определенной системы ценностей, противоречивый, но естественный процесс. Без специфического набора и иерархии ценностей, система которых призвана выступать в качестве наиболее высокого уровня социальной регуляции, никакое общество существовать не может. Это обусловлено тем, что в системе ценностей фиксируются те критерии социально призванного (обществом, группой, индивидом), на основе которых разворачиваются более конкретные и специализированные системы нормативного контроля, соответствующие общественные институты и целенаправленные действия людей – как индивидуальные, так и коллективные, что, в конечном счете, призвано обеспечить определенный порядок в обществе и своего рода «ценностную солидарность» разнообразных общественных субъектов.

В XX веке на передний план выходят ценностные ориентации, основанные на «заповедях» предпринимательства, их обычно называют прагматическими. В массовом сознании населения бывшего СССР эти заповеди еще до недавних пор встречали резкое неприятие. Однако, вдохновляясь моралистическим негодованием, мы мало, что можем понять в прагматизме. А между тем в прагматизме универсализируются и гипертрофируются требования, которые предъявляются к человеку как активному, деятельному существу вообще, способному ставить перед собой цели, стремиться к осуществлению и, воздействуя на обстоятельства, преобразуя действительность, взаимодействуя с другими людьми, меняя что-то в себе, решать и задачи, которые выдвигает перед нами жизнь.

Иногда тип сознания, сориентированный на пользу и успех, называют «реалистичным». В таком человеке важно подчеркнуть активность, инициативность, самостоятельность. Предпринимательство и конкуренция стали тем поприщем, где автономия личности, ее целеустремленность и свобода стали массовым явлением. «Хочу жить для себя, а не для другого» - данная формула весьма характерна для прагматического мировоззрения. Однако было бы неверно сразу отнести ее к выражению, к манифестации эгоистического сознания. Эту мысль можно использовать: «Не хочу служить и быть зависимым, а хочу быть хозяином самому себе». Если независимость восточного мудреца зиждилась на самоотречении, то независимость бизнесмена – на приобретении и умножении богатства, которое выступает как выражение общественной силы. Это оказывается возможным благодаря способности капитала (денег) превращаться во все: и в товары, и не в товары; деньги вездесущи.

Конечно, нельзя абсолютизировать ценности прагматизма. Прагматик готов отказать себе в чем-то во имя завтрашнего блага. Однако и ориентация на перспективу, и социальное новаторство и гибкость мышления подчинены у прагматика одному – преуспеванию, извлечению прибыли, иначе он перестанет быть прагматиком, т.е. человеком «делающим дело». Стяжательство и корысть лишают человека главного – способности любить. Ведь любить - значит расточать, отдавать себя, корыстолюбец же способен только сберечь себя по роковой фаустовской модели - отдавая душу дьяволу.

Анализ ценностей современного общества будет неполным без рассмотрения основных ценностных ориентации людей. Так, Э. Фромм – один из современных, крупных психоаналитиков и этиков, выделяет неплодотворную и плодотворную ориентацию. Следует отметить, что данные понятия являются «идеальными типами», а не описанием характера некоего данного индивида. Обычно характер каждой личности представляет всех или некоторых из этих ориентаций, однако одна из них доминирует.

Неплодотворные ориентации разделяются на рецептивную, эксплуататорскую, стяжательскую и рыночную ориентации. При рецептивной ориентации человеку представляется, что источник всех благ лежит во вне, и он считает, что единственный способ обрести желаемое – будь то нечто материальное, любовь, знание, удовольствие - это получить его из этого внешнего источника. Главное - быть любимым, а не самому любить. Они зависят не только от авторитетов, покровителей, но вообще от людей, способных оказать какую – то ни было поддержку.

Они слабоваты в сфере бизнеса, т.к. не самостоятельны и не решительны. Вообще, мироощущение у людей берущей ориентации оптимистичное и дружелюбное; у них есть определенное доверие к жизни и ее дарам, но они становятся тревожными и приходят в смятение, когда им грозит утрата источника питания.

Эксплуататорская ориентация сходна с рецептивной в том, что источник всех благ находится во вне и ничего нельзя создавать самому. Отличие в том, что эксплуататорский тип не надеется получить что – либо от других в дар, а отнимает у них желаемое силой или хитростью. В интеллектуальной деятельности он занимается плагиатством. Вещи, которые они могут отобрать у других, всегда кажутся им лучше тех, какие они могут создать сами. Их ценностная установка окрашена смесью враждебности и манипуляции, они очень язвительны. Каждый человек рассматривается как объект эксплуатации и оценивается по его полезности.

Стяжательская ориентация дает людей, мало верящих в то, что они могут получить что-то новое из внешнего мира; их безопасность основывается на стяжательстве и экономии, а траты они воспринимают как угрозу. Они окружают себя как бы защитной стеной, и их главная цель – как можно больше в свое укрытие приносить и как можно меньше из него отдавать. Они не могут понять, что все жизненные субстанции обладают функцией самовосполнения, и активность и трата сил увеличивают энергию, в то время как инертность ее парализует. Акт творчества – это чудо, о котором они слышали, но в которое не верят. Их девизы: «Нет ничего нового под солнцем», «Мое – это мое, а твое – это твое».

Рыночная ориентация развилась в качестве доминирующей только в современную эпоху. Рыночные отношения являются основой функционирования и развития современного общества. Поэтому рыночную ценностную ориентацию нельзя путать с экономическим понятием «рынок». Рыночное понятие ценности, превосходство меновой ценности над полезной привело к сходному понятию ценности в отношении людей и, в частности, в отношении человека к самому себе. Ориентацию характера, коренящуюся в восприятии себя как товара, а собственной ценности как меновой, называется рыночной ориентацией.

В последние десятилетия возник так называемый «личностный рынок». Принципы оценки на нем и на товарном рынке одни и те же: на первом на продажу предлагаются личности, на втором – товары. Успех зависит, по большей части, от того, насколько хорошо человек умеет продать себя на рынке; насколько привлекательны его «упаковка», насколько он бодр, крепок, энергичен, надежен; каково его семейное положение, к какому клубу он принадлежит, знает ли он с нужными людьми. Человек заботится не о своей жизни и счастье, а о том, чтобы стать ходким товаром. Подобно элитному товару, человек должен быть в моде – на личностном рынке, а чтобы быть в моде, ему нужно знать, какой вид личности пользуется повышенным спросом. Картины таких моделей дают реклама, газеты, журналы, кино, телевидение, радио.

Поскольку современный человек воспринимает себя и как продавца, и как товар для продажи на рынке, его самооценка зависит от условий, ему не подвластных. Если он преуспевает – он ценен, если нет – он лишен ценности. Он не един со своими собственными силами, потому что значение имеет ни его самореализация, в процессе их использования, а его успех в процессе их продажи.

Такой тип мышления имеет глубокое влияние и на современную систему образования. Цель обучения состоит в том, чтобы накопить как можно больше информации, главным образом полезной для целей рынка. Студентам положено изучать столь многое, что у них едва ли остается времени и силы думать. . .

Все ориентации имеют свою долю в жизни, а доминирующее положение той или иной специфической ориентации в большей степени зависит от особенностей культуры, в которой живет индивид. Например, эксплуататорская ориентация господствовала в авторитарных системах, которые начали использовать природные и человеческие ресурсы не только в своей стране, но и в любой другой, куда у них хватало силы вторгнуться. Они провозгласили право силы и рационализировали его указанием на закон природы, заставляющий выживать сильнейшего. Любовь и порядочность были названы слабостью, размышление – занятием трусов.

Плодотворная ценностная ориентация - это человеческая способность использовать свои силы и реализовать заложенные в человеке возможности. Плодотворность означает, что человек воспринимает себя как воплощение своих сил и как творца. Плодотворность не тождественна только художественному творчеству. Посредственная живопись, например, показывает лишь техническое умение воспроизведения. Классический образец плодотворности Гёте выразил в образе Фауста:

Миллионы я стяну сюда
На девственную землю нашу.
Я жизнь их не обезопасю,
Но благодатностью труда
И вольной волею украшу,
Стада и люди, нивы, села
Раскинутся на целине,
К которой дедов труд тяжелый

Подвел высокий вал извне.
Внутри по-райски заживется,
Пусть точит вал морской прилив,
Народ, умеющий бороться,
Всегда заделает прорыв.
Вот мысль, которой весь я предан,
Итог всего, что ум скопил,
Лишь тот, кем бой за жизнь изведен,
Жизнь и свободу заслужил.
Так именно, вседневно, ежегодно,
Трудясь, борясь, опасностью шутя,
Пусть живут муж, старик и дитя.
Народ свободный на земле свободной
Увидеть я б хотел в такие дни.
Тогда бы мог воскликнуть я: «Мгновенье!
О, как прекрасно ты, повремени!»

(Гете. Фауст – Ч. 2, акт 5).

Отделение рыночной ориентации от плодотворной носит относительный характер. Нужно иметь в виду, что критика рыночной ориентации ведется с точки зрения высшей этики. Чтобы рыночная ориентация приносила благоприятные результаты, ее участники должны соблюдать определенные правила поведения. Только общие правила поведения могут придать единство рыночному порядку. В условиях спонтанного порядка процветания достигают те группы, которым удастся изменить правила поведения так, чтобы способность к адаптации у них возрастала. Характер этой эволюции не прямолинеен, он складывался в процессе постоянных проб и ошибок, непрерывного «экспериментирования» в сферах, где происходило соперничество между порядками разного типа. «Эволюция правил поведения проходила отнюдь не гладко, - пишет Ф. Хайек, - поскольку силы, призванные охранять их, обычно противоречат с устоявшимися взглядами на то, что считать правильным или справедливым» (Пагубная самонадеянность. М., 1992, с. 39). Если цивилизация сложилась в результате постепенных непреднамеренных изменений морали, то напрашивается вывод о том, что отсутствие основных моральных ценностей превращает рынок в его коррумпированный и криминальный вариант.

Конечно, компромисс между добродетелью и рынком личности, согласно этике благоговения перед жизнью, трудно осуществим. Но возникает вопрос: какой морали противоречит рыночная ориентация? Но высшие нравственные ценности не исчерпывают всего содержания морали. Так какую мораль предполагают ценности рыночной ориентации? Отношениям, которые регулируют взаимодействия частных интересов, соответствует мораль социального сотрудничества с её принципами справедливости (по личным заслугам), равенства (прав), автономии личности, достоинства человека.

4.4. Философия культуры: принципы, теории, подходы.

Мир культуры многообразен, как многообразна и его оценка, понимание, изучение. Мы часто встречаемся с такими понятиями как «культура эпохи», «культура этноса», «национальная культура», «христианская культура», «культура мусульманского Востока», «аполлоновская культура», «культура Китая» и т.п. Все подобные понятия выстраиваются из определенной классификации различных культурных целостностей в рамках или исторических, или социальных, или философских представлений. Каждая гуманитарная отрасль знания имеет свои основания представлять многообразие культуры в определенной стройности, классификации, что в целом приводит к выделению собственно философии и типологии культуры. Каждая типологическая картина культуры не перекрывает другую и не претендует на единственно возможную, ибо сам объект, о котором ведется речь, т.е. культура - многолика и не поддается единому и всесторонне исчерпывающему охвату всех своих аспектов бытия. Каждая теория культуры, каждый новый подход к изучению каких-либо закономерностей развития, изменения или проявления универсального и своеобразного в культуре под собственным углом зрения уточняет объект осмысления в предмете (выборе эмпирического материала) и всегда рождает новую концепцию культуры.

Предметом философии культуры является философский анализ форм культуры, их значения. Иначе говоря, культурфилософия (философия культуры) - философская дисциплина, ориентированная на философское постижение культуры как универсального и всеобъемлющего феномена, исследует идею культуры, цели культуры, принципы и предпосылки культуры. Термин «культурфилософия» был введен в нач. 19 в. немецким философом А. Мюллером. Особое развитие философия культуры получила в 20 веке, хотя как самостоятельная сфера постижения культуры сформировалась в конце 18- нач.19вв. В начале 20 в. культурфилософия обращается к изучению различных стадий эволюции культуры. В связи с этим возникает идея формирования специальной науки, которая бы занималась бы вопросами культуры со специфическими подходами к изучению ее феноменов. К примеру, представители неокантианства В. Виндельбанд (1848-1915) и Г. Риккерт (1863-1936) предлагали различать «науки о культуре» и «науки о природе». Таким образом, их концепции утвердили одну из оппозиций в философии культуры - соотношение культуры и природы, а также определили ценностную (аксиологическую) сущность культуры.

Множество теоретических картин культуры не исчерпывает всех своих возможных вариантов осмысления этого феномена. Обратимся к некоторым из них, которые являются популярными и продуктивными (в смысле их активной интерпретации) в науке. И в то же время они отчетливо могут иллюстрировать проблему множественности принципов и подходов философии культуры в разрезе различных научных теорий.

Ф. Ницше о дионисийском и аполлоновском в культуре. Фридрих Ницше (1844-1900)- немецкий философ - известен как основатель «философии жизни». Хотя Ф. Ницше не задавался специальной целью создать стройную картину типологии культуры, его своеобразная концепция генезиса западной культуры выстраивается из всего контекста его философских произведений (на русский язык переведены «Рождение трагедии из духа музыки», «Несвоевременные рассуждения», «Так говорил Заратустра», «Антихристианин» и др.), т.е. в соответствии с его «философией жизни». Он своеобразно осмыслил истоки западной культуры, находя их в античности, и рассматривал ее этапы - христианство, Возрождение, Новое время.

Культуру Ф. Ницше рассматривал как способ человеческой самореализации, в которой он выделяет интеллект и фантазию как главные свойства физически слабого «зоологического вида» (человека), порожденных во благо его собственного выживания. Культура, в понимании Ницше, соизмеряется с принципом «воли к власти», «воли к жизни». Человеку следует возвыситься над страданиями бытия, ему следует стать сверхчеловеком. Идея сверхчеловека указывает на необходимость преодоления многих черт человеческой природы для создания более совершенных форм жизни. Сверхчеловек способен уничтожить болезненное, лживое, враждебное самой жизни, освобожденный от морали стада, он берет ответственность за себя и свои деяния. Сверхчеловек - порождение трагических эпох, в которых происходит взлет искусства, энергия которого наполнена двумя началами: *дионисийским и аполлоновским*. Такую подлинную культуру Ницше находит в досократовской Греции, где было признано равноправие этих двух начал - энергии Аполлона и Диониса - символов полноты жизни, единого бытия. Эти два первоначала создали космос античной культуры, которым было охвачено все последующее западное сознание, но уже в искаженной форме. Это и привело, по мнению Ф. Ницше, западную культуру впоследствии к кризису, который вылился в «европейский нигилизм», провозгласивший концепцию «смерти Бога», установивший ситуацию «переоценки всех ценностей».

В интерпретации Ф. Ницше мифологические образы Аполлона и Диониса получают свой культурфилософский смысл. Известно, что Аполлон и Дионис - образы древнегреческой мифологии, которые олицетворяли различные черты. Платон, к примеру, трактовал образ Аполлона по основным его мифологическим функциям - стреловержец, губитель, порицатель, блюститель человеческой и космической гармонии. Аполлон получил кифару от Гермеса. Он покровитель музыки. Затем стал олицетворением гармонии пластического

искусства. Соединение в этом образе рациональности и стихийных сил подтверждается связями с Дионисом, хотя они были во многом противоположностями. В свою очередь Дионис - божество, которое почиталось наряду с Аполлоном. На Парнасе каждые два года устраивались оргии в честь Диониса. Ницше связывает аполлоновское начало с искусством пластики, а Диониса - с музыкой. Полем примиряющего состязания Аполлона и Диониса является древнегреческая трагедия Эсхила и Софокла, но подавленная затем культом разума. Идущая от Сократа, Платона философская и культурная традиция искажают трагическое мироощущение сверхчеловека рациональным упорядочиванием мира по собственным законам, которую Ф. Ницше называет «клеветой на мир». Ибо она упраздняет из жизни всякую непосредственность, "неразумность". Это говорит о том, что западная культура стала развиваться по пути подавления дионисийского начала «разумом», «истиной», «Богом», т.е. сверхаполлонизмом. Таким образом, естественное состояние человечества, по мнению философа, подверглось искажению со стороны христианства, которое скрывает за фикцией Бога подлинные истоки бытия человека. А затем, в Новое время, фикция Бога была подменена фикцией интеллекта, научной истины, которые стремятся превратить мир в узаконенную упорядоченность. Жизнь строго регламентируется правилами игры интеллекта, в ней не остается места для самоопределения, устанавливается апофеоз посредственности, обыденности. Это все отрывает человека от истоков своего существования - от самой жизни. Ф. Ницше выделяет роль другого культурного образования - искусства как вида иллюзии, которая больше связана с жизнью, осознающей, что «культура - это лишь тоненькая яблочная кожура над раскаленным хаосом». Оно должно спасти человечество от упадка, и созидать нравственного и здорового человека, ценящего свободу и творчество. Это искусство, в котором *дионисийское* (свободная игра жизненных сил) и *аполлоновское* (размеренность, оформленность) начала сосуществуют в единстве и равном противоборстве.

«Идеальный тип» М. Вебера как методология социокультурной теории. Макс Вебер (1864-1920) - один из крупнейших социологов конца XIX - начала XX вв. Круг научных интересов М. Вебера был необычайно широк: он изучал историю хозяйства, права, религии и искусства античности, средневековья и Нового времени. Изучал проблему урбанизации и в этой связи историю античного и средневекового города. Проблема общезначимости наук о культуре стала центральной темой исследований М. Вебера. Его логико-методологические установки оказали большое влияние на разработку принципов познания социальных наук, которые он целиком включает в область наук о культуре. Он полагал, что всякое познание неизбежно связано с ценностями и интересами ученого. Поэтому он выдвигает понятие «познавательный интерес», который определяет выбор и способ изучения эмпирического объекта в каждом конкретном случае. Вместе с этим и понятие «ценностная идея», которая определяет культурно-исторический способ видения мира, поскольку будучи культурными существами, мы не можем изучать мир, не оценивая его, не наделяя его смыслом. Какая из ценностей является определяющей в познании - не результат произвольного решения ученого, а продукт духа времени, духа культуры. Вебер склонен трактовать ценность как установку той или иной исторической эпохи, как свойственное ей «направление интереса». Идеи и интересы, определяющие направленность и цели исследования, изменяются во времени, что отражается в формулируемых науками о культуре понятиях, т.е. в *«идеальных типах»*. Идеальный тип есть «интерес эпохи», выраженный в виде теоретической конструкции.

Идеальный тип не извлекается из эмпирической реальности, а конструируется как теоретическая схема и только потом соотносится с эмпирическим материалом. «Чем резче и однозначнее сконструированы идеальные типы, чем они, следовательно, в этом смысле более далеки от мира... тем лучше они выполняют свое назначение, - как в терминологическом и классификационном, так и эвристическом отношении», - писал М. Вебер. Вместе с тем, идеальный тип конструируется на принципе установления типического в самой реальности. Это говорит о том, что в самой реальности как некоей целостности многообразие не хаотично, а имеет свою организацию, которое еще не установлено, но предполагается существующей. Поэтому «идеальный тип» - это не цель, а средство познания. В социологии М. Вебера можно найти различные идеальные типы, т.е. типологию господства (форм власти, управления), социального действия, религии.

Интерес для культурологии представляет веберовская типология религии или религиозной жизни. Этому вопросу посвящены его работы - «Протестантская этика и дух капитализма», «Социология религий». Свои работы ученый посвящает изучению тех форм религиозности, которые характерны для развитых обществ: в центре внимания находятся преимущественно мировые религии. Буддизм, иудаизм, зороастризм, христианство, ислам, т.е. религии обществ, где наблюдается сравнительно высокий уровень социальности, интеллектуальное развитие, появление личности с отчетливым самосознанием. На материале различных форм религиозной жизни М. Вебер наблюдает, при каких социальных условиях, социальных слоях и профессиональных группах преобладает в религии ритуально-культовый, аскетически-деятельный, мистико-созерцательный и интеллектуально-догматический моменты. Так, магические элементы наиболее характерны для религии земледельческих народов (особо для крестьянского сословия); вера в судьбу, рок характерна религии народов-завоевателей (военному сословию); рационалистический характер носит религия городских сословий (ремесленников, которые зависят от

рационально организованного трудового процесса).

Поскольку мировые религии распространены не только среди одного народа и сословия, то в них присутствуют разные сочетания указанных моментов. Вебер, к примеру, так описывал индивидуальный тип религиозности, анализируя конфуцианство, которое сыграло огромную роль в китайской культуре. Оно предельно реалистично, ему чужд интерес к потустороннему миру, характерный для буддизма или христианства. Важнейшие блага с точки зрения конфуцианской этики - долголетие, здоровье, богатство, т.е. благополучная земная жизнь. «В официальном конфуцианстве не было, конечно, индивидуальной молитвы в западном смысле слова. Оно знало только ритуальные формы». Идея милости, богоизбранности китайскому духу чужда. «Как и буддизм, конфуцианство было только этикой. Но, в резкой противоположности буддизму, оно было исключительно внутримирской профанной этикой. И, в еще большем контрасте к буддизму, оно было приспособлением к миру, его порядкам и условиям». «Разум» конфуцианства, - пишет М. Вебер, - был рационализмом порядка. Строй, порядок и гармония - вот основные принципы конфуцианской этики, равно применимые к государственному состоянию и состоянию человеческой души. Спецификой конфуцианской этики является то, что, несмотря на рационализм, она не враждебна магии, которая имеет власть над злыми духами (ибо «магия против добродетели бессильна», - утверждал Конфуций). Вебер показал, что в конфуцианстве было соединено два начала: этически-рациональное и иррационально-магическое. Этот тип рационализма отличался от западного тем, что он был объединен с магией и традиционализмом, и поэтому здесь и не могли сложиться западные формы хозяйствования, управления, абстрактно-формальные подходы к природе и человеку.

М. Вебер классифицирует религии также на основании их различного отношения к миру. Если конфуцианство признает существование мира, то буддизм его отрицает. Некоторые религии принимают мир на условиях его улучшения и исправления. Таковыми являются зороастризм, христианство и ислам. От того, принимается ли мир и в какой мере, зависит отношение религиозной этики к сфере политики, к насилию. Религия, отвергающая мир, как правило, аполитична. Там, где мир полностью принимается, религиозные воззрения легко согласуются со сферой политики.

Как видим, метод сравнения и классификации, к которому прибегает М. Вебер, позволяет осуществлять типологию, т.е. создавать «идеальные типы» культуры, социокультурных целостностей. Здесь важно найти те необходимые параметры, ключи к выявлению типических оснований из всего многообразия эмпирического мира, которым владеет познавательный уровень исследователя. Для самого М. Вебера таковыми являются: интерес эпохи, ценности культуры, формальная рационализация, целерациональное действие и др.

Социологическая концепция культуры П. Сорокина. Питирим Сорокин (1889-1968) - основоположник русской и американской социологических школ. Он автор более полусотни книг, которые переведены почти на все языки мира. Он создал рациональную теорию цивилизаций в рамках своей макросоциологии. И эта концепция, в первую очередь, интересна с точки зрения типологии культуры (цивилизаций). Наиболее отчетливо эта концепция была проявлена в его работах «Социальная и культурная динамика», «Кризис нашего времени», в которых он дает диагноз состояния западной культуры как кризисное.

«...Настоящий кризис, - по его мнению, - носит ...экстраординарный характер. Это не просто экономические или политические неурядицы, кризис затрагивает одновременно почти всю западную культуру и общество, все их главные институты. Это - кризис искусства и науки, философии и религии, права и морали, образа жизни и нравов. Это - кризис форм социальной, политической и экономической организаций, включая формы брака и семьи. ...это - кризис почти всей жизни, образа мыслей и поведения, присущих западному обществу. Если быть более точным, этот кризис заключается в распаде основополагающих форм западной культуры и общества последних четырех столетий». Как и М. Вебер, он считает, что культура не детерминирована экономикой и она «не просто конгломерат разнообразных явлений, сосуществующих, но никак друг с другом не связанных, а есть единство, или индивидуальность, все составные части которого пронизаны одним основополагающим принципом и выражают одну и главную ценность. Именно ценность служит основой и фундаментом всякой культуры». Поэтому в случае изменения одной составляющей ценности все другие также подвергаются подобному изменению. В ряду ценностей культурных типов ученый называет: «доминирующие черты изящных искусств и науки, философию и религию, этику и право, основные формы социальной, экономической и политической организации, нравы и обычаи, образ жизни и мышления (менталитета)».

П. Сорокин выделяет три типа культуры: *идеациональную, идеалистическую и чувственную*. Унифицированная система культуры, основанная на принципе сверхчувственности и сверхразумности Бога как единственной реальности и ценности названа им *идеациональной*. К этому типу он относит культуру брахманской Индии, буддистскую и лаоистскую, греческую культуру с 8 по конец 6 века до н.э. и средневековую культуру Запада, которая, по мнению П. Сорокина, была «не конгломератом различных культурных реалий, явлений и ценностей, а единым целым, все части которого выражали один и тот же высший принцип объективной действительности и значимости: бесконечность, сверхчувственность, сверхразумность Бога, Бога вездесущего,

всемогущего, абсолютно справедливого, прекрасного, создателя мира и человека».

Основной принцип *идеалистической* культуры заключается в том, что объективная реальность и ее смысл чувственны. «Только то, что мы видим, слышим, осязаем, ощущаем и воспринимаем через наши органы чувств, - реально и имеет смысл. Вне этой чувственной реальности или нет ничего, или есть что-либо такое, чего мы не можем прочувствовать, а это - эквивалент нереального, несуществующего». Слияние принципов отмирающей *идеациональной* и нарождающейся *идеалистической* типов культур произошло, по мнению П. Сорокина, в 13-14 веках на Западе и сформировало новый принцип: *объективная реальность частично сверхчувственна и частично чувственна*. Подобная идеалистическая культурная система существовала в Греции в 5 веке до н.э. Эта культура утверждала основные положения идеализма, что истинной конечной реальностью и ценностью является Бесконечность, частично чувственно воспринимаемая, частично рациональная. Эта культура - промежуточная между идеациональной и чувственной, так как ее ценности принадлежат одновременно Небу и Земле. Но постепенно идеациональная культура приходила в упадок, а идеалистическая наращивала свои темпы. Так, с 16 века новый принцип (чувственности мира) стал доминирующим, а вместе с ним и основанная на нем культура, т.е. *чувственная*, которая объединяется вокруг этого принципа: объективная действительность и смысл ее сенсорны. В течение последних четырех столетий преобладал этот тип культуры, хотя в ней частично присутствовали элементы идеациональной культуры, ибо культура не существует в абсолютно чистом виде какого-либо принципа; в ней есть только преобладание одного ведущего принципа. Чувственный тип западной культуры приходит в XX веке в упадок, она исчерпала свой созидательный потенциал. И на смену ей приходит очередная интеграция новых культурных принципов. И новая интегральная культура вступает в новую творческую эру. Как полагает П. Сорокин, все эти типы (идеациональный, идеальный и чувственный) можно обнаружить в истории египетской, вавилонской, греко-римской, индуисткой, китайской и др. культурах.

Теория культуры Р. Гвардини: ощущение бытия и картина мира. Романо Гвардини (1886-1968) - немецкий католический философ и теолог. Объясняет жизнь с позиции католицизма. Считал, что главным свойством жизни является наличие противоположностей, которые находятся в постоянном «взаимном исключении и одновременно включении». Его работа «Конец нового времени» представляет значительный интерес с точки зрения различения культурно-исторических эпох в контексте вопроса об изменениях картины мира, связанных с представлением человека о мире и ощущением им бытия. Это, собственно, представляет собой своеобразную типологию культурно-исторических целостностей. Автор рассматривает культурно-исторические эпохи, которые традиционно представляют периодизацию западной (христианской) истории: античность, средневековье, Новое время. «Как видит мир человек определенной эпохи и как он ощущает собственное бытие?» - вопрос, которым задается философ и, отвечая на него, выстраивает свою концепцию типологии (по преимуществу) западной культуры.

«Античный человек не выходит за пределы мира... за пределами этого мира у него нет точки опоры», - пишет Р. Гвардини. Человек античности и не помышляет взглянуть на мир снаружи. Всеми своими чувствами, представлениями и делами он живет в мире, он созерцает мир изнутри. Мир не конструируется как целое, в котором каждому и всему отведено собственное место, поэтому и жизнь остается свободной. Это обнаруживается в религии, науке, политической жизни, философии античности. Мир античному человеку видится божественным: он возникает из некоего внутреннего источника. Он движется по пути, предначертанному судьбою, но все это опять же принадлежит к самому миру. «Божественное составляет изначальную и тайную стихию мира. Человек живет в ней, а она живет в человеке: осознать и признать это - суть религиозного мироотношения». Даже отделившись от мифологической основы и связываясь с философскими мотивами, религиозное чувство сохраняет свободу, подвижность. Это сказывается и в античной науке, которая допускает любую точку зрения, возможную до границ, предначертанных границами мира. Наука в античности - это не просто совокупность знаний, а типология возможных позиций и мировоззрений. Подобную картину можно наблюдать и в политической жизни античности. Р. Гвардини считает, что грекам не удалось объединить Элладу не потому, что они могли этого сделать, а потому, что «не хотели даже тогда, когда в этом заключалась единственная и последняя возможность продолжения исторического существования; они предпочли истязать друг друга в бессмысленной борьбе, пока полуварвары-македоняне не установили нечто вроде единства». Лишь одну попытку выстроить полную и всеохватывающую конструкцию бытия он находит в античности - это Римское государство, которое стремилось организовать весь круг земель. «Но римский духовный склад так реалистичен, так не склонен к теории и метафизике, так искренне и широко открыт навстречу жизни, несмотря на свою твердость в политике, что и здесь сохраняется античная свобода и непринужденность движения», - к такому выводу приходит Р. Гвардини.

Средние века для Р. Гвардини предстают как эпоха, в которой отношение человека к миру меняется кардинально: теперь Бог стоит над миром, хотя и присутствует в нем, ибо мир создан Богом. Но он не принадлежит миру, он независимый господин мира. И человеческое бытие получает новое обоснование: открывается новая свобода, новая точка опоры - Откровение. Как религиозный философ, Р. Гвардини оценивает

средневековье как высочайшую эпоху человеческой истории, поскольку здесь произошло полное соответствие человеческого существования и его подлинной осмысленности. Он считает, что средневекового человека обуревают жажда познания, которая погружается в истину, чтобы вынести из нее духовную конструкцию бытия. Истина для человека этой эпохи кроется в авторитете божественного - в Писании и церковном учении, и авторитете естественного - в трудах античности. Человек средневековья осознает мир символически, в образах. Ощущая единство бытия, средневековый человек воспринимает авторитет Бога не как оковы, а как связь с абсолютным и как точку опоры на земле.

Картина Нового времени, по мнению философа, складывается к 17 веку. Это проявляет себя в разных сферах человеческой жизни и творческой деятельности. К примеру, наука освобождается как автономная область культуры из существовавшего до тех пор единства жизни и деятельности, определяемого религией, и утверждается самостоятельно. В области политики появляется представление о собственных нормах. Макиавелли провозглашает новый моральный (точнее - аморальный) характер политики: достижение величия и мощи государства диктует политикам соответствующие средства, которые поступаются принципами морали и гражданской свободы. «Томас Гоббс создает теорию государства, где оно оказывается абсолютным господином и судьей человеческой жизни, которая, в свою очередь, понимается как борьба всех против всех». Эти воззрения рождались в ситуации постепенного возникновения национальных государств.

В представлениях человека Нового времени мир начинает расширяться, выходить за прежние границы. На основании открытия Джордано Бруно того, что Земля вертится вокруг Солнца, строится новое представление о бесконечности мира и числа миров, а Земля перестает быть центром мира. Новая картина мира ориентируется на действительность, понимаемую как естество «природного». Теперь под сомнение ставится Библейское эсхатологическое учение о начале и конце времени, т.е. бытия мира. В связи с этим возникает понятие об историческом процессе, возникающем в более отдаленном прошлом и уходящем в более далекое прошлое. Р. Гвардини считает, что возникшая бесконечная связь мира, с одной стороны, «дает свободу и пространство, а с другой - лишает человеческое существование объективной точки опоры. Человек получает простор для движения, но зато становится бездомным».

В подобной картине мира меняется и концепция человека: он бесстрашно открывает новые земные миры и провозглашает себя их хозяином. Человек стал предметом особого интереса для себя самого. Он хочет видеть в человеческом индивидуальное, исключительное и, более того, личность - «гениальное Я становится критерием ценности жизни», формальным выражением которого является понятие «субъект». В свою очередь, мир перестает быть творением и становится «природой», а человек становится «творцом, созидателем».

Вместе с этим, Р. Гвардини как религиозный философ находит в картине Нового времени уязвимые идеи и заблуждения, которые приводят к распаду этой картины мира и к завершению самой этой эпохи.

Тенденции современности он усматривает в изменяющемся мироощущении: «человек перестал ощущать мир как нечто уютное, надежное и само собой разумеющееся. Мир стал чем-то иным и в этом новом своем качестве обретает новый религиозный смысл». Новая религиозность складывается из чувства одиночества человека посреди мира, из сознания того, что человечество дошло до последней черты и оно должно взять всю ответственность, стать серьезным и храбрым, чтобы не потеряться в нем.

Рассмотренные концепции Ф. Ницше, М. Вебера, П. Сорокина и Р. Гвардини представляют различные подходы к проблеме теории культуры. Каждая из этих концепций дает представление о многообразии и вариативности типологической картины такого сложного феномена как культура с различных научных и мировоззренческих позиций.

Принципы культурно-исторической типологии. Вопрос о многообразии типов культуры широко рассматривался в аспекте изучения исторических форм культуры. Здесь выявляются две тенденции: анти-историческая и историческая. К первой относятся теории локальных культурных целостностей (типов), отрицающие понятие «мировая культура» как единый исторический процесс. Ко второй же принадлежат концепции, которые, наоборот, утверждают единство мирового культурно-исторического развития, этапы которого и являются культурно-историческими типами.

Теория локальных культур и цивилизаций Н. Данилевского, О. Шпенглера, А. Тойнби.

Русский философ Н. Данилевский (1822-1885) в своей книге «Россия и Европа» обосновал идею о том, что разделение истории на древнюю, средневековую и новую ошибочно, так же как и ошибочно отождествление европейской цивилизации со всемирной. Падение Римской империи, с которым связывают конец древней истории и начало средневековья, имело значение для Европы, но никак ни для других культур, к примеру, для Китая или Индии. Ибо культурно-исторические типы обособлены и замкнуты друг от друга; они возникают и развивают свои собственные формы и ценности. Он делит человечество на три группы: а) народы-творцы, создавшие великие цивилизации, или культурно-исторические типы; б) негативные творцы, которые, подобно гуннам, не создали великих цивилизаций, но способствовали гибели умирающих цивилизаций; в) народы,

творческий дух которых не развился на ранней (этнографической) стадии. Лишь немногие народы смогли стать «культурно-историческими типами». Проведя аналогию между формами органической жизни и культурой, он приходит к выводу, что эти локальные культурно-исторические типы проходят все этапы от рождения до гибели. Культурно-исторические типы эволюционируют от этнографического состояния к государственному, а затем к цивилизации. Н. Данилевский называет некоторые закономерности их развития:

1. Народ, принадлежащий к одной языковой группе, представляет культурно-исторический тип, если он духовно способен к историческому развитию и прошел стадию детства.

2. Для рождения и развития культуры народ должен достичь политической независимости.

3. Начала цивилизации одного культурно-исторического типа не передаются народам другого типа. К примеру, англичане потерпели поражение, пытаясь перенести европейскую цивилизацию в Индию. Вместе с тем отдельные черты и элементы одной цивилизации могут привиться к другой путем колонизации (англичане перенесли свою цивилизацию в Северную Америку и Австралию); путем прививания, подобно привитого черенка к дереву, оставаясь чужеродным телом (эллинистическая Александрия была таким черенком на египетском дереве); путем взаимного оплодотворения, при котором ценности одной цивилизации используются другой, если они подходящи.

Культурно-исторические типы различаются религиозными, эстетическими, политическими и социально-экономическими признаками и являются созидательными не во всех указанных областях деятельности. Так, греческая цивилизация достигла высот в эстетической, семитская - в религиозной, римская - в области права и политической организации. Он насчитывает десять культурно-исторических типов (цивилизаций): египетский, китайский, ассирийско-вавилонско-финикийский, халдейский, или древнесемитский, индийский, иранский, еврейский, греческий, римский, новосемитский, или арабийский, германо-романский, или европейский. Мексиканская и перуанская цивилизации погибли насильственной смертью, не успев совершить своего развития. Большое будущее предрекал Н. Данилевский славянскому культурно-историческому типу, наиболее сильно выраженному в русском народе, поскольку этот тип вступает в период расцвета творчества в четырех областях: религиозной, научной, политико-экономической и эстетической.

Освальд Шпенглер (1880-1936) - в своей работе «Закат Европы» резко отзывался о понятии человечества и выступил против идеи «мировой истории». Культуры, по Шпенглеру, обладают внутренней герметичностью, они взаимно чужды друг другу. «Человечество» для него - пустой звук, ибо народы живут в разновременном пространстве. У каждой культуры имеется своя специфическая непроницаемая природа, которой не может обладать человек другой культуры. Поэтому всемирная история - иллюзия, которая создана представлениями западного рационализма.

Подвергая критике европейский рационализм с позиций «философии жизни», он строит свою концепцию морфологии культуры. Суть ее заключается в том, что О. Шпенглер биологизирует историю, проводя аналогии между жизнью животных и растений с жизнью человека. Рождение, рост, старение и гибель - вот удел, который уготован не только растениям и животным, но и человеку как носителю сознания, тем культурным организмам, которые создаются его творческими усилиями. «Пульсация жизни» приводит к появлению отдельных локальных замкнутых культур, претерпевающих стадии зарождения, развития и падения. Он провозгласил восемь таких культур: египетская, индийская, вавилонская, китайская, «аполлоновская» (греко-римская), «магическая» (византийско-арабская), «фаустовская» (западноевропейская) и майя. Каждая культура мыслится Шпенглером как обладающая специфической «душой», воплощенной в соответствующем ей «мире». Каждая культура уже при рождении осуждена судьбой на гибель. Ей отмерен тысячелетний срок эволюции, ведущий к трагическому финалу.

В своей морфологической концепции Шпенглер считал необходимым найти основной символ каждой культуры, «прафеномен», через который и обнаруживается ее «душа». В центре внимания Шпенглера преимущественно три культуры: греко-римская, западноевропейская и византийско-арабская. Каждая из них обладает собственной «душой», которая выявляется через свой «прафеномен», т.е. базисный символ. «Аполлоновская душа» греко-римской культуры проявляется в символе чувственной телесности. «Фаустовская душа» западной культуры - в символе беспредельного пространства и времени, а «магическая» - противопоставлении души и тела.

Культура рождается с появлением ее «души» и умирает, когда «душа» утрачивает свои силы. Гибнущая культура неминуемо становится цивилизацией. К примеру, «фаустовская» культура переживает свое омертвление, т.е. переходит в стадию цивилизации в XIX столетии, которая в своем машиноподобии перемальвает массы человеческих судеб и саму жизнь во всем западном мире. Поэтому его двухтомная работа, в которой он выстраивает свою морфологическую концепцию локальных культур, названа «Закат Европы».

А. Дж. Тойнби (1899-1975) - английский философ и историк, который делает попытку примирить концепции локальных цивилизаций с идеей единства человеческой истории. В противоположность О. Шпенглеру

он не отвергает смысла всемирно-исторического процесса, но при этом не исключает существование отдельных локальных цивилизаций, изучение типологий которых строится на уяснении их внутренних законов образования и существования. Основной единицей деления исторического процесса в его концепции является не культура, а цивилизация. Ее он понимает как такое состояние общества, в котором существует творческая элита, способствующая общественному развитию. Первые цивилизации, возникшие в III тысячелетии до н.э., знаменуют собой не только скачок в сфере технологии, но и возникновение классового общества, в котором формируется этот «цивилизационный» слой творческой элиты. Рост цивилизации состоит в прогрессивном и аккумулирующем внутреннем самоопределении или самовыражении цивилизации, т.е. в переходе к более возвышенным и сложным формам религиозного сознания и культуры. «Высшими» религиями ученый называет: зороастризм, иудаизм, буддизм, христианство и ислам.

В основе критериев типологии локальных цивилизаций была положена антропологическая характеристика. «Вечный человек» А. Тойнби имеет четыре основные универсальные черты: сознание и самосознание, человеческая способность к волеизъявлению, предрасположенность к различению добра и зла и, наконец, религиозное сознание.

А. Тойнби полагал, что локальные цивилизации - это «ответ» на «вызов» социального и природного окружения: природно-географическая среда постоянно требует «ответа» от человеческого сообщества, а угроза со стороны исторических соседей, религиозная дискриминация и т.п. являются «вызовом» социального плана. Становление цивилизации он связывал с деятельностью «творческого меньшинства», т.е. элиты, которая способна принять «вызов» и дать «ответ».

Надлом цивилизации Тойнби связывал с утерей силы и самоуспокоенностью творческой элиты, которая находится в творческом бездействии, копирует прошлые свои достижения, стагнирует. Это губительно действует и на состояние всего остального общества. В результате этого цивилизация утрачивает свое внутреннее единство и способность самоопределения. Фаза упадка цивилизации распадается на три подфазы: надлом цивилизации, ее разложение, ее исчезновение. Надлом и исчезновение разделены веками и тысячелетиями. Примером может служить египетская цивилизация, надлом которой произошел XVI в. до н.э., а исчезновение - только в V в. н.э. В течение двух тысячелетий она существовала в форме «окаменевшей жизни в смерти». «Окаменевшая» цивилизация - термин, предложенный А. Тойнби для обозначения цивилизаций, которые после своего надлома продолжают жить еще очень долго. К примеру, Китай окаменел на тысячу лет, египетская - на два тысячелетия. То же самое может происходить и с другими цивилизациями.

А. Тойнби насчитывает в истории тридцать шесть типологически различающихся цивилизаций. Он различает цивилизации, получившие полное развитие и те, которые он называет «неудавшимися» (христианская несторианская, христианская монофизитская, христианская дальнезападная и др.). Цивилизации, получившие полное развитие делятся на независимые и сателлиты. Независимые, в свою очередь, подразделяются на цивилизации: не связанные с другими (среднеамериканская, андская); не являющиеся производными от других (шумеро-аккадская, египетская, эгейская и др.); порожденная другими (сирийская, африканская, православно-христианская и др.). Большинство цивилизаций оказываются вовлеченными в единый поток всемирной истории, человеческого прогресса.

Всемирная история и культура (И. Гердер, К. Ясперс). Иоганн Готфрид Гердер (1744-1803) - немецкий философ в работе «Идеи к философии истории человечества» выдвинул концепцию истории, которая, как и природа, развивается из определенных естественных условий в соответствии со строгими законами. Закон прогресса в истории основывается на законе прогресса в природе. В этом труде история человеческого рода начинается с истории нашей планеты. Гердер описывает ее происхождение и место в системе мироздания. Мир предстает в виде единого, непрерывно развивающегося целого, проходящего определенные ступени: «1. Организация материи - теплота, огонь, свет, воздух, вода, земля, пыль, вселенная, электрические и магнитные силы. 2. Организация Земли по законам движения, всевозможное притяжение и отталкивание. 3. Организация неживых вещей - камни, соли. 4. Организация растений - корень, лист, цветок, силы. 5. Животные: тела, чувства. 6. Люди - рассудок, разум. 7. Мировая душа: все». Для Гердера эта схема означала непрерывно совершенствующуюся «цепь развития».

Центральное место в труде И. Гердера «Идеи к философии истории человечества» занимает проблема законов общественного развития. Причины общественного развития он пытался увидеть во взаимодействии внешних и внутренних факторов. Внешние факторы - это совокупность всех условий жизни людей (географических, природных). Главным стимулом общественного развития он называет внутренние факторы, органические силы. «Человек рожден для общества» - афоризм Гердера, в котором заключена мысль о том, что общество - органическое единство человеческих индивидов, вне которого человек ничто. Поскольку философ отводит главную роль силе общественности, его внимание устремлено в первую очередь к средствам, сплачивающим людей в общество. Эти средства он видит в культуре. Культура - это продукт деятельности людей

и одновременно ее стимул. В первую очередь это относится к языку. Язык для Гердера не просто инструмент разума, но и «великий организатор людей». Важными средствами общения людей и их развития он называет науку, ремесло, искусство. Также важными элементами культуры являются общественные институты, обозначенные им термином «правление»; сюда относится семья, различного рода предводители, судьи.

И. Гердер не только теоретик культуры, но и один из первых ее историков. Он сделал попытку проследить в общих чертах путь, пройденный человечеством в его культурном развитии. Человеческий род, по его мнению, возник в Азии. Здесь можно обнаружить древнейшие языки и письменность. Азия - родина скотоводства и земледелия, древнейших искусств и науки. Гердер отказывался от европоцентризма в истории культуры, подчеркивая уважение к народам Азии. В силу того, что в XVIII в. наука еще не обладала более полными познаниями истории и культуры многих народов, небольшие разделы своей книги он посвящает истории культуры Китая, Индии, Индокитая, Кореи, Японии; дает общую характеристику роли народов Двуречья и Древнего Египта в культурном развитии человечества. Отмечается высокое развитие у этих народов животноводства и земледелия, торговли и ремесел, построение ирригационных систем, металлургические разработки. Финикийцы первыми создали алфавит, изобрели стекло, чеканку металла. Анализируя древнегреческую культуру, он большое внимание уделяет искусству.

Гердер наметил основные этапы греческой истории: возникновение родовой культуры, переход к аристократическим монархиям (Спарта) и к демократическим городским республикам (Афины), «век Перикла» - процветание афинской культуры, падение Афин и возникновение Македонской монархии.

Средневековье представляется Гердеру необходимым и важным звеном в культурной эволюции человечества. Он отмечает, что представление об этом периоде мировой культуры было бы неполным без рассмотрения достижений восточных народов, в особенности арабов, духовная культура которых определялась мусульманской религией. Завоевания арабов Малой Азии, Египта, Персии имели и прогрессивные результаты для мировой культуры. Арабские ученые стали преемниками античной научной традиции и в дальнейшем оказали влияние на европейскую науку. От арабов Европа узнала о фарфоре, бумаге, порохе, магнитной стрелке (имевшей огромное значение для мореплавания). И. Гердер рассмотрел развитие культуры человечества лишь до конца XIV в.

Но это не умаляет его вклада в мировую науку. Его концепция культуры оказала существенное влияние на последующее развитие теорий о культуре и истории. Философской основой его гуманизма - учение о прогрессе человечества. Общество совершает движение к высшему состоянию, которое он назвал гуманностью. И вся история человечества - соревнование в скорейшем достижении гуманности, которую он понимает как «воспитание благородства, разума, свободы, высоких помыслов и стремлений, сил и здоровья...».

Карл Ясперс (1883-1969) - немецкий философ в ряде работ («Духовная ситуация времени», «Истоки истории и ее цель») изложил собственную интерпретацию мирового культурно - исторического процесса. В отличие от теорий локальных культур и цивилизаций Ясперс утверждает, что человечество имеет единое происхождение и единый путь развития. Истинный смысл истории - в становлении человеческого в человеке, ибо «предел исторических возможностей таится в глубине человеческого бытия». И не может быть полного завершения в мире человека, «потому что человек является тем существом, которое всегда стремится выйти за свои пределы». Он убежден, что история как человеческая реальность определяется в большой степени факторами духовными. Философ обращается к линейной схеме истории, которая по сути является развернутой картиной христианского вероучения. Однако Ясперс вносит в эту схему свои существенные изменения, которые связаны с его философскими и мировоззренческими установками. Он считает, что «ось мировой истории» не может определяться лишь явлением Христа, ибо оно значимо только для христиан, и не охватывает всего человечества. Да и любая другая религия не стала общезначимой. Но такой общечеловеческой верой он провозглашает философскую, которая имеет глубокие корни в исторической традиции и древнее, чем христианство и ислам. Время рождения философской веры - это и есть «ось мировой истории», «осевая эпоха». Это время примерно между 800-200 гг. до н.э., когда возникли параллельно в Китае, Индии, Персии, Палестине и Древней Греции духовные традиции, которые сформировали тип человека, который существует поныне. «Осевая эпоха» - время появления мировых религий и философии, которые пришли на смену язычеству и мифологическому сознанию, которым свойственны ритуально-культульная самоуспокоенность (самопонятность) Эта эпоха формирует новое отношение человека к миру и к самому себе: сознание своей конечности, хрупкости своего существования, бессилие перед трагической виной. Это проявилось отчетливо в греческой трагедии и древнееврейских пророчествах. «Это общее изменение человеческого бытия можно назвать одухотворением... Человек больше не замкнут в себе. Он неведом для самого себя, а

потому открыт для новых безграничных возможностей», - утверждает К. Ясперс. С этого пробуждения духа он предлагает считать начало общей истории человечества, которое до этого времени было разделено на локальные, не связанные между собой культурами. Следовательно, подлинная связь между народами - духовная, а не родовая и природная.

Таким образом, Ясперс приходит к тому, что делит весь исторический процесс на *доисторию и всемирную историю*. А схема мировой истории предстает из четырех основных периодов: *доистория, древние культуры, период «осевого времени» и технический век*. Доистория - «прометеевская эпоха» - время создания человека: возникновение речи, орудий труда, умения пользоваться огнем. Затем «из темных глубин доистории, длящейся сотни тысячелетий», начиная с 5 тысячелетия до н.э. «в Месопотамии, Египте, в долине Инда и Хуанхэ возникают великие культуры древности. «Осевое время» - резкий поворот в истории. Исчезают великие культуры древности, которые подготовили основу для «осевой эпохи». Новая эпоха становится исторически всеохватывающей. Народы, не воспринявшие идей этой эпохи, по мнению К. Ясперса, остаются вне истории, они остаются на уровне природного существования. «Осевая эпоха» - своеобразная отправная точка мировой истории в свое доисторическое прошлое и в будущее развитие общемировой культуры. Ясперс высказывает предположение, что не исключено продвижение человечества к новому «осевому времени», способному породить основу подлинной человеческой истории.

4.5. Эстетическая культура.

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 не редко 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 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, обеспечивающая 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: (Курс лекций). 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*», который 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*'а – человеческой сфере, сфере созданного в противоположность «*Physis*'у» - сфере природного, данного человеку, т.е. не созданного 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, преобразующий мир. Но искусство не заменяет ни одну форму деятельности человека, так как 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, получаемое 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 воспроизводит 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 взаимопроявляются 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.

В искусстве запечатлевается не только личность художника. Отражая в произведении необходимое, устойчивое важное для массы людей, он придает ему личностную форму, то есть раскрывает мир через себя. Тем самым, художник заставляет публику присвоить его жизненный опыт, облаченный знанием опыта других людей, как ее собственный. 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 смотрит на него глазами своей национальной стихии, глазами своего народа, когда чувствует и говорит так, что соотечественника кажется, будто это чувствуют и говорят они сами» (Гоголь Н.В. Собр. соч. в 6-ти т.- М., 1953, т.6 – с 34).

Национальный жизненно-исторический и художественный опыт неповторим в своей повторяемости. Он повторим, так как народы живут и творят по единым общественным законам. Он неповторим, так как 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, преодолев 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 неперменной оценкой свойств действительности и искусства. Это 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, так как 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, значит прекрасное – это 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, оценивая 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 говорят 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, так как 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. Это гармония "образ мировой души", ибо состоит из гармонического 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 гармоническом пении, в поучительном рассуждении или стихе воспринимается нашим слухом, благодаря чему, наша 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, понятие 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» (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 видим мы жизнь такую, какова должна быть она по нашим понятиям; прекрасен тот предмет, который выказывает в себе жизнь или напоминает нам о жизни» (Избранные эстетические произведения. М., 1978, с. 68).

Но все-таки, аксиологический анализ прекрасного дает плодотворные результаты в рамках специального культурологического и эстетического дискурса. Ю. Боров все многообразие прекрасного сводит к нескольким парадигмам: Первая парадигма (Платон, Тертуллиан, Фома Аквинский, Франциск Ассизский, Гегель): прекрасное есть печать или воплощение бога (или абсолютной идеи) в конкретных вещах и явлениях. Вторая парадигма: 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 парадигма (Сократ, Аристотель, Н.Г. Чернышевский): прекрасное есть результат соотношения свойств жизни с человеком как мерой красоты или с его практическими потребностями, с его идеалами и представлениями о прекрасной жизни.

Четвертая (французские материалисты); прекрасное есть естественное свойство явлений природы, такое же, как вес, цвет, форма и т.п. (Борев 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 её очеловечении - все это отражение возвышенного (как категории эстетики).

Если прекрасное и возвышенное воплощение эстетической ценности, то безобразное и низменное являются её 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 знаком, но и с отрицательным в качестве отрицательной ценности. Можно, разумеется, делить ценности на положительные и отрицательные, но учитывая сложившееся традиционное понимание, этого термина в обществе, возможно, 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, так как 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 низменным тесно связано безобразное.

Безобразное отталкивает, прекрасное же способно доставлять наслаждение своим видом. Безобразное – это дисгармоничное, патологическое, неодоухотворенное, лишенное света, внутреннего богатства, пустое, но оно не представляет угрозы человечеству, так как 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 антиценности. 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» –очищением – 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 саморазоблачение 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 самим способностям по достоинству оценить эту неприглядную сущность, сопоставляя ее, может быть безотчетно (неосознанно) подсознательно с подлинными ценностями. Комическое национально - своеобразно, но в то же время в нем проступают и общечеловеческие черты. В силу общности законов социального развития часто одни и те же явления с одинаковой непримиримостью высмеивают все народы.

Воздействуя на чувство, 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 волнующего 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, его музыкальное ухо, глаз, умоляющий понимать красоту форм, способность наслаждаться красотой.

Композитор воспринимает картину природы слухом, живописец ту же самую картину воспринимает зрением, наслаждаясь не звуками, а красотой форм, игрой линий, горением цвета, мягкими переливами светотени и т.д. Один и тот же предмет – родная и близкая человеку жизнь природы, частицей которой он ощущает и себя, - схватывается и живописцем, и музыкантом, и соответственно отражается в разных видах искусства через разные свои стороны и проявления. Но в результате воспринимается и отражается одна и та же действительность.

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 складывает своими сильными и слабыми сторонами в сравнении с другими видами искусства.

Прикладное искусство. Один из наиболее древних и поныне развивающихся видов художественного творчества – прикладные искусства. 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 своей природе, оно рождается из обычаев, традиций, верований народа и непосредственно приближенно к его производственной деятельности, к его быту. Произведения прикладного искусства обладают прелестью индивидуальной неповторимости. Это уникальные произведения, сохраняющие 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 изготовлять орудия труда, то его жилье стало 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 человека 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» (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. Живопись 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. (Курс лекций), с.77.).Используя цвет, рисунок, коммуникацию, выразительность наложения мазков живописи дает колористическое богатство действительности, ее пространственность и материальность, воплотив широкие

представления о жизни природы, людей и социальных процессах. Совокупность материалов (цвет и линия) и техники их использования определяются выбором красящих пигментов и связующих их веществ (масло, клей, воск и др.) Отсюда и появились такие разновидности живописи, как масляная живопись, живопись по шпукатурке (фрески) и т.п. В живописи обилие жанров (исторический, бытовой, пейзаж, портрет, натюрморт и видов (монументально – декоративная, декорационная, станковая живопись или картина, иконопись, панорама и диаграмма), которые оказывают глубокое эмоциональное воздействие на зрителя и участвуют в формировании мировоззрения, духовной культуры людей.

Скульптура. Скульптура – 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. Литература осваивает мир в художественном слове. 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 кладь 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, изд. “San Paolo”, 1998г. – 203 с.). 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 этическое повествование о событиях, или через лирическое самораскрытие внутреннего мира человека.

Театр. Театр – вид искусства, художественно осваивающий мир через драматическое действие, осуществляемое актерами на глазах у зрителей. Основа театра – драматургия. Вместе с тем включает в себя живопись, скульптуру, иногда архитектуру (декорация), иногда 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 через него воплощаются замыслы драматурга и режиссера. Он включает в действие и придает театральность всему, что находится 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 сумел 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 подходам 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 единство 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, воздействия 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 по этому 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 мерила, 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, жесткостью 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 – «слоя»): 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 жизнеспособными, художественными мирами.

Воплощенную в представленную матрицу художественной культуры, отдельные группы явлений культуры, вычлененные из деятельности человека, можно именовать сферами культуры, а образующие их подгруппы – областями культуры. Группы же образованные на основе классификаций потребностей человека, лежащих на основе его деятельности – следует называть видами культуры. Например, эстетика быта – это категория, относящаяся к эстетической культуре как к виду культуры и к культуре быта – как к области культуры, и к социальной культуре – как к сфере культуры. Эстетическая культура, рассматриваемая как структурное образование, может быть представлена как аналогичная система видов деятельности, что вовсе не значит сведения эстетической культуры лишь к одному искусству, к художественной культуре. Просто в таком случае, когда рассматривается эстетическая культура в целом, опирающаяся и вытекающая из деятельности художественного сознания, следует оговорить необходимость отказа от ограничительных аспектов, связанных собственно художественной деятельностью. Последняя представляет собой в таком случае лишь один из видов объективации эстетической культуры.

Вслед за первыми робкими шагами в сфере художественных абстракций, к которым человечество шло буквально на ощупь, в нем, в человеческом обществе 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.

Именно, признаком высокого художественного достоинства произведения искусства является способность его творца насытить художественный шедевр многообразным социально значимым содержанием, воплотив его в высокохудожественной, органически вобравшей это содержание форме. Ведь «единство формы и содержания» в этом, собственно и состоит. Уже в древнем эпосе – в греческой «Илиаде», «Одиссее», в казахском «Кобланды батыре», «Алпамысе», общетюркском «Кор-оглы», в киргизском «Манасе» – содержание, полное огромной значимости, этического стержня немеркнувшей 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 состояло в борьбе между представлениями о 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 складывались на основе вошедших или утвердившихся в обществе эстетических представлений, специфических традиций, коллективными создателями которых могли бы быть наиболее эстетически одаренные, обладающие более высоко развитой 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, в 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 продолжала 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 младенчества, 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 благоговейности. Эти отношения с миром глубоко покойны и незыблемы, максимально приближают к тайне бытия, к тайне жизни и потому смыслодержательность жизни каждого человека неисчерпаема, также 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 тоже время приближает к пониманию богатой духовной жизни каждого человека (Человек и мир. Казахская национальная идея. А., 1994, 13 с.).

Нередко эстетическими средствами стремились выразить или подчеркнуть значимость или важность того или иного семейного или бытового события, уважение к объему общения; 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 очага, 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 – 20 с.).

При этом эстетические представления в разной национальной среде нередко были не однородными, 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.

Культура эстетическая 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, смена форм этикета, смена 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 стороны, предостерегает от неудачных шагов и действий; негативный опыт в этом смысле не менее полезен, нежели позитивный.

Конечным же камнем является практический опыт, благодаря которому нередко отторжение эстетических традиций, – в том числе поведенческих норм. В истории национальных культур эстетическая организация человеческого общежития не в малой степени опиралась, уходя в небытие, неудачные попытки обновления на религиозные представления. Так, например, постепенное утверждение мусульманства вызвало двойкий процесс: часть поведенческих норм, существовавших еще в до мусульманскую 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 некой 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 он 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, свидетельствующая о большей чем средняя, обыденная способность 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, в последствии, 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 тоже время наиболее прагматична. Элементы национальной самобытности, национального 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 и 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 не обозримо, 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 критике, покоится 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 представляет перед его «потребителем» в образной форме. Но только к искусству ли присуща ли образная форма? Не характерна она и для других проявлений и видов эстетической культуры?

Как известно, в искусстве образ воплощает в единичном свойства, качества и признаки множества. А в нашем случае, в бытовом общении, в рамках «имиджа» – не то ли самое место? Ведь ритуал эстетически ориентированного общения также предстает перед общающимися, вобравшим в себя те черты поведения, отношение к объекту общения, которые аккумулируют в данном «имидже» все привлекательное, что концентрируются в поведении «воспитанного человека». 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 национальной культуры. 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 веков. Как известно, XIX век 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, в последствии, 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 годов XIX века. 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. Деге и др.), постимпрессионизм (П. Сезанн, 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 века – 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, измененными состояниями сознания, аутистским мышлением, неомифологизмом 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 Республике Казахстан (см.: журнал «Тамыр», 1999, вып.1). Объект и предмет культурного анализа постоянно перекликаются 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 мгновении 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 то, 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 перекатываемся, как при шторме на корабле, из одного конца гиперреальности в другой. Он же считает, что, например, «Буря в пустыне» (Ирак 1991 г.) 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 Хейзинга Й. 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. Эта священная игра, но в своей священности эта игра 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, 70-72 с.).

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, определенный круг коммуникаций, определенное 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. Или 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 Жаком Деррида. Смысл данного подхода к явлениям художественной культуры заключается в отрицании поэзии венаходимости 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 термы – слова и предложения, а мотивы, которые напоминают запутанный клубок проблем. Мотивы, являясь кросс-уровневыми единицами, они повторяются варьируясь 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.

4.6. Начала нравственности.

Мораль рождается на определенном этапе человеческого общества или развития человеческого индивидуума, то есть в филогенезе и онтогенезе. Ей предшествуют две ступени становления человеческого «Я»: а) *ступень культа*, означающего единство человека с миром, неотделенность его от мира и от других людей, единство мироощущения с другими, проявляющееся в феномене «Мь»; 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 слова *humanite* – фр. – 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 разведение субъекта и объекта действия, то есть прокламировать мораль и практиковать ее самому – это один неразрывный процесс; г) мораль – это тяжелый груз, который человек добровольно взваливает на себя. Мораль – это такая игра, в которой человек ставит на кон самого себя. Сократ был принужден выпить яд. Иисус Христос был распят. Джордано Бруно был сожжен. Ганди был убит. Таковы ставки в этой игре. (Гусейнов А.А.).

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, 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 самоуничтожения 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, - пишет 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, но 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 г.). Ярким проявлением концепции добродетельного человека является учение великого гуманиста XX века А. Швейцера о благоговении перед жизнью. Изложим основные его моменты.

Поистине нравственен человек только тогда, когда он повинуется 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., 1992г., 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-либо удобной 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, стр.225). Но реальная жизнь полна компромиссов, 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, идолослужение, пьянство, лихоимство, сквернословие, пустословие и т.д. Они представляют собою нарушения обще человеческих норм нравственности, а с точки зрения религии связаны с мифом о первородном 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 (К. Льюис. Страдание. - «Этическая мысль» М., 1992 г., с.411). Значительное место в христианском толковании зла занимает идея осуждения плотских влечений. Библейское наставление гласит: «Попечение о плоти не превращайте в похоти». 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. Она возникает как реакция на жизненную угрозу, и исчезает, когда угроза устранена: она не противостоит, а сопутствует стремлению к жизни.

Иррациональная ненависть - это черта характера, непрерывная готовность ненавидеть. Ненавидящий человек, кажется, испытывает чувство облегчения, и как бы счастлив, когда ему удастся найти удобный случай проявить свою затаенную ненависть. Ненавидеть можно и самого себя, она часто проявляется в виде жертвенности, чувства неполноценности, 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. Ещё Аристотель в «Никомаховой этике» подчеркивает, 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»: они 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 ради большего интереса (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 и 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 выдать 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 вы овеществляет их, оправдывает их экономически, хотя наличие некоторых видов товаров и услуг провоцирует и закрепляет дурные наклонности людей, калечит их, вредит нравственному здоровью общества. Давно это 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 обществу 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 главный добродетель научных систем» (Д.

Роулс. Теория справедливости - «Этическая мысль», М., 1990).

Общество тогда хорошо организовано, когда оно не только создано для представления благ людям, но и когда оно 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 справедливости в тоже время является относительным, конкретно-историческим. В первобытной культуре справедливость находилась вблизи табу, талиона в смысле «воздающего ока». Благополучие рода находилось под покровительством неписаных, 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 по-больше 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 десятилетия 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 оставшегося. «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 оказалась максимальным». (Пагубная самонадеянность. М., 1992.. с. 16). Обрат «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 расширенном порядке человеческого сотрудничества бессмысленна, размеры имеющегося продукта обусловлены в общем нравственно нейтральным способом распределения его частей.

Я замечал, - пишет Ф.Хайек, - что определение «социальный» приставляется ко всему, что связано с уменьшением или устранением различия 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 (Пагубная самонадеянность. М., 1992., с.203). Также 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. (Д. Белл. Культурные противоречия капитализма. 1976, Р.8433).

Сама идея о равенстве тоже не исчерпала свой гуманистический потенциал. В массовом сознании следует выделить три вида равенства: перед БОГОМ, перед моралью и перед законом. В теоретической мысли заслуживает интереса концепция «равенства возможностей». Требование «равенство 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 инвестиции 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 и 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, рабочего и менеджера, ассистента и профессора, и т.п.

Согласно Д. Беллу, надо признать неравенства между этими категориями граждан в социальном статусе, дохода и в авторитете в качестве неустраняемого 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 тоже 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 и 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 многоголосица 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» Фомы Аквинского, «Философское утешение» Боэция, «О счастливой жизни» Августина Блаженного, поэма «Счастье» Гельвеция, «Эвдомонизм» Л. Фейербаха, «О свободе» Дж. С. Милля, «Человек для себя» Э. Фромма, «О счастье и совершенстве человека» В. Татаркевича и др. Не только обширны произведения 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 удовольствия, 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.

Учения 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 эффекты, отсутствие заметных неприятностей, которые могли бы подавить позитивные настроения.

Чувство счастья может быть мгновенным, быстро проходящим, 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, - это критерий совершенства в искусстве жить, добродетель в том ее значении, какое она имеет в гуманистической этике (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. Счастье 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 деятельности. С точки зрения западного этика Р. Барроу, у человека должна быть своя позиция в оценке связей и отношении с миром. Если она реалистична, если ожидания соответствуют объективным возможностям, человек достигает трех существенных условий счастья: безопасности, самоутверждения и верного понимания ситуаций. Моральные ценности не являются непосредственной причиной счастья. Ведь моральный человек может быть несчастлив, а счастливый человек не морален. 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 счастье различаются как конкретное и абстрактное, тут наличествует противоречие между должным и сущим. Понятие счастье воплощает идеальное, истинное, полное и которое 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. «индекс» 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 само сбалансированным устройством приспособленным к переменной судьбе» (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 думают о голоде и болезнях. Однако НТР и информационный взрыв взвинтил ритм человеческого существования, 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, естественно - научной, 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 заключении лекции 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 потребности. 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 еще лучше, но не порывая при этом со своими взглядами и привычками, своим окружением.

В - четвертых, счастье умозрительно без радости. В том, что человека радует, виден он весь - и его ум, и его чувство, и его ценностный спектр. Пятым элементом надо считать оценку жизни в целом с позиции 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 (Э. Фромм. Человек для себя. М., 1992г., 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 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 КСНОФОБЫ, 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 внутридушевном 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, на моральную интуицию.

Своеобразием совести является ее виртуальность, замаскированность и избирательность. А. Милтс так описывает природу совести: «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 проклинаем, запутавшись в них, как в паучьей сети. Там наше легковерие и поверхностность, грехи, совершенные в гневе и ненависти. Там бесконечные, часто хаотичные записи в подсознании...». 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, смыслил и чувствует то, что скрывается от общественного мнения» (А. Милтс. Совесть - «Этическая мысль». М., 1990, с.274 - 275).

В повседневной жизни чувство совести выполняет роль своеобразного нравственного компаса, включающегося всякий раз, когда поведение человека выходит за рамки привычного и «автоматизированного» 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 угрызания 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 предрешен в силу нравственного максимализма, сопровождаемого неведением. Но и гармония повышенных нравственных требований и истины еще не гарантирует сама по себе 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, ломпензации его членов совесть как бы впадает в спячку... Власть без совести – это саморазрушающая 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 «одобряем» не выносит совести как нечто аномального. Бесчеловечность, садизм, демагогия иным могут доставлять радость, если с их помощью достигаются корыстные цели. В тоже 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 обществах 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 соотносится 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., стр.139-141).

Авторитарная совесть бывает двух видов. Чистая совесть – это сознание, что авторитет доволен тобой; виноватая совесть – это 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 снизойти 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 prerogative 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 существу и не зависимый 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 со – весть), 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, это способность ручаться за себя и с гордостью, стало быть, сметь также, говорить «Да!» самому себе. Чтобы услышать голос собственной совести, мы должны услышать себя, а большинству людей нашей культуры это удается 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, самые бессмысленные времяпровождения. 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. (Э. Фромм. Человек для себя. М., 1992, с. 156).

Понятие совести может оказаться весьма зыбким у людей имеющих дело с богатством, с 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 совести. По этому 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 оказывает исторический период, национальные, территориальные и климатические особенности. Видимо, нельзя не отметить различие понятия совести современного времени от XVIII-XIX веков, 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 бессовестными людьми, посягнувшие 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,

V. ФИЛОСОФИЯ ПРАВА

5.1. Понятие философии права.

Философия права занимается исследованием смысла права, его сущности и понятия, его места в мире, его ценности и значимости, его 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 уразумение, 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 или иным критическим потенциалом в отношении к позитивному праву, продиктовано, однако, не придирками 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. Хотя философия права имеет давнюю и богатую историю, однако сам термин «философия права» возник сравнительно поздно, в конце XVIII в. До этого, начиная с древности, проблематика философско-правового профиля разрабатывалась - сперва в качестве фрагмента и аспекта более общей темы, а затем и в качестве отдельно самостоятельного предмета исследования.

Первоначально термин «философия права» (вместе с определенной концепцией философии права) появляется в юридической науке. Его автором является немецкий юрист Г. Гуго, предтеча исторической школы 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» связана с гегелевской «философией права» (1820 г.), 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 философии права Гегель формулирует следующим образом, «философская наука о праве имеет своим предметом идею права - понятие права и его осуществление»¹. Задача философии права состоит в том, чтобы постигнуть мысли, лежащие в основе права. А это возможно лишь с помощью правильного мышления, 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»².

Гегелевское понимание предмета и задач философии права резко противостояло и прежним естественноправовым концепциям права и закона, и антирационалистической критике естественного права (Гуго и представители исторической школы права) и рационалистическим подходам к праву с позиции должностования

Восходящее, соответственно к Гуго и к 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. Таким взаимовлиянием и взаимодействиям философии и юриспруденции в той или иной мере отмечены все философские подходы к праву - независимо от их принадлежности к системе юридических наук или к философии. 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 связанной с философской мыслью.

В философии права как особой философской дисциплине (наряду с такими особыми 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, понимается, 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 философской и правовой мысли

¹ Гегель. Философия права. М., 1990, с. 59.

² Там же, с. 55.

5.2. Философские проблемы права.

Вначале - некоторые предварительные замечания. Вопрос о том, что представляет собой философия права - это тема, которая без всяких, по-видимому, пространных объяснений может быть обозначена как вполне актуальная. Общим местом обоснования этой актуальности является то, положение, что кардинальные демократические преобразования общества, поддержание в нем гражданского мира, согласия, общественного спокойствия и дальнейшее его процветание люди все чаще связывают не только с экономическими реформами, но и с правом, с правовым государством, с правосудием, с правами человека.

Понятно, что каждая из научных дисциплин, будь то юриспруденция или философия, историческая наука или культурология, социология или психология, избирающих право и правосознание объектом своего внимания, разрабатывает соответствующий круг проблем, используя подходящие ее теоретическому профилю приемы и средства описания правосознания, методы его анализа и объяснения. Философский подход к праву, в рамках которого оно трактуется как определенная форма социокультурной организации и регулирования общественных и межличностных отношений людей, имеет свою специфику. Он предполагает, разумеется, использование результатов специальных научных исследований. Однако здесь авансцену занимают вопросы, которые в принципе находятся вне компетенции конкретных социальных дисциплин. Они касаются соотношения права, как общественного института, с другими социальными институтами, его смыслового ядра, структуры и уровней, его связей с другими формами социального регулирования и общественного сознания, каналов влияния на общественную практику и т. д.

Уместно согласиться с тем, что «различные культуры в силу специфических условий своего исторического развития выработали свои собственные, только им присущие идеи, касающиеся социального устройства. Каждая культура создает свои собственные ценности»¹. Все это непосредственно относится и к проблемам правового устройства социальных порядков разных обществ. Таким образом, философский подход призван выделить интегральные черты и закономерности, *специфическую логику развития правовой реальности*, правосознания, правовой культуры, которые отражают и выражают универсальные моменты, проявляющиеся в пестроте и разнообразии этих феноменов общественного бытия.

Свойственную философскому знанию ориентацию на осмысление комплекса кардинальных проблем права как такового, права как института дополняют уникальные объяснительные возможности философии. Благодаря этому она становится способной весь совокупный всемирно-исторический опыт существования права и с высоты этого опыта оценивать и судить о различных конкретных типах и видах права, о его фундаментальных онтологических основаниях и т. д. Как пишет, например, в своем учебном пособии Ю.Е. Пермяков, задача философии – это «поиск смысла всех правовых явлений»¹.

Философию применительно к праву интересуют не способы «изготовления» людьми тех или иных «полезных продуктов» в виде правовых норм, законов и т. п. (хотя, например, с точки зрения философии языка, эвристики, эпистемологии, герменевтики это, видимо, весьма интересно, полезно и поучительно). Предмет ее интереса - совокупность условий, придающих «продукту» правовой культуры, правовой деятельности (правотворческой, правопонимающей и правоприменительной) определенную *общественную* форму. Другими словами, ее интересуют вопросы, при каких условиях нечто становится правом или элементом права. Отсюда следует, что резонно как обращение правосознания к философии, так и философское, теоретико-методологическое и мировоззренческое рассмотрение основоположений права.

О предметной области философии права. Давайте вернемся к той части нашей учебной книги, где, рассматривая предмет философии «вообще» в контексте обсуждавшейся нами проблемы определения социальной философии. Мы говорили о том, что философия занимается постижением *сущности бытия* (или сущностей различных составляющих его предметов, состояний, процессов, уровней и т. д.), познанием сущности человеческого отношения к миру и сущностного места человека в нем.

Мы также высказывались о том, что философия есть *духовная* форма преодоления человеком своей собственной конечности. Причем это преодоление и выход человека «к другому» - то есть в область внешнего ему мира, социальных и прочих отношений, - осуществляется уникальным, только человеку присущим образом -

посредством Слова.

Применяя эти рассуждения к вопросу о философии права, мы так же, как и в случае с социальной философией, считаем, что философия права есть такая составная часть философского знания, которая позволяет человеку, во-первых, преодолеть его «конечность» в правовой реальности и ее постижении посредством некоего «слова о праве», а во-вторых, «заглянуть за...» внешние впечатления от этой правовой действительности и ее познания, постичь их сущность.

Мы будем в основном делать упор на то, что философия права исследует право как *духовное образование*. В этом смысле мы в определенной мере воспринимаем как некую «парадигму» ту точку зрения, которую принимаем, и согласно которой «философия, права, как и философия культуры, философия религии или философия языка, не содержит в себе знание о противостоящей человеку реальности, но понимает эту реальность как состояние духовной жизни человека»¹.

Философия права занимается исключительно проблемами социального и индивидуализированного человеческого бытия. Естественно, схема весьма упрощает существо многоаспектных отношений различных сфер социального и индивидуального бытия. Более того, если исходить из принятой нами позиции истолкования права как духовного образования, становится очевидной ограниченность такой трактовки права и философствований о нем, которые связывают этот феномен исключительно с социальным и индивидуальным миром человеческого бытия. Мы с необходимостью должны принять тогда и то, что сфера права имеет отношение и к бытию человеческого духа.

В контексте сказанного уже будет совершенно неуместно просто по аналогии с общепринятым в учебной литературе определением философии как науки «о наиболее общих законах развития природы, общества и познания» или похожим на него определением полагать, что и философии права «на роду написано» быть некой наукой о «наиболее общих законах функционирования, развития правовой реальности и ее познания». Это суждение не может быть принято как справедливое, ибо оно не исчерпывает всех тонкостей и требует дополнительных разъяснений. Другими словами, размещая философию права в системе философского знания, не следует априорным способом определять ее предмет, исходя пусть даже и из общепринятого в некотором наборе литературы определения философии.

Философия права, как и всякая научная дисциплина, «может строиться в двух науковедческих плоскостях (уровнях) и соответственно выступать в одном из двух качеств:

- в качестве исконно философской дисциплины, рассматривающей право под углом зрения определенной универсальной философской системы или историко-философских разработок;
- в качестве интегрированной философско-правовой области знаний, когда на основе определенной суммы философских идей осуществляется научная проработка правового материала»¹.

Однако помимо того, что философия права имеет непосредственное отношение к структуре собственно философского знания, ряд современных, в том числе и казахстанских, авторов включают ее в область правовой культуры, составляющей основу *сферы права*.

Нужна ли философия права?

Это – далеко не праздный и беспочвенный вопрос. Что в итоге все это означает - «философия права»? Зачем философствовать о праве, не будет ли это очередным «покровом майи»? Не будет ли это затуманиванием той самой сущности, да и мозгов здравомыслящих и без всякой философии права людей, - тем более что в истории юриспруденции сложилось немало отраслей, которые, как, например, история государства и права, аналитическая юриспруденция, социология права, позволяют достаточно уверенно говорить хотя бы в первом или каком-то там еще «приближении» о правовой действительности, способах ее отражения в головах людей, следовательно, и о «сущностях» этой действительности, права и т.д.? В конце концов, - имеет ли смысл философствовать о праве, если даже некоторые из современных философов считают, что философию права нет совершенно никакой нужды реанимировать?

С этими и тому подобными вопросами дискутировать можно очень долго, до бесконечности. Действительно, есть аналитическая юриспруденция, которую Ганс Кельзен именовал «чистым учением о праве»,

а Карл Гербер называл «юриспруденцией понятий», и которая имеет основной целью выявить автономность права по отношению к природе и социальной действительности, обнаружить логическую непоследовательность и иные недостатки правовых систем, высветить и понять «фундаментальное противоречие – противоречие между *сущим* и *должным* в поведении человека с точки зрения права» (Кельзен) и т.д. Есть и правовая социология, представляющая анализ фактов и факторов общественной жизни - политических, экономических, психологических, житейских, - судебной практики (например, прецедентное право судопроизводства США) и прочего, что влияет на содержание, динамику права, правовых институтов. И, конечно же, есть сама Ее Величество Юриспруденция со всем «двором» принцев, принцесс, слуг, чад и домочадцев в лице своих непосредственно или отдаленно-родственных отраслей.

Бесспорность этих очевидностей внешне столь убедительна, что не остается ничего, кроме как сказать: да, философы должны еще доказать, что и они вроде бы как-то небесполезны. Значит, есть-таки смысл в том, чтобы обсудить эти вопросы.

Во-первых, ни сама аналитическая юриспруденция, ни социология права не станут отрицать своего происхождения из философии, из проблем философического характера. И тот факт, что, став самостоятельными, эти «дети» столь неблагодарны по отношению к своей «матери», не только может вызвать праведный гнев окружающих – не в нем дело, да и толку от него нет, - он не отменяет их по-прежнему кровной нужды в философической подпитке. Где, как не в школе философии научились они премудрому оперированию логико-гносеологическими приемами, общему методологическому подходу?

Во-вторых, чем является это самое «заглядывание за» право, правопорядок, правоотношение, правопонимание, правосознание? Постижением не только их сущностей, но и их *смысла* в социокультурном, социально-историческом, шире – онтологическом планах. Русский философ права И.А. Ильин писал: «Право говорит на языке сознания и обращается к сознательным существам...», оно «утверждает и отрицает..., формулирует и требует», «позволяет», «предписывает» и «воспрещает» *сознательным, мыслящим* существам, будучи ими же, таковыми существами, создано»¹. Язык же, на котором «говорит» право, - язык рационально организованный.

Поэтому философия права (которая, несмотря на суждения о ее ненужности, все еще есть) предстает не просто одним из воплощений «рационалистической философии», исследующей некий мистический туман «ментальных потоков», но формой познания, стремящейся постичь этот язык права и интерпретировать его в языке смыслов, имеющих социокультурное значение.

Заглядывая в это самое «за...» права, философия права есть попытка постичь эти смыслы в Слове, найти это Слово (выраженное, конечно же, не одним каким-то особенным словом-термином, возможно даже не одним словосочетанием), адекватное сущности, смыслу, природе, наконец, скажем - самой *Идее Права*. Этот путь не смогут пройти самостоятельно ни аналитическая юриспруденция, ни юридическая социология, ни эпистемология права - они всегда будут нуждаться на этом пути в помочах философии (если угодно, - метафизики).

Факт, что юриспруденция, история государства и права, общая гражданская историография и многие другие гуманитарные науки «имеют что сказать» о праве - неоспорим. Тем не менее, существует все-таки еще пока не упраздненная критическим или декретирующим мышлением философия права. Отчего? зачем? почему? – вот в чем вопросы.

Опять сошлемся на мнение И.А. Ильина: «Право и правосознание начинаются и кончаются там, где начинается и кончается вопрос: «а что на самом деле имеет правовое значение и в чем оно?»»

Разделяя такую постановку проблемы, мы должны признать, что философия права может быть потому главным образом и есть, что она в единственном своем лице все еще обращается к этому вопросу, обрекая себя на какое-то «вечное возвращение» к этому «проклятому месту», пункту. Ибо каждый раз, как только мы сами или с помощью чьей-то очень умной теории отвечаем на него, тут же если уж не наш современник, так какой-нибудь следующий за нами вновь ставит его в полный рост.

Это как с идеей, заложенной в известной второй теореме Гёделя, гласящей, что система утверждений, концепция не может быть признана истинной с точки зрения ее самой, изнутри ее – нужен обязательно выход во

вне, в другую систему утверждений и аргументации. Так и здесь: сама юриспруденция со всеми своими отраслями и усилением со стороны исторических и культурологических исследований не может дать до конца убедительный, единственно-истинный ответ на вопрос о смысле права, его «идее» и тому подобное.

Несколько общих примеров оценки роли и значения философии права

Совершенно справедливо, что «организовать мирное и справедливое сожительство людей на земле есть задача права и правосознания»¹, но они, эти право и правосознание, должны *взглянуть на себя «со стороны» и понять себя, свои предельные, онтологические, основания*. Если воспользоваться аналогией с размышлениями о предмете социальной философии другого известного философа, то не будет большим грехом распространить их и на понимание того, чем занимается философия права, - а именно ответом на вопросы: *какова истинная природа права? какова его бытийственная, онтологическая, укорененность? какой смысл имеет право в общественной и индивидуальной жизни людей? каково отношение правовых ценностей к последним ценностным основаниям нашей жизни?*²

Итак, назначение и роль философствований о праве могут быть сформулированы таким образом:

- благодаря им исследуются смысл и онтологическая упорядоченность права, его идея и духовные основы, сущность правосознания (это может пониматься как исследование «творческой воли к цели права» и предметное познание этой цели, которое укрепляет жизненную волю к ней);

- философствования о праве позволяют осуществлять теоретико-методологический анализ содержания и проблем юридических наук³.

В конечном счете, если исходить из понятия философии как любви к мудрости, то можно, наверно, и о философии права говорить как о «любви к мудрости права».

Применительно к современным публикациям по философии права, которые в последние годы наконец-то появились в нескольких вариантах, можно уже говорить о наличии нескольких различных позиций по вопросу о предмете и задачах этой отрасли философского знания.

Так, например В.С. Нерсесянц говорит о том, что *проблема различения и соотношение права и закона «имеет определяющее значение для любого теоретически последовательного правопонимания и обозначает предметную область философии права»*¹. Другой автор, Ю.В. Тихонравов, особо подчеркивая, пишет, что *«философия права есть учение о смысле права, то есть о том, в результате каких универсальных причин и ради каких универсальных целей человек устанавливает право»*².

Мы уже говорили о том, что разделяем ту точку зрения, которая рассматривает право как феномен, духовный по своей природе и онтологической укорененности. В полной мере данный вопрос принадлежит как раз философии права, в рамках которой и делается возможным говорить об Идее Права. Как пишет, например, тот же Ю.В. Тихонравов, «говоря об идее права, мы говорим об идее идеи, так как право само по себе обладает идеальной сущностью. Право целиком, находится в сфере духа – вне духа ничего похожего на право не существует.

Дух есть не что иное, как система таких оснований человеческой активности, которые не могут быть выведены из чистого опыта. В этом смысле право есть, несомненно, момент духа, поскольку оно, хотя и связано с опытом больше, нежели все иные человеческие установления, ни при каких обстоятельствах не может быть выведено из чистого опыта, но всегда есть совершаемое под давлением... опыта преобразование чисто духовных, сугубо внутренних оснований человеческой активности»³.

Можно сколько угодно и как угодно оспаривать или критиковать данную позицию. Но простому сбрасыванию со счетов она, как думается, не поддается. Ведь право по существу предписывает и ограничивает внешние поступки людей (об этом мы скажем еще раз чуть позже), т.е. право определяет лишь внешний порядок жизни. Но оно предполагает в каждом человеке наличие соответствующих, вполне определенных душевных состояний. И пока что противоположное не доказано. Значит, в тех случаях, когда внешний порядок поступков и жизнедеятельности людей оторван от внутренних состояний духа, начинается вырождение права, ведущее, в конечном счете, к унижению человека и гибели его духа.

Какой же философии права, поскольку попыток ее построения было достаточно много, следует придерживаться? Боюсь, что не смогу дать однозначного ответа или совета на сей счет. Когда-то очень давно философ-мистик Эммануил Сведенборг написал: «Все в мире наполнен Богом, и каждый берет себе в меру из этого изобилия».

К чему это приведено? К тому, что каждый в меру своих *собственных* притязаний и способностей, в силу своих собственных убеждений и исповедуемых ценностей может выбрать ту философско-правовую традицию, которой намерен следовать. В этой полифонии мнений нет и не будет чего-то предосудительного, вопрос лишь в том, *что* выбрать.

Как известно, символ правосудия – Фемида с завязанными глазами. Но может ли *истина* быть постигнута с завязанными глазами? Отрицательный ответ очевиден. Разобраться же с тем, какой традиции придерживаться, можно лишь одним путем – посредством систематического рассмотрения традиций в их истории.

Фридрих Ницше как-то давно заметил, что ничему, имеющему историю, нельзя дать определения. Не поспешили ли мы с определением философии права? По-видимому, нам придется обращаться к ее истории, чтобы понять, не совершили ли мы ошибочной поспешности. Зачем еще пытаться вглядываться в историю философии права и правосознания? Затем, *чтобы понять настоящее через традицию*, понять *природу* современного состояния и найти, если необходимо, выход из него.

Английский историк права Г. Дж. Берман пишет: «Никак не поддается научному доказательству тот факт, что мы находимся в конце определенной эры. Человек это либо ощущает, либо нет. Человек интуитивно знает, когда старые образы... теряют смысл.

Мир окончен, когда умерла его метафора»¹.

Остается лишь добавить, что «мир философии права» весьма далек от своей кончины. Метафора Большого Мира не умерла, поэтому рано говорить о бесполезности философии права. Наоборот, факт ее забвения, ранними или поздними современниками которого мы являемся (а некоторые, видимо, вспомнят и свое «посильное участие» в этом деле), способствовал забвению и самих принципов правового общества.

«Метафора», как говорят словари, есть «инословие», *иное слово* о познаваемом предмете. Какое оно, это «слово» философии о смысле и сущности права, какова философическая метафора права – в этом состоит назначение дескриптивной («описательной»), познавательно-эвристической и критической функции философии права, ее концептуально-теоретической и исторической частей.

Впрочем, здесь необходимо сделать одно очень существенное уточняющее дополнение. Оно касается того, что мы, к сожалению, не ставили в данном очерке задачу освещения тех или иных этапов истории философии права. Хотя, например, известный философ и культуролог М.М. Бахтин подчеркивал: «Всякий, действительно существенный, шаг вперед сопровождается возвратом к началу..., точнее к обновлению начала. Идти вперед может только память, а не забвение». Несмотря на благоговейное отношение к истории философии вообще и к истории философии права, в частности, и к тому, что их богатство намного превосходит любую современную работу по масштабам и творческой силе, все же, тем не менее, самое опасное на пути увлеченности историей философии или историей философско-правовых взглядов – эпигонство, которое грозит всегда запретом пойти собственным путем. Генрих Риккерт говорил, что философия никогда не должна растворяться в истории. Поэтому, помня о значении исторических экскурсов и полноты обзоров истории философского знания, мы все-таки не будем касаться истории философско-правовых взглядов»¹.

Несколько слов о праве в контексте философствований о нем. Известно, что существует множество определений того, что понимать под правом. Здесь нет необходимости обсуждать и давать им оценку с точки зрения «правильности», «приемлемости», «полноты» и т. п. Не будем обсуждать здесь и вопроса о происхождении права, хотя бы потому, что предполагается, что человек, читающий эти строки, уже знаком с взглядами на социально-историческую природу права и, например, на ту роль, которую сыграли в его становлении возникновение частной собственности, автономизация личности, различные запреты, табу, дозволения и обязанности и прочие культурно-цивилизационные моменты.

Говоря так, уместно указать и на то, что в данном контексте источниками права следует рассматривать не

его историю или системность, доктринальные основания или обычаи, но его «социальное», в том числе – с точки зрения, например, известной марксистской обществоведческой теории в первую очередь – «материальное» («экономическое») бытие.

В целом, иначе говоря, следует искать и рассматривать природу права в контексте социальной природы человека, где последнее играет роль институционального нормативно-регулятивного образования, значимого как для общественной, так и для индивидуальной жизни в качестве, например, мерила человеческой свободы¹. Как пишет, например, С.С. Алексеев, право появляется как регулятор социальной стабильности, «развернутый» на свободу человека, его права (возможности), и само название **этого** регулятива свидетельствует о его развернутости на «ты можешь»².

Вот этот момент представляется весьма интересным с точки зрения смысла последнего словосочетания. Выдающийся современный философ М.К. Мамардашвили, разбирая известнейшее суждение Декарта «*Cogito, ergo sum*» («Мыслю, следовательно существую»), размышлял о том, что может означать это самое «существую»³. Оно, по его мнению, означает: «могу» – могу создать мир, в котором я, человек, могу нечто «мочь», т.е. создать мир, достойный меня, моего существования и моего представления, мысли об этом достойном моего высокого назначения существовании.

Таким образом, право, «дозволяя» определенное поведение и действие индивида, подчеркивает этим его «я могу» активно-деятельное человеческое начало, не нуждающееся в каких-либо ограничениях, кроме принятой в этом обществе системы морально-этических и законодательно признанных норм-регулятивов.

И.А. Ильин, которого мы уже упоминали, писал: «Правовая норма по самому существу своему сочетает всегда два более или менее сложных понятия: предписанного, дозволенного или воспрещенного поведения и понятие человеческого субъекта, образ действия которого этим регулируется. Отсюда необходимость предметного логического и нормативного рассмотрения права»¹.

Итак, мы имеем два ключевых понятия, составляющих содержательную сердцевину всякой правовой нормы – *поведение (действие, поступок)* и *человек (субъект)*. И, как представляется, совершенно неважно, какую философско-правовую или социокультурную модель права – этическую, игровую, мифологическую, рациональную и так далее – исповедует или разделяет тот или иной мыслитель, исследователь, специалист. Важно лишь то, что во всех случаях имеют значение два первостепеннейших момента – человек и его поступок.

Принципиальная особенность права в том, что оно может устанавливать только самые общие правила. И это понятно, поскольку, займись законодатель выработкой единичных, частных императивов на каждый случай жизни, он оказался бы не в состоянии зафиксировать в них все разнообразие этой жизни – уникальность человеческих индивидов.

Право опирается на духовную самостоятельность субъекта, ориентируется на его самостоятельность. Оно призвано оградить автономию человека и вместе с тем реализуется организованной и уполномоченной властью. Оно не может обойтись без суда, принуждения и наказания, оно требует повиновения и заставляет людей покоряться.

От этих положений философия права не отказывается, ибо в них зафиксированы моменты реального положения дел. Но столь же реальным положением воспринимается философией права и выводится в ней в качестве одного из принципиальных постулатов идея о том, что право по глубинной своей природе представляет явление человеческого духа, взыскующего упорядоченности и связности социальной жизни».

Поэтому право, как феномен, направленный на установление и регулирование такой упорядоченности и связности, представляет собой также и явление духовной солидарности, позволяющее осуществить связь человека с человеком. В пользу такого рассуждения говорит еще и то известное во многих работах по философии права, написанных в уже далеком прошлом, прежде всего у Б.Н. Чичерина, П.И. Новгородцева, Н.М. Коркунова, в особенности, например, у И.А. Ильина и С.Л. Франка, положение о том, что решающую роль в формировании духовной природы права играет *человеческая воля*. Как пишет Эдвард Геллнер, «в мире, где отсутствует вера в трансцендентную природу ценностей, человеческая воля представляется естественным, а может быть и

единственным убедительным основанием, обеспечивающим легитимность социальной действительности»².

Утверждение принципа господства права предполагает законодательное признание, закрепление и защиту всех юридически значимых аспектов свободы человека как духовной личности, как свободного, независимого и автономного субъекта во всех сферах общественной жизни - правовой, моральной, нравственной, эстетической, религиозной и т.д. Этот принцип, как известно, является основополагающим в юридических, политологических и философских теориях о правовом государстве и гражданском обществе, наряду с принципом безусловного признания приоритета прав человека и принципом разделения властей.

Мы не ставили себе целью специально рассматривать вопрос о природе правового государства и его значении для цивилизации, поскольку, несмотря на значимость, анализ этой проблемы, во-первых, мог бы отодвинуть в сторону предмет нашего основного внимания в этом очерке, во-вторых, эта проблема требует вполне самостоятельного рассмотрения. Например, указание только на эволюцию современных взглядов обязывало бы рассматривать, скажем, теорию правового государства в связи с теорией «цивилизма» (В.С. Нерсисянц и его школа) или в связи с теорией "социального государства" (Е.А. Лукашева, С.С. Алексеев, Ю.В. Тихонравов и многие другие), а это – совершенно особенная проблематика.

Остается только надеяться на то, что хотя бы в неявной форме мы все-таки смогли наметить выход на проблему правового государства, поскольку вне решения вопросов о путях и средствах формирования зрелого нормального правосознания никакой речи о правовом государстве или гражданском обществе быть не может.

«Право и правосознание начинаются и кончаются там, где начинается и кончается вопрос: «а что на самом деле имеет правовое значение и в чем оно?» Судья, чиновник, адвокат и гражданин, - если они не ставят этого вопроса и не добиваются его предметного разрешения, - не живут правом и не творят права... Они довольствуются суррогатами права и фальсифицируют его. Тот, кто пользуется бестолковостью судьи, продажностью чиновника, «гибкостью» адвоката или безграмотностью соседа для того, чтобы осуществить свой неправомерный интерес, выдавая неправое за *право*, - тот мыслит и действует как софист низшего разбора, полагая, что «истина есть то, в чем я сумею убедить других». Он работает над вырождением и деградацией общей жизни»¹.

Сегодня все говорят о необходимости подъема правовой культуры, развитии правосознания. Но в первую очередь важно понять, что есть насущная необходимость того, чтобы утверждение во всех сферах общества, прежде всего в экономике, государственной жизни, строжайшей правозаконности, верховенства, правления права стало первоочередной, значительно опережающей все другие задачей, требующей незамедлительного, полного и последовательного решения.

Право и правосознание являются инструментом и прямым выражением социального прогресса, его гарантом, так как они непосредственно влияют на такие важнейшие характеристики социального прогресса, как организованность общественной жизни и глубина свободы в обществе. К этому следует добавить, что право и правосознание являются воплощением таких высших достижений цивилизации, как Свобода, Гуманизм, Культура, являясь одновременно олицетворенным гарантом свободы автономной личности, прав человека¹.

Право нормативно объективирует и реализует требования цивилизации. Но оно также есть и явление культуры, так как оно отражает жизнь во всех ее многообразиях, причем жизнь в ее особом качественном состоянии, связанном с утверждением в обществе начал *личностной* свободы человека. Более того, быть может именно через право воплощается то главное, что заложено в предназначении культуры – потенциал накопленных духовных богатств, призванных и способных оградить и защитить человека от непреложных «демонических» сил природы и общества.

Культурный потенциал права, как полагает, например, С.С. Алексеев, коренится в особенностях правовой материи, в частности, в том, что эта материя воплощена в Слове (в устной речи и письменном тексте, а это – важнейший фундамент развития культуры, когда человеческий дух обретает свою действительность и действенность посредством слова). Кратко говоря, право, как мы его пытались представить в данной работе, есть важнейший элемент духовности, духовной культуры, имманентный ей настолько же, насколько человечеству

присуще упорядочивание и организация своей общественной жизни.

«История человеческого рода раскрывается ... как процесс великого страдания и как процесс постепенного исцеления, и притом так, что именно страдания порождают исцеления...

Жизнь человечества всегда слагалась так, что восхождение к безусловным предметам осуществлялось только в духовном подъеме, и духовный подъем давался только в результате подлинных и великих страданий. Этот древний путь воспроизводится и в новой истории. И отсюда задача для новых поколений: *принять дарованные испытания: познать по-новому сущность права и государства и осуществить познанное – силой обновившегося правосознания*, принявшего... великую тысячелетнюю традицию духовных исканий. Новый мир вернется к политической традиции Сократа и Аристотеля... Новый мир должен создать и создаст новое правосознание, покоящееся на *любви к духу* и на *воле к безусловному благу*. Это правосознание уже зарождается и зародилось, и задача всего человечества в том, чтобы не угасить вспыхнувшего огня, но поддержать его драгоценное пламя и зажечь им сердца»². Такими словами завершил свою большую работу о правосознании И. Ильин. В них – святая вера в то, что справедливое, праведное, следовательно – правовое состояние общества достижимо.

Не будем судить обо всем «человечестве» - это слишком обширный субъект истории; выскажемся только о том, что приведенные слова вполне отражают задачи и надежды народов, населяющих наше Отечество, упования на то, что усилия новых поколений приведут общество к благополучию и процветанию. Без высокого уровня развитой правовой культуры, покоящейся на развитом правосознании этого состояния не достичь. При помощи этого аксиоматического для всех современных публикаций на данную тему суждением мы перейдем к завершению нашего очерка проблем философии права, ее роли и места в культуре.

Вместо заключения. Значение философии права состоит, в частности, еще и в том, что она – одна из немногих, если не единственная в этом роде, отраслей, которая «напоминает» и научает пониманию природы и смысла права, его идеи и социокультурного предназначения. В том числе, например, только благодаря ей, а также социальной философии, философии культуры и философии духа, мы с достаточной определенностью можем судить (как бы это парадоксально или «идеалистически» сейчас не прозвучало) о том, что вообще-то люди не выбирают, да и не могут выбирать по своей воле общества и общественные установления.

Человек рождается и живет в определенном обществе, среди определенных институтов и определенной культуры, которые он считает само собой разумеющимися, точно так же, как он не задумывается над тем, отчего он говорит прозой (даже если мы вольны переехать в другую страну, с другой системой культурных установлений, системы права и т.д., мы все равно воспринимаем их таковыми, каковы они есть). Люди являются в определенном смысле «продуктами» культуры. Они формируются внутри культуры, а культура всегда есть совокупность некоторых «пред – убеждений». Мы чрезвычайно легко можем выбирать себе место жительства, а тем самым культуру и институты, но они в самой последней своей инстанции есть скорее наша судьба, нежели предмет нашего «совершенно и абсолютно свободного» выбора. Сейчас, думается, как никогда особенно важна «гуманитарная мировоззренческая основа отстаиваемой теоретической концепции»¹, что свидетельствует о настоятельной необходимости философствований о праве.

Рискуя, что читатель этих строк осудит автора за многократное использование в тексте работы Ильина, мы, тем не менее, в качестве своеобразного ответа-комментария к поставленным прежде вопросам о назначении философии права приведем еще одно его высказывание. «Духовно-верное правосознание ... следует рассматривать как *один из факторов исторического процесса*, как *реально наличную силу*, еще не развернувшую, однако, свое действие во всем своем объеме... Это есть историческая сила, которая подлежит укреплению; будущее принадлежит ей больше, чем ей принадлежало прошедшее ... Жизненность и прочность государства определяется ... *уровнем народного правосознания; духовное здоровье и сила правосознания* есть главная основа государственной организации и огражденной ею национальной духовной культуры. Философия здесь, как везде, учит познанию того, что *благо есть реальная сила*, уже *данная* человеку как факт, как возможность большего и как предмет желания, и, в то же время, еще *заданная* человеку для познания и полного осуществления»¹. Видимо, лучше сказать что-либо сложно.

-
- ¹ Сурия П. Синха. Юриспруденция. Философия права. - М.: Академия, 1996. С. 85.
- ¹ См.: Пермяков Ю.Е. Лекции по философии права. - Самара: Изд. «Самарский университет», 1995. С. 5
- ¹ Пермяков Ю.Е. Лекции по философии права. С. 7.
- ¹ Алексеев С.С. Философия права. - М.: Изд. НОРМА, 1997. С. 2.
- ¹ Ильин И.А. Учение о правосознании // Ильин И.А. Родина и мы. - Смоленск: Изд. «Посох», 1995. С.257.
- ¹ Ильин И.А. Учение о правосознании. С. 252.
- ² Имеется в виду С.Л. Франк. См.: Франк С.Л. Духовные основы общества. Введение в социальную философию. - М.: Республика, 1992. С. 15 - 17.
- ³ Об этом писал, в частности, и цитировавшийся уже неоднократно нами И. Ильин. См.: Ильин И.А. Учение о правосознании. С. 255.
- ¹ Нерсесянц В.С. Философия права. - М.: Изд. группа ИНФРА • М – НОРМА, 1997. С. 9.
- ² Тихонравов Ю.В. Основы философии права. - М.: Изд. «Вестник», 1997. С. 46.
- ³ Там же. С. 51.
- ¹ Берман Г. Дж. Западная традиция права: эпоха формирования. - М.: Изд. МГУ, 1994. С. 15.
- ¹ Те, кто желает это сделать, могут самостоятельно обратиться к таким, например, работам: Алексеев С.С. Философия права. - М.: НОРМА, 1997. - 336с.; Баскин Ю.Я. Очерки философии права. - Сыктывкар, 1996. - 55с.; Керимов Д.А. Философские основания политико-правовых исследований. - М.: Мысль, 1986. - 332с.; Керимов Д.А. Основы философии права. М.: Наука, 1992; Малинова И.П. Философия права (от метафизики к герменевтике). - Екатеринбург: Изд. Урал. юр. академии, 1995. - 128с.; Нерсесянц В.С. Философия права. - М.: Изд. гр. ИНФРА • М – НОРМА, 1997. - 652с.; Новгородцев П.И. Лекции по истории философии права // Новгородцев П.И. Сочинения. - М.: Раритет, 1995. С. 15 - 234; Пермяков Ю.Е. Лекции по философии права. - Самара: Издательство «Самарский ун-т», 1995. - 120с.; Сурия П. Синха. Юриспруденция. Философия права. - М.: Академия, 1996. - 304с.; Тихонравов Ю.В. Основы философии права. - М.: Изд. Вестник, 1997. - 608с.; Четвернин В.А. Современные концепции естественного права. - М.: Наука, 1988. - 144с. и т. д. Остается сожалеть, что не издаются давно ставшие давно библиографической редкостью сочинениями известных профессоров права конца XIX - начала XX столетий – Н.М. Коржунова, П.Г. Редкина, Г.Ф. Шершеневича и других.
- ¹ На сей счет прежде всего следует посмотреть, например, работы самых, пожалуй, авторитетных российских авторов, пишущих по философии права, - С.С. Алексеева и В.С. Нерсесянца, а также таких известных казахстанских ученых, как М.Т. Баймаханов, А.К. Котов, Г.С. Сапаргалиев, Г.Г. Акмамбетов, А.А. Матюхин и других.
- ² Алексеев С.С. Теория права. - М.: Изд. БЕК, 1994. С.44. Древние, правда, говорили: «Право - это еще не возможность». Однако точка зрения профессора С.С. Алексеева заслуживает внимания в контексте того, о чем речь пойдет далее, сразу же вслед за приведенной в основном тексте цитатой.
- ³ См.: Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. - М.: Прогресс, 1990; Мамардашвили М.К. Декартизмские размышления. - М.: Прогресс, 1993.
- ¹ Ильин И.А. Учение о правосознании. С. 259.
- ² Геллнер Э. Условия свободы. - М.: Изд. «Академия», 1995. С. 189.
- ¹ Ильин И.А. Учение о правосознании. С. 268 - 269.
- ¹ См. об этом, например: Алексеев С.С. Теория права. С. 129, 141.
- ² Ильин И.А. Учение о правосознании. С. 440.
- ¹ См.: Алексеев С.С. Теория права. С. 3.
- ¹ Ильин И.А. Учение о правосознании. С. 435.

5.3. Правосознание: содержательный и функциональный анализ, аспекты с точки зрения социальной философии

Если анализировать понятие, структуру, функции правосознания, то в первую очередь надо обратиться, все-таки, к тому, что такое правопонимание. То есть попытаться определить, какой смысл мы вкладываем в ключевое, исходное понятие – в понятие «право». Поэтому всякая концепция правосознания в наиболее существенных своих аспектах оказывается в прямой зависимости от лежащей в ее фундаменте трактовки права.

Принципиально значимым моментом, на наш взгляд, является здесь вопрос о *природе права*. Мы склонны считать, что в своей онтологической, то есть, как говорят иногда философы, «бытийственной» укорененности, право по природе свое – образование духовное, оно есть результат определенного *духовного* усилия по формированию правил, норм поведения, которые упорядочивают общественную жизнь людей и их межличностные отношения.

В этом смысле мы разделяем точку зрения, которую, например, высказывал в свое время выдающийся русский правовед и философ И.А. Ильин: «Право говорит на языке сознания и обращается к сознательным существам ... Самая *сущность*, самая *природа права* в том, что оно творится сознательными существами и для сознательных существ, *мыслящими субъектами и для мыслящих субъектов*»².

Подчеркивая эту глубочайшую духовно-онтологическую укорененность правосознания и его значимость, Ильин писал: «Человеку невозможно не иметь правосознание; его имеет каждый, кто сознает, что кроме него на свете есть другие люди. Человек имеет правосознание независимо от того, знает он об этом или не знает, дорожит этим достоянием, или относится к нему с пренебрежением. Вся жизнь человека и вся судьба его слагаются при участии правосознания и под его руководством..., ибо оно остается всегда одною из великих и необходимых форм человеческой жизни. Оно живет в душе и тогда, когда еще отсутствует положительное право, когда нет еще ни «закона», ни «обычая», когда никакой «авторитет» еще не высказался о «правом», верном поведении ... В основании его лежит все то же непосредственное убеждение в необходимости и возможности отличить «верное» и «допустимое» поведение от «неверного» и «недопустимого», и регулировать жизнь людей на основании этого общеобязательного критерия»¹.

Но это, так сказать, скорее с некоторой философско-правовой точки зрения. «Право при самой элементарной, строго юридической характеристике – это критерий «юридической правомерности», основание и свидетельство, своего рода социальный знак того, что каждый из нас *вправе* или *не вправе* что-то делать, как-то поступать. Еще по суждениям древнеримских юристов (определение Цельса), право, будучи наукой о добре и справедливости, призвано быть основанием для отличий дозволенного и недозволенного»². С точки зрения общей теории права, тот, кому правом нечто дозволяется, предписывается, воспрещается, вменяется в обязанность, является не просто субъектом полномочий, обязанностей и запретностей. В более широком понимании такой человек является *субъектом права*³.

Своеобразие правовых отношений заключается, во-первых, в том, что их участники (индивиды, группы, общности, организации) связаны между собой системой *равных обоюдных предоставлений и получений*. В актах межличностного обмена фигурируют вещи, духовные блага, услуги, информация, роли и т. д. Особенность общения и обмена в сфере права состоит в том, что в границах права его субъекты взаимодействуют как *равные* друг другу, хотя вне отношений права участники этого взаимодействия зачастую находятся далеко не в равном социальном, экономическом, классовом, имущественном, семейном положении.

Во-вторых, отношения права жестко диктуют обращение с контрагентами как со *свободными* существами. Права как такового, в его сущностном определении нет, когда игнорируется, ущемляется изъявляемая воля контрагента и ему чинятся препятствия в самостоятельном выборе собственной линии поведения.

Обязательный компонент права – ряд присущих участникам правовых отношений социальных качеств, которые формируются как результат их включенности в различные общественные связи: экономические, меж- и внутриэтнические, политические, демографические, профессиональные и др. Эти социальные качества суть притязания субъектов правоотношений, адресуемые, в конечном счете, общественному целому, государству.

Субъекты правоотношений своим ближайшим интересом и предметом имеют ту долю материальных, духовных и прочих ценностей, присвоение (освоение) которой обеспечивает им возможность нормально жизнедействовать в условиях конкретной общественно-исторической среды.

Такого рода притязания являются выраженными в правовой форме общественными (групповыми, классовыми) потребностями и интересами. Их удовлетворение либо неудовлетворение равнозначно реализации или, соответственно, блокированию потребностей самого общества и составляющих его структур и индивидов. К тому же в классово дифференцированном обществе (а таковыми являются, по сути, все известные нам наличные социумы) отношения права и заключенные в них социальные притязания общественных субъектов несут на себе сильнейший отпечаток влияния государственности.

Аппарат государства с помощью официально признанных общеобязательных предписаний и норм регламентирует поведение тех, кто вступает в отношения права, стремясь упорядочить эти отношения и приспособить их к нуждам господствующих в обществе социально-экономических, политических отношений, классов, слоев, групп; он строго контролирует процесс присвоения субъектами потребной им доли социальных ценностей.

Что отличает право, является его характерными чертами, признаками? Основные признаки права можно разделить на две группы. К *первой группе* относятся его так называемые *интегральные признаки*, «совокупные системные качества», которыми общественное целое (социальная макросистема) наделяет право как свою органическую часть. К ним в литературе, как правило, относят следующие: способность права возникать и развиваться естественно-исторически¹; полиморфный характер его устройства, свойство нормативности, институциональность и т.д.

Однако, как пишет, например, Л.С. Мамут, специфику права определяет *вторая группа* признаков, к которым относятся:

- *равенство*, означающее то, что общественные субъекты выступают в отношениях права какой-то одной, но присущей им всем, социальной ипостасью и соизмеряются, соответственно, одной и той же равной для всех социальной мерой. «Правовое равенство – это равенство свободных и независимых друг от друга субъектов права по общему для всех масштабу, единой норме, равной мере»²;

- *свобода*, которая как принцип и признак права означает не только возможность для каждого участника правоотношений выражать свою волю и проводить свою линию поведения. Она есть выражение необходимого момента достигнутого обществом уровня социально-исторической свободы.

Например, В.С. Нерсисянц по этому поводу указывает, что ценность права как раз в том и состоит, что оно обозначает сферу, границы и структуру свободы, выступает как ее мера, форма, норма, получающая благодаря законодательному признанию официальную государственную защиту. Право, как неоднократно в различных своих, особенно последних, публикациях повторяет Нерсисянц, есть «*математика свободы*». «Какой-либо другой формы бытия и выражения свободы в общественной жизни людей, кроме правовой, человечество до сих пор еще не изобрело. Да это невозможно ни логически, ни практически ... *Люди свободны в меру их равенства и равны в меру их свободы*. ... Так называемая «свобода» без равенства – это идеология элитарных привилегий, а так называемое «равенство» без свободы – идеология рабов и угнетенных масс»¹. В другой статье он подчеркивает, что «свобода, собственность и т. д. возможны лишь в правовой форме, ... исторический прогресс – по сути правовой прогресс...»².

Другой известный специалист, С.С. Алексеев, например, пишет так: «... во всех своих значениях термин «право» выражает нечто общее в ряду различных социальных явлений, а именно социально обоснованную меру свободы»³. Разумеется, об этом правильно писали и другие авторы, подчеркивая, например, что «ценность ... свободы как признака права абсолютна, но сама свобода относительна, она закономерно зависима от уровня развития культуры ... общества, поэтому на разных его этапах содержание свободы неодинаково (как и справедливости, равенства и т. п.)»⁴;

- *справедливость*, понимаемая как эквивалентность и сбалансированность тех взаимных предоставлений и

получений, которыми обмениваются между собой участники правоотношений;

- **притязательно-обязательный характер** норм деятельности, реализующей отношения права. Это является неперменным специфическим признаком права, поскольку общественные субъекты связаны обширной системой взаимозависимых правил поведения, с одной стороны, - поведения возможного, а с другой стороны - поведения должного. Этот признак достаточно точно выражает формула: существует неразрывное единство взаимных прав и обязанностей⁵. В этом смысле нельзя не обратить внимания на то, что выделено, например, академиком М.Т. Баймахановым: «... сердцевину нормативного суждения составляет указание того поведения, которое предписывается участникам общественных отношений»¹.

Только взятые в совокупности, все признаки второй группы отличают право и выделяют его из всех прочих социальных явлений. По всей вероятности, именно все эти признаки в их совокупности и составляют ту субстанцию, которую К. Маркс в работе «К критике гегелевской философии права» называл «правовой природой вещей»², и которая выражается в законах, устанавливаемых государством. Впрочем, как верно, на наш взгляд, указывали достаточно давно С.Н. Мареев и В.И. Мурашов, задача теории права состоит вовсе не в том, «чтобы при ответе на поставленный вопрос сослаться на закон, а в том, чтобы указать критерий, лежащий в основании правового вообще и всеобщего понятия права, в частности, абстрагируясь от закона, поскольку последний есть лишь общезначимое, теоретическое выражение права, его наиболее развитая модификация, но не субстанциальное основание субъекта права и правового (правомерного) вообще ... Закон - лишь всеобщий эквивалент права, но не его субстанция". И здесь, как очевидно, теория права выходит на сугубо философскую и социокультурную проблематику.

Как можно определить само понятие «правосознание»? Как и другие формы общественного сознания, правосознание вырабатывается, создается, «производится» *общественными* субъектами, взаимодействующими, общающимися друг с другом в сфере отношений права, в процессе правовой деятельности, правотворчества, обмена результатами («продуктами») правопонимания и истолкования права³.

И производство (порождение) правосознания, и отражение в сознании субъектов объективных характеристик права (правосознание) по своим механизмам, по «материализующимся» конечным результатам представляют собой один и тот же процесс, одну и ту же деятельность. Стремление удовлетворить определенные потребности посредством права вынуждает людей с помощью соответствующих операций, поступков, действий овладеть им, понять его природу.

Многочисленные, постоянно возобновляющиеся акты использования права приводят к тому, что человеческое сознание начинает исподволь выделять его объективные признаки, воспринимать и осмысливать их как родственно близкие, то есть подводить их под одно понятие. Узнаваемые и вычлняемые благодаря повседневному опыту, эти объективные признаки запечатлеваются и закрепляются в сознании общественных субъектов как образ права. Постепенно люди научаются эмпирически отличать правовую деятельность (а, стало быть, и само право) от иных видов социальной деятельности, от остальных социальных объектов. Затем наступает время, когда право обретает свое собственное наименование и словесное выражение. Как писал Маркс, «это словесное наименование лишь выражает в виде представления то, что повторяющаяся деятельность превратила в опыт, а именно, что людям ... определенные внешние предметы служат для удовлетворения их потребностей»¹.

Так в ходе практически-деятельностного усвоения людьми особой формы, особого элемента социальной культуры, каковой выступает право, и возникает, складывается правосознание. Сознание, ориентированное на право, улавливает и схватывает его объективные характеристики не безотносительно к субъекту отражения, но именно в связи с ним. Ведь правосознание как отражение права есть по природе своей также и *отношение*. В связи с этим приведем еще одно суждение М.Т. Баймаханова: «Результаты отражающей деятельности правосознания перерабатываются в правовые отношения. В этом случае Энгельс говорит о «переводе экономических отношений в юридические принципы». Здесь налицо качественный скачок в едином мыслительном процессе»². А всякое человеческое отношение есть, как это легко заметить, *действительная, живая жизнь*. Таким образом, «право нуждается в правосознании для того, чтобы стать творческой

жизненной силой: а правосознание нуждается в праве для того, чтобы приобрести предметную основу и объективную верность». Более того, право должно быть не только осознано мыслью и проверено опытом, но и признано волей человека. «Признание права состоит в том, что человек, усмотрев с очевидностью его объективное содержание и его объективное значение, добровольно вменяет себе в обязанность соблюдение его правила и воспитывает в этом направлении не только свои сознательные решения, но и свои непосредственные, инстинктивные хотения и порывы», - указывал И.А. Ильин³.

Это указание на *добровольное вменение себе в обязанность жить по праву* представляется весьма интересным, так как данное обстоятельство подчеркивает необходимость *личностной* заинтересованности в подлинно правовой жизни. Ведь среди разных черт и характеристик личности в качестве важнейшей можно выделить как раз то, что *личность в своей глубинной, сущностной проявленности есть тот человек, который несет ответственность за то, что он себе вменяет.*

Такое отношение к праву содержит оценку субъектами – носителями правосознания – значимости, полезности и приемлемости для них права в целом и отдельных его компонентов, а также опосредствующих его общественное функционирование официальных установлений – законов.

Свою оценку правового или неправового поведения субъекты выносят путем сличения и взвешивания своих собственных интересов и целей (социально-экономических, политических, семейно-бытовых и прочих) с теми требованиями и возможностями их удовлетворения, которые представлены в праве. На базе такого рода суждений и в связи с ними складываются, в частности, оценки соотношения права и закона, меры реализации прав и свобод, порядка соблюдения законов и т. д. Поскольку право есть область специфического взаимодействия людей, их определенного социального общения, постольку в оценке, выносимой относительно права, всегда присутствует сравнение позиции оценивающего субъекта с позициями, интересами и целями других участников правового общения, а также соответствующих институтов, организаций, учреждений.

*Суммируя все изложенное, можно сделать следующий вывод: правосознание представляет собой результат отражения права в сознании людей, воплощаемый в совокупности знаний и оценок как относительно самого права, так и опосредствующих его функционирование в обществе социальных институтов – государства, законодательства, судопроизводства, состояния законности и правопорядка и т.д.*¹

Можно сказать и иначе, стараясь шире охватить содержание и смысл определения правосознания: *оно есть отраженные общественные отношения, закрепленные в форме права.*

Теперь остановимся на том, что составляет структуру правосознания.

Продукт правотворчества и правосознания можно оценивать и анализировать со стороны его содержательности, новизны, его связи с определенной традицией, с точки зрения его моральной и/или научной ценности, со стороны «технологии» его «изготовления» и т. д. То есть спектр возможностей здесь очень многообразен. Всестороннему изучению производства правосознания также призвано содействовать решение ряда взаимосвязанных задач, в том числе, например:

- 1) различение *возникшего, становящегося* правосознания и правосознания, *развитого* на основе уже сложившихся образов, идей о праве;
- 2) истолкование производства правосознания в широком контексте - не только как порождения правовых взглядов, но и как осуществления, «живой жизни» правосознания;
- 3) соотнесение механизмов производства правосознания, как особой социальной предметно-практической и духовной деятельности, с механизмом производства конкретного в своей историчности правосознания, с порождением правосознания каждым новым поколением людей и т. д.;
- 4) уяснение отличий общих моментов в процессах производства и воспроизводства собственно правового сознания и производства (воспроизводства) знаний, информации о праве.

Постановка этих задач подчеркивает тот очевидный и неоспоримый факт, что право во всей совокупности своих норм, институтов, ценностей и т. д. является *социально обусловленным феноменом.* Эта его социальная обусловленность «в целом представляет собой обширную проблему, которая предполагает глубокий анализ существующих в действительности общественных отношений, требующих правового регулирования»¹.

Социальная деятельность, в ходе и благодаря которой порождается, функционирует и воспроизводится правосознание, имеет многоуровневую структуру, осуществляется в разных формах. Ее *первичный уровень*, наиболее массовидная форма – поступки, внешние действия индивидов по логике «правовой природы вещей», практическое (если даже угодно - «повседневное») использование людьми права.

Сознание, непосредственно сопровождающее и обслуживающее эти реальные действия, есть *практическое правосознание*. Оно «регистрирует», отображает и регулирует только то, что прямо участвует в названных актах деятельности, неотделимо от них и достаточно для их совершения. Составляющие практическое правосознание значения, символика, объективные смыслы правовых нормативов не просто фиксируются мыслью индивидов, отпечатываются в их опыте, но и переживаются ими. Формами практического правосознания являются *правовые чувства, правовые навыки и привычки, правовые знания*².

Правовые чувства содержат в себе субъективно ощущаемую и переживаемую установку по отношению к различным сторонам и признакам действительности. Люди способны, например, испытывать ощущение свободы и независимости, ими могут владеть чувства долга и ответственности, чувство справедливости. Особенно остро мы ощущаем и переживаем отрицательные неправоые состояния – несправедливости, зависимости и несвободы, беззакония и др.

Особенность правовых чувств состоит в том, что индивидам, их переживающим, обычно более или менее ясны вызывающие их причины. Чувство поддается выражению в слове, в речевых актах и это, в частности, серьезно облегчает его изучение и воспитание. «Переживание ... права присуще каждому человеку, но у большинства оно остается смутным, неуверенным и неосознанным «правовым чувством», как бы «инстинктом правоты». Осознать содержание ... права и раскрыть его – значит положить начало зрелому ... *правосознанию*; сделать его предметом *воли* и оправданного аффекта, т. е. превратить эту единую и объективную правоту в любимую и желанную цель жизни – значит развить и осуществить в себе ... правосознание», - писал И.А. Ильин, настаивая на том, что обладание «нормальным», как он говорил, правосознанием с необходимостью включает в себя желание, оправданное стремление и чувство жить по праву¹.

В качестве *правовых навыков* выступают умения совершать требуемые правовым общением внешние действия (выбор надлежащего контрагента, заключение соглашения, обмен благами, получение причитающегося, возмещение ущерба и т. д.) как затвержденные стереотипные приемы. Навыки в основном освобождают сознание индивида от необходимости всякий раз специально обдумывать способ регуляции таких действий и позволяют ему сосредоточиться преимущественно на осмыслении их общих целей, условий и средств выполнения, на контроле и оценке их результатов.

Правовая привычка – это устойчивая внутренняя потребность индивида в постоянном следовании относящимся к праву стандартам поведения. К разряду правовых можно причислить такие привычки, как соблюдение договоренностей, исполнение обещанного, оказание услуг за предоставленные услуги и т.д.

В привычках откладывается и «прессуется» определенное фактическое знание индивидами права. Подобно правовым навыкам, правовые привычки по-своему облегчают и упрощают регулятивную роль практического правосознания. Степень развитости и распространенности правовых навыков и привычек в обществе – зримый и весомый показатель состояния его правовой культуры.

Правовые знания присутствуют как следствие и итог стихийной ориентации субъектов в сфере права в виде некоторого набора сведений, мнений, оценок, установок, образов обыденного сознания. Практическое правосознание всегда выступает как определенная форма именно обыденного сознания со всеми присущими ему характеристиками, свойствами и признаками. «Нормальное правосознание отнюдь не сводится к *верному знанию положительного права*. Оно вообще не сводится к одному «знанию», но включает в себя все основные функции душевной жизни: и прежде всего – волю и притом именно – *духовно воспитанную волю*, а затем – и чувство, и воображение и все культурные и хозяйственные отправления человеческой души. Оно не сводится и к переживанию одного «положительного права», но всегда подходит к нему с некоторым высшим, предметным мерилom; наконец, оно не есть пассивное состояние, но жизненно активное и творческое. Поэтому одно знание положительного права, верное сознание его, - не гарантирует еще наличности нормального правосознания», -

вполне справедливо, на наш взгляд, указывал И.А. Ильин, но тут же категорически подчеркивал: «И тем не менее, это знание необходимо. Народ, не знающий «законов» своей страны, ведет вне-правовую жизнь или довольствуется самодельными и неустойчивыми зачатками права ... Незнание положительного права ведет неизбежно к произволу сильного и запуганности слабого. Мало этого, оно делает невозможную жизнь в праве и по праву...

...Народу необходимо и достойно знать законы своей страны; это входит в состав правовой жизни»¹.

Кроме правосознания практического, прямо состыкованного с внешней, предметной деятельностью участвующих в правовом общении индивидов и являющегося ее неотъемлемым компонентом, есть правосознание, которое существует относительно независимо от такого типа деятельности.

Это – другая форма, *другой уровень* правосознания, который в литературе чаще всего именуется *теоретическим*. Он представляет собой процесс и результат умственной, интеллектуальной деятельности, направленной на осмысление права, его границ и нормативов, его смысла и природы, на уяснение способов и средств обращения с ним, на упорядочение и совершенствование знаний о нем.

Такая умственная деятельность своей ближайшей задачей имеет не регуляцию поступков, предметных действий и поведения людей в сфере права, а преобразование, изменение правового сознания, с тем, чтобы оно по своему содержанию и построению соответствовало бы объективным параметрам права, правовым нормативам, так сказать, «идее права». Эта деятельность включает в себя анализ личного и коллективного опыта правового общения и правовых знаний и переживаний, наблюдений над системой правовых институтов и норм, обучение и самообучение правовым навыкам и правовым знаниям и т. д.

Этой деятельностью занимаются люди, имеющие специальную юридическую подготовку – теоретики, идеологи, педагоги. Они профессионально заняты в сфере духовного производства и с помощью соответствующих средств и процедур развивают юридическую науку, разрабатывают правовые доктрины и дисциплины, дают научно-практические рекомендации законодательным, исполнительным, правоприменительным органам, политическим и идеологическим институтам и учреждениям.

На этом уровне создаются правовые концепции, которые составляют не только основное содержание наличной правовой науки, но также и правовой идеологии данного общества. А всякая правовая идеология, как вполне справедливо пишет С.С. Алексеев, «связывает свое содержание с определенной группой заданных интересов и идеи, которые начинают жить по своей (этической, религиозно-этической, этнической, классовой, групповой или даже индивидуально-личностной) логике. Отсюда – в идеологии всегда есть моменты абсолютизации, возвеличивания идей, их ориентации на обслуживание определенных практических, политических, идейных задач...»¹.

Изучение права на теоретическом уровне включает в себя исследование целого комплекса не только теоретических, но и историко-правовых, методологических проблем правовой науки и т. д., а также Идеи Права, под которой подразумеваются его идеально-ценностные аспекты и характеристики. При этом важно подчеркнуть, что во всех случаях, в самых различных отраслях юриспруденции преимущественное значение имеют вопросы положительного (позитивного) права.

Оно выражено, как известно, в законодательстве. И знание этого положительного права всегда поэтому отличается своей исключительной *предметностью*. То есть в нем всегда надлежит видеть некое «*объективно данное содержание, имеющее свой законченный и определенный смысл*», который «*должен быть... точно выяснен и неискаженно понят ...* Это изучение, как и всякое движение к *истине*, требует того добросовестного и беспристрастного «теоретического» подхода, который характеризует науку и воспитывается научным преподаванием»². Такая деятельность позволяет полнее и точнее отразить в правосознании социальные потребности, притязания субъектов, существенно расширить и конкретизировать правовые знания, обогатить и углубить правовые навыки и систему правовой культуры общества в целом.

Приведем в связи с этим еще одно суждение С.С. Алексеева: «Есть два исторических обстоятельства, которые подготовили предпосылки для возникновения духовно-интеллектуальных форм освящения права ...

Первое – это дифференциация единых мононорм-обычаев при переходе общества от первобытного

состояния к цивилизации, их расщепление, выделение наряду с юридическими нормами (правом) морали, корпоративных норм, собственно норм-обычаев.

Второе обстоятельство - это развитие духовно-интеллектуальной жизни общества, все большее утверждение во всех сферах жизнедеятельности людей силы разума ...»³.

Выделение в правосознании различных слоев, уровней, форм не означает признания того, что стороны, части, признаки и элементы реального, живого правосознания изолированы друг от друга, не контактируют между собой. Напротив, все составляющие правосознание элементы внутренне связаны, непрерывно взаимодействуют, разнообразно сочетаясь и проникая друг в друга.

Структура правосознания во многом определяет его функции, которые всегда подлежат специальному рассмотрению.

Будучи сложным по своей структуре, правосознание вместе с тем многофункционально с точки зрения выполняемых им «ролей». Мы остановимся лишь на некоторых общих моментах, характеризующих это функционирование правосознания в системе социальных институтов и форм общественного сознания.

В юридической литературе как в советское время, когда данная проблематика представляла не просто «определенный», но, следует сказать, едва ли не первостепенный интерес, так и сейчас преобладает тот взгляд, что правосознанию по преимуществу присущи три основные функции – *познавательная, оценочная и регулятивная*.

Однако при этом исключительно ради справедливости мы хотели бы выделить среди общепринятых точек зрения несколько отличающуюся характеристику функциональных параметров права, которую дает Ю.В. Тихонравов, подчеркивающий, что *право выражает волю властвующих; выражает меру свободы индивида; разграничивает индивидуальные, групповые и прочие социальные интересы; упорядочивает общественные отношения*. Право стремится утвердить в жизни справедливость (охватывающую истину и правду), мудрость, реализм и жизненность социально, исторически и культурно значимых регулятивов, норм и т. д.¹

Взятое само по себе, правосознание не познает, не оценивает и не регулирует. *Посредством* правосознания регуляцию, оценку и познание осуществляют сами индивиды, сами субъекты, включенные в многообразную систему социальных, в том числе и правовых, связей и отношений. И их практически-духовная деятельность по производству правосознания есть в действительности серьезнейшее *духовное усилие*². Духовный труд создает общественную связь в идеальной форме, в форме идеи. А производство правосознания, таким образом, есть создание общественной связи посредством и форме *Идеи Права*. Добавим к этому и опыт предшествующей философии: еще Гегель усматривал в духовном труде процесс «самопорождения человека». Таким образом, правосознание, как производство идеи права, есть самопорождение «правового человека».

Реализующееся в правосознании познание права есть социально обусловленная и исторически развивающаяся деятельность отражения людьми такого важнейшего института общества, каким является право. Право познается людьми прежде всего в процессе и результате практического пользования им, благодаря прямому участию индивидов в правовых отношениях. Объектом отражения оно выступает через своего неперменного посредника – комплекс устанавливаемых органами власти общеобязательных норм поведения. Эти нормы – законы – фиксируют, что именно и как в праве официально признается, закрепляется и охраняется. В качестве объекта познавательной деятельности право предстает и в совокупности накопленных обществом *знаний* о нем, которые так или иначе приходится усваивать людям.

Оценочная функция правосознания осуществляется в первую очередь при помощи системы аксиологических категорий, таких как, например, «благо», «добро», «справедливость», «польза», «выгода», «вред», «зло», «добродетель», и т. д. В зависимости от того, отвечают или противоречат требования и возможности, заключенные в праве, положению, интересам и целям оценивающего субъекта, он позитивно или негативно воспринимает право как таковое, соответствующие его аспекты, части, формы.

Оценка права всегда предполагает его *знание* (пусть даже на простом, обыденном уровне). Разумеется, не в том наивном смысле, будто сперва появляются какие-то «правовые знания», сведения о праве, а потом над ними надстраивается «оценка». С самого начала эта оценка обременена знанием. Более того, в определенном смысле оценка права – тоже знание, а именно знание субъектом необходимости и пользы, либо ненужности и вреда для

себя тех или иных нормативов и институтов права.

От полноты и глубины правовых знаний, которыми располагает субъект, зависит степень точности производимой им оценки права. Но в свою очередь и отношение к праву, его оценка во многом обуславливают качество и объем тех правовых знаний, которые оказываются в распоряжении у субъекта. «В содержании термина «знание права», - как считают В. Кудрявцев и В. Казмирчук, - следует различать два значения: сам процесс познания, получения сведений о праве и результат этого процесса, т. е. достигнутый уровень знания права в обществе...»¹

Очевидно, что *познавательная* и *оценочная* функции права находятся в неразрывном единстве. Органически с ними связана и их дополняет *регулятивная функция правосознания*. Она сводится, во-первых, к переработке информации об объективных признаках права, а также к переводу его оценок в знание-предписание, в программу деятельности; во-вторых, к материализации, воплощению этого знания в конкретные поступки, действия, правозначащие либо относящиеся к праву. Люди сознательно регулируют не только свое правовое поведение. Посредством правосознания регулируются и их потребности, позиции, отношения в области права.

К числу ключевых психологических факторов, участвующих в процессе формирования правовых знаний в качестве программ практической правовой деятельности, принадлежит *целеполагание*. Не что иное, как постановка целей, преобразует знание и оценки права в идеальный план внешней деятельности, который мотивирует ее, расчленяет на соответствующие этапы, подбирает подходящие ей средства и предвдывает ее практический результат. Серьезное влияние на целеполагание оказывает образ права, охватывающий представления и знания о праве, опыт его переживания и чувствования.

Сейчас, например, много интересного и поучительного говорится и пишется о том факте современного переживания и чувствования права, как кризис правовых институтов, ценностей, их забвение и пренебрежение ими. Такова, увы, реальность положения дел на том пространстве, которое с подачи историков и политиков мы называем «постсоветским». И это состояние права и правосознания вводит в уныние, в риторическое вопрошание по типу «а когда же все это кончится?», - будто бы только нам суждено переживать ситуацию правового нигилизма и вне правового социального порядка. И зачастую общественное мнение указывает на властные институты и структуры как на источник бедственного положения нашей правовой культуры, оставляя без внимания то, что в самом этом мнении и народной жизни не возникло еще развитого стремления к правовой жизни и правовой культуре. То, что юридическая специальность в нашей стране является для огромного множества молодежи вождельной целью, еще не говорит о том, что новые поколения стремятся сознательно устраивать свою будущую общественную жизнь «по праву» - здесь скорее играют первостепенную роль совершенно другие мотивы, интересы и побуждения. Позволим себе в этой связи привести еще одно суждение уже неоднократно цитировавшегося в этом реферате философа права Ильина: «Вся история культурного человечества свидетельствует о том, что право и государство периодически вступает в состояние глубокого кризиса. Причина этих кризисов состоит в том, что человечество, строя правопорядок, теряет из вида *единую безусловную цель* политического единения и превращает его в орудие для условных, мнимых заданий и частных вождельний... По своему объективному назначению право есть орудие порядка, мира и братства; в осуществлении же оно слишком часто прикрывает собой ложь и насилие, тягание и раздор, бунт и войну... Кризис наступает тогда, когда история начинает подводить итоги целому народу, наполненному... своекорыстными посягательствами, беспринципными блужданиями и беспомощными взрывами»¹. Конечно же, данное суждение далеко не бесспорно, в том числе, наверное, в особенности с точки зрения нашего современно-государственно-правового и исторического состояния. Однако, определенная доля правильности в этой оценке присутствует.

В контексте приведенных слов отметим, что мы совершенно не склонны соотносить изложение темы с обсуждением констатирующих положений об уровне правосознания и правовой культуры нашего общества – это совершенно самостоятельная, очень сложная тема, которая требует отдельной проработки.

Важную роль в механизме реализации регулятивной функции правосознания выполняет *самосознание субъекта* как участника правового общения. Если познавательная и оценочная функции правосознания устремлены на право, которое выступает в качестве особой, вне субъекта утвердившейся социокультурной

формы, то самосознание обращено к внутреннему миру индивида. Оно суть – осознание, оценка, контроль участником правового общения своего положения, действий и их последствий в этой сфере социальной жизни.

При этом вполне определенное значение имеет соотносимость знания правовых норм с более широкими, мировоззренческими установками индивида. Как пишет, например, Ю.Е. Пермяков, «объективное содержание правовых норм будет «узано» каждым из нас сообразно собственному мироощущению. Поэтому в правовых поступках и событиях мы видим механизм согласования смыслов, поведения, интересов и фрагментов человеческой личности. С помощью права личность придает черты целостного бытия тому, что существует разрозненно и потому обречено на гибель. С помощью права человек сосуществует с целым миром, и о законах этого совместного бытия он узнает из права»¹.

Рассмотрение правосознания всегда должно предполагать его связь с другими формами общественного сознания.

Правосознание возникает и реализуется не в изолированной среде, а в комплексе того феномена, который называется культурой, в частности культурой духовной. Другими словами, правосознание – один из элементов духовно-практической жизни общества, тесно связанный в своем генезисе и функционировании с другими формами общественного сознания. «В условиях развитости, самостоятельности и отдифференцированности друг от друга различных видов социальных норм ... именно правовой принцип согласования их совместного бытия и действия способен придать этому разнообразию социальных норм (и регуляторов) определенное системное единство. В историческом плане такое *определяющее значение права во всей соционормативной системе* соответствует такой эпохе ... социального и духовного развития, когда правовое сознание ... начинает играть ведущую роль в системе форм общественного сознания, как ранее такую роль играли мифология (в древние и средние века, а затем в Новое время - моральные (нравственные) воззрения»¹.

Ближе всего правосознание стоит, пожалуй, к сознанию *политическому* и *нравственному*. Его неразрывная связь, но отнюдь не тождество, с сознанием *политическим* проистекает из того очевидного факта, что в обществе играет первостепенную роль в судьбах права государственность, создающая множество зон, где право и политика, пересекаясь, органически сочетаются. Отсюда вытекают такие общие для правового и политического сознания понятия, как «законное», «преступное», «порядок», «правомочие», «обязанность», «компетенция», «суверенитет» и т.д.

Важно однако четко представлять себе границы использования категорий правового сознания для характеристики политических установлений и институтов и, наоборот, политического языка для объяснения отдельных отраслей права. Сфера права зиждется на иных принципах, нежели область политики. В частности, например, «первоэлементом» всей правовой сферы являются отношения права, а в области политики – так называемое публично-властные отношения, сердцевиной которых выступает связка «повеление – подчинение». Употребление в науке, пропаганде, идеологической деятельности, преподавании терминов типа «политико-юридические взгляды», «политико-правовая идеология» и тому подобных уместно и целесообразно. Но лишь при том условии, что не теряется из виду различие правового и политического сознаний.

Правовое сознание издавна и прочно связано с *нравственным* (моральным) сознанием.

Как части общего социального механизма ценностно-нормативной регуляции, они ориентированы на поддержание должного для данной исторической эпохи порядка взаимоотношений между людьми, а также допустимых возможностей самореализации человеческой личности. Собственно, право само выступает как ценность, причем «право наполняется ценностным содержанием по мере того, как человек оказывается способным к бытию, т.е. к сосуществованию с другими людьми и миром в целом... Ценностное отношение к миру есть условие самого мира, непременная характеристика его бытия. Можно сказать, что право существует лишь в качестве ценности, а ценностью оно становится благодаря тому, что вне права социальное бытие человека невозможно»².

Особенно ярко взаимосвязь права и нравственности исторически была проявлена в философии и теории естественного права, в учениях новоевропейской и просветительской традиции XVII - XVIII столетий, активно поддержанной впоследствии, например, в учениях «возрожденного естественного права».

Обе названные формы общественного сознания пользуются категориями «справедливость», «свобода», «благо», «достоинство», «долг», «ответственность», «добро» и другие. Многие слагаемые развитого правосознания исполнены нравственного значения. Вот, например, лишь некоторые из них: уверенность в том, что свобода всех есть надежная гарантия свободы каждого; уважение достоинства других лиц, выступающих в качестве равных участников правового общения; чувство личной ответственности за поступки и убеждение в важности исполнения человеком лежащих на нем обязанностей; понимание того, что соблюдение соглашений и договоров, слова, которое было дано, принятых обязательств есть элементарное условие нормального существования людей в рамках общества.

Вместе с тем правовое сознание отличается от нравственного уже по ближайшим объективным источникам и целям. Если нравственные воззрения рождаются в межчеловеческих отношениях, где перед отдельным индивидом встает главным образом проблема выбора между добром и злом, правосознание, как отмечалось, возникает в социальном взаимодействии иного рода. Оно связано с необходимостью удовлетворения конкретно-специфических потребностей людей в первую очередь в регулировании актов поведения, внешних действий человека, социальных групп, общностей, коллективов и т.д., совершаемых по параметрам права. Как отмечал Ильин, «задача организовать мирное и справедливое сожительство людей на земле есть задача права и правосознания...»¹.

Право играет важную роль в системе социальной регуляции, составленной совокупностью норм и регулятивов, таких, в том числе, как моральные, нравственные, корпоративные, эстетические, религиозные и т.д. И при всей своей относительной самостоятельности право осуществляет свои специфические регулятивные функции не изолировано и обособленно, а в единстве и тесном взаимодействии с другими социальными регуляторами. Как уже говорилось, этот «опыт» социальной регуляции право обретает и впитывает в себя благодаря теснейшему соседству с нравственным, моральным сознанием.

Обе эти формы общественного сознания – правовое и нравственное – ориентированы на человеческое поведение. Отличие их состоит, в частности, в том, какова мера и степень их «проникнутости», так сказать, «поведенческой проблематикой». Нравственное сознание тоже включено в поведение, но не в меньшей, а даже в более значительной степени оно обращено в сторону *внутренней* мотивации деятельности и поступков людей, к внутреннему миру человека. Поэтому в нем есть понятия, отсутствующие в правосознании (например: милосердие, дружелюбие, искренность, самоотверженность, скромность, лицемерие, подлость, угодничество и т.п.). Диапазон использования моральных оценок к тому же намного шире, чем оценок правовых.

С *философией*, как формой общественного сознания, правосознание взаимодействует тогда, когда поднимается на уровень исследования вопросов, касающихся смысла, происхождения и назначения права, его оснований и социального статуса, соотношения права, личности, гражданского общества и государства, связей права и свободы, справедливости, равенства, логики развития и исторической судьбы права.

Круг перечисленных и им аналогичных вопросов составляет предмет общетеоретического знания, располагающегося на границе философии, социологии и правоведения. Проблемы, которые относятся к этой пограничной области и системе знания, рассматриваются специфически философскими методами и средствами под углом зрения определенных мировоззренческих установок, в русле тех или иных философских направлений (известны, например, теологические и светские трактовки права, его рационалистические и иррационалистические версии, разнообразные идеалистические и материалистические его объяснения, диалектический и метафизический подходы к его познанию)¹.

Заканчивая изложение некоторых вопросов о праве и правосознании, отметим следующее.

Помимо всего сказанного существует еще один, на наш взгляд, достаточно интересный момент. Правосознание – весьма подвижная вещь. Та картина мира, которую оно строит, несмотря на наличие в ней фундаментальных категорий, принципов и парадигм, которые представляются незыблемыми, не может быть совершенно абсолютизирована или заморожена. Современное общество твердо усвоило принцип, что познание истины и ее выражение не зависит от социальных институтов, запросов, социально-классовых интересов и установок, что ему трудно воспринимать всерьез представление о высшем и последнем откровении (пример с

нашей недавно господствовавшей «марксистско-ленинской» философией и идеологией – тому яркое подтверждение). Мы слишком хорошо уже знаем, что один и тот же материал можно интерпретировать по-разному. Мы слишком хорошо научились разделять сущности, и потому для нас было бы чрезвычайно затруднительно, даже невозможно, принять мировоззрение, которое однозначно формулирует права и обязанности и однозначно их обосновывает. Эта позиция вызывает протест в обществе, «негласная конституция» которого провозглашает принцип равноправного доступа к истине.

Уместно, видимо, будет привести здесь, в контексте приведенных рассуждений, слова В.М. Межуева о том, что «в определенной исторической ситуации каждый мыслит не так, как он хочет, а в соответствии с некоторым общепринятым типом мышления, подчиня ходы своей мысли общественно установленным принципам, правилам и нормам»¹. Таким образом, можно с достаточной определенностью утверждать, что правосознание в каждую отдельную эпоху, на каждом отдельном отрезке исторического бытия общества представляет собой некое *common sense* (общее чувство, равное здравому смыслу) относительно того, что есть право.

Тем не менее, в нем есть и абсолютные, непреходящие характеристики и ценностно-нормативные аспекты. Их наличие, наряду с реальной потребностью и стремлением общества к строительству действительно *правового* государства и подлинно гражданского общества, обуславливает все еще непоколебимую уверенность огромного большинства людей в том, что такие идеалы, как Свобода, Справедливость, Равенство, Общее Благо и другие, найдут свое воплощение и в нашем общественно-государственном устройстве, подобно тому, как они, пусть и не без проблем и известных издержек, но воплотились в практике современных демократических стран.

² Ильин И.А. О сущности правосознания. - М.: Рарогъ, 1993. С. 24.

¹ Там же. С. 19 - 20.

² Алексеев С.С. Философия права. - М.: Изд. НОРМА, 1997. С. 4.

³ См. там же.

¹ В.С. Нерсесянц, например, указывает: «Право исторично. Этот историзм относится как к бытию права, так и к формам его проявлений. Право опосредовано социально-историческим опытом, и в этом смысле оно апостериорно, а не априорно». – Нерсесянц В.С. Философия права. Учебник для вузов. - М.: Изд. группа ИНФРА • М – НОРМА, 1997. С. 40.

² Там же. С. 17.

¹ Нерсесянц В.С. Философия права. С. 24 - 25.

² Теория государства и права / Под ред. проф. Г.Н. Манова. - М.: Изд. БЕК, 1995. С. 316.

³ Алексеев С.С. Теория права. - М.: Изд. БЕК, 1994. С. 124.

⁴ Хутыз М.Х. Сергейко П.Н. Энциклопедия права. - М.: Изд. «Былина», 1995. С. 17.

⁵ Об этом, а также о более развернутой точке зрения на указанные особенные признаки права см.: Общественное сознание и его формы. - М.: Политиздат, 1986. С. 111 - 113.

¹ См.: Материалистическая диалектика как методология. - Алматы: Наука, 1981. С. 335.

² См.: Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 1. С. 122.

³ См., например: Материалистическая диалектика как методология. С. 345.

¹ См., например: Материалистическая диалектика как методология. С. 345.

² В сноске на цитату из Ф. Энгельса М.Т. Баймахановым указано: Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 37, С. 418. – См.: Материалистическая диалектика как методология. С. 334.

³ Ильин И.А. О сущности правосознания. С. 40 - 41.

¹ См.: Общественное сознание и его формы. С. 115.

¹ См.: Кудрявцев В.Н., Казмирчук В.П. Современная социология права. - М.: Юристъ, 1995. С. 11.

² Подробнее об этом см., например: Общественное сознание и его формы. С. 120 - 121.

¹ Ильин И.А. О сущности правосознания. С. 21.

¹ Ильин И.А. О сущности правосознания. С. 23 - 24.

¹ *Алексеев С.С.* Философия права. С. 11.

² *Ильин И.А.* О сущности правосознания. С. 25.

³ *Алексеев С.С.* Философия права. С. 7 - 8.

¹ См.: *Тихонравов Ю.В.* Основы философии права. - М.: Вестник, 1997. С. 65.

² Проблему духовного труда и связанные с ней вопросы весьма обстоятельно рассматривал, например, еще в советский период философ В.М. Межуев. – См.: *Духовное производство. Социально-философский аспект проблемы духовной деятельности.* - М.: Наука, 1981. С. 144 и др.

¹ *Кудрявцев В.Н., Казмирчук В.П.* Современная социология права. С. 130.

¹ *Ильин И.А.* О сущности правосознания. С. 225.

¹ *Пермяков Ю.Е.* Лекции по философии права. - Самара: Изд. «Самарский университет», 1995. С. 112.

¹ *Нерсесянц В.С.* Философия права. С. 83.

² *Пермяков Ю.Е.* Лекции по философии права. С. 99.

¹ *Ильин И.А.* О сущности правосознания. С. 18.

¹ См., например: *Сурия П. Синха.* Юриспруденция. Философия права. - М.: Академия, 1996. В этой относительно небольшой книге представлено разделение философско-правовых концепций на три основные группы — метафизические, идеалистические, эмпирические.

¹ *Духовное производство...* С. 131.

5.4. Правовое равенство и свобода.

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 общему 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 правовое равенство, формально-правовое равенство. Ведь правовое равенство, как и всякое равенство абстрагировано (по собственному основанию и критерию) от фактически 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, с уравниловкой и т.д. 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 системы права, права вообще. Разным этапам исторического развития свободы и права в человеческих отношениях присущи свой масштаб и своя мера свободы, свой 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 правовое неравенство (равенство и неравенство в праве) - однопорядковые (предполагающие и дополняющие друг друга) правовые определения и характеристики 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 тем самым является наиболее абстрактным определением права, общим для всякого права и специфичным для права вообще.

С принципом формального равенства связано и понимание права 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, как 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 несвобода - 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, отступления от этого принципа, его нарушение и игнорирование. 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) признается 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 выразилась 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, там нет и не может быть права (и правового принципа формального равенства), там 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.

5.5. Права человека и правовое государство

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 политической 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 (разработанных в трудах Д. Локка, Ш.Л. Монтескье, Д. Адамса, Д. Мэдисона, Т. Джефферсона, И. Канта, Г.В. Гегеля и др.) опирались на опыт прошлого, на достижения предшествующей социальной, политической и правовой теории и практики, на 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 предьстории 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 (Локка 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 буржуазных мыслителей-превращенцев 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 ранне-буржуазных мыслителей, и прежде всего 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»¹. Большой интерес представляет и статья 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)². 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.

Государство, согласно Гегелю, это тоже право, а именно - конкретное право, т.е., по диалектической трактовке, наиболее развитое и содержательно богатое право, вся система права, включающая в себя признание всех остальных, более абстрактных прав - прав личности, семьи и общества. С тем обстоятельством, что в этой диалектической иерархии прав государства как наиболее конкретное право стоит на вершине правовой пирамиды, связано гегелевское возвышение государства над индивидами и обществом. Все это подтверждает, что Гегель - этактист (государственник). Но Гегель - правовой этактист, он обосновывает, восхваляет и обожествляет именно правовое государство, он подчиняет (не отрицая их) права индивидов и общества государству не как аппарату насилия, а как более высокому праву - всей системе права. А «система права есть царство осуществленной свободы». Иными словами, Гегель философски восхваляет государство как наиболее развитую действительность свободы.

В целом вся гегелевская конструкция правового государства прямо и однозначно направлена против произвола, бесправия и вообще верх внеправовых норм применения силы со стороны частных лиц, политических объединений и властных институтов. Гегелевский этактизм радикально отличается от тоталитаризма всякого толка, который видит в организованном государстве и правопорядке своих прямых врагов и стремится вообще подменить правовой закон - произвольно-приказным законодательством, государственность - своим особым властнополитическим механизмом, а суверенитет государства - монополией политического господства той или иной парши и клики. И в гегелевском этактизме правомерно видеть не идеологическую подготовку тоталитаризма, а авторитетное философское предупреждение о его опасностях. Ведь тоталитаризм XX в. рассмотренный с позиции гегелевской философии государства и права, - это антиправовая и антигосударственная форма организации политической власти, рецидив механизма насилия деспотического толка, правда, в исторически новых условиях и с новыми возможностями, целями и средствами. 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 отрицания недостатков гегелевского этактизма (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 этактизмом 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.

Либерально-демократическая концепция правового государства в отличие от гегелевской концепции, может быть определенной системой принципов, институтов и норм, выражающей идею народного суверенитета. Именно суверенитет народа - основа и источник государственного суверенитета.

Укрепление суверенности государственной власти и утверждение господства права представляет собой два тесно взаимосвязанных процесса на путях 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, ее субъектная и объектная структуры и т.д., словом, ее 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 и поэтому может служить критерием человеческого прогресса, в том числе и в области государственно-правовых норм, общественных отношений, положения личности.

История развития философско-правовой мысли свидетельствует о том, что для правового государства необходимы не только господство права и правовых законов, но и надлежащая правовая организация самой системы государственной власти, учреждение различных государственных органов, четкое определение их компетентности, места в системе, характера соотношения между собой, способов формирования и т.д. При чем оба аспекта тесно взаимосвязаны и один без другого невозможен.

Правовое государство можно определить таким образом, как правовую форму организации и деятельности публично-политической власти и ее взаимоотношений с индивидами как субъектами права, носителями прав и свобод человека и гражданина.

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 так:

- гуманитарно-правовой (права и свободы человека и гражданина);
- нормативно-правовой (правовой характер закона, конституционно-правовая природа и основа источников действующего позитивного права);
- институционально-правовой (система разделения и взаимодействия властей, включая их взаимные сдержки и противовесы).

Каждой ступени в историческом развитии свободы и права присуща 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 защищенности прав человека в том или ином обществе определяется типом его социально-экономической организации, степенью общецивилизованного 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.

Так, с точки зрения античного (афинского, римского) права не все люди признаны в качестве правомочного человека. Здесь только естественному праву раб признается свободным, т.е. человеком. Отсюда и великая идея естественного равенства всех людей как основа прошлых современных представлений о естественных правах и свободах любого из людей.

Но раб юридически не признавался человеком по действовавшему афинскому или римскому праву: в этом позитивно-правовом измерении раб (все люди, находившиеся в состоянии рабства) был объектом, не субъектом права. Он был по своему правовому положению «вещью», «говорящим орудием», наряду с прочим хозяйственным инвентарем и средствами производства.

В средние века вместо прежней поляризации между правосубъектностью свободного и бесправием раба складывается более разветвленная структура права и правового общения в соответствии с сословно-иерархическим принципом строения и функционирования феодального строя в целом. В согласии с непосредственно политическим и правовым значением сословного деления в феодальном обществе права человека стали определяться его сословной принадлежностью. Права человека на этой исторической ступени остаются различными по содержанию и объему правами - привилегиями членов разных сословий, сословными правами человека, правами сословного человека.

На различных ступенях исторического пути к современной концепции прав человека мы имеем дело с тем или иным вариантом частичного, ограниченного, привилегированного человека. Последним типом такого привилегированного человека в этом историческом ряду является гражданин (человек как член государства), а последней формой прав привилегированного человека - права гражданина (в их соотношении с правами человека).

История прав человека - это история очеловечивания людей, история прогрессирующего расширения правового признания в качестве человека тех или иных людей для того или иного круга отношений.

Поэтому становление и развитие прав человека и гражданина неразрывно связано с генезисом и эволюцией содержания самого принципа формального (правового) равенства в различные эпохи и в различных обществах.

Возникшая в древности идея всеобщего равенства людей (т.е. вместе с тем и идея прав человека как человека) не была реализована и в средние века; но она не была забыта и продолжала развиваться с различных позиций, в разных формах и направлениях (например, в творчестве религиозных авторов, идеологов средневековых ересей, в работах средневековых философов, юристов и т.д.).

Практическое выражение этой идеи в правовых актах того времени неизбежно носило сословно-ограниченный характер и представляло собой закрепление сословных прав и свобод (вольностей). Вместе с тем это было исторически перспективное направление, оказавшее влияние на формирование тех тенденций и юридических конструкций прав и свобод человека, с которыми, в свою очередь, связаны современные представления о правах человека. И с точки зрения истории прав человека следует отметить определенную содержательную связь, логику преемственности и момент развития в цепочке таких, в частности, актов, как английские Великая Хартия Вольностей (1215), Петиция о праве (1628), Декларация прав (1688), Билль о правах (1689); американские Декларации права Виргинии (12 июня 1776 г.), Декларация независимости Соединенных Штатов Америки (4 июня 1776 г.), Конституция США (1787), Билль о правах (1789-1791 гг.); французская Декларация прав человека и гражданина (1789); Всеобщая декларация прав человека (1948), последующие международные пакты о правах человека.

Во всем этом процессе постепенной универсализации (сперва на внутрисоциальном, затем и на международном уровнях) положений о правовом равенстве людей и правах человека существенную роль сыграли представления о естественных и неотчуждаемых правах человека, которые сохраняясь и в условиях государственности, должны быть признаны и гарантированы публичными властями и законами.

Непреодолимое историческое значение имело провозглашение свободы и правового равенства всех людей во французской «Декларации прав человека и гражданина» 1789 г. В духе идей общественного договора в ней было подчеркнуто, что цель каждого государственного союза состоит в обеспечении естественных и неотчуждаемых прав человека. К таким правам в Декларации отнесены свобода, собственность, безопасность и сопротивление угнетению. В качестве права человека признана также свобода выражения мыслей и мнений, в том числе и по вопросам религиозным. Был провозглашен принцип равенства всех граждан перед законом как выражением общей воли. Декларация подчеркивала, что источник суверенитета зиждется по существу в нации. Ряд статей Декларации посвящен защите прав и свобод человека в уголовно-правовой сфере.

Проводимое в Декларации 1789 г. различие между правами человека и правами гражданина по сути дела означает различие между человеком вообще как частным человеком (членом гражданского общества) и политическим человеком - гражданином государства, членом политического государства. Различие прав человека и прав гражданина здесь, следовательно, в конкретно-историческом плане подразумевает послефеодальную, буржуазную ситуацию разграничения и относительно самостоятельного бытия экономических и политических отношений, сфер частного и публичного права, словом - различие гражданского общества и государства (как политического сообщества).

Права и свободы человека и гражданина, провозглашенные во французской Декларации 1789 г. приобрели общемировое звучание и стали императивами обновления и гуманизации общественных и государственных порядков. Эта Декларация, испытавшая влияние предшествующего опыта в области прав и свобод человека (в частности, англосаксонских традиций в составлении и принятии Биллей о правах, Декларации независимости США 1776 г., Конституции США 1787 г. и т.д.), в дальнейшем, в свою очередь, сама оказала огромное воздействие на процесс борьбы против «старого режима» во всем мире, за повсеместное признание и защиту прав человека и гражданина, за практическую реализацию идей правового государства. Она стала новой страницей в развитии правового равенства, в истории прав человека и гражданина, в движении к правовому государству. Все последующее развитие теории и практики в области прав человека и гражданина, правовой государственности, господства права так или иначе испытывало и продолжает испытывать на себе благотворное влияние этого исторического документа. Декларация 1789 г. приобрела всемирное значение и авторитетно обозначила магистральное направление в признании и защите прав и свобод человека и гражданина.

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 г., 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.¹. 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.

¹ Хрестоматия по истории государства и права зарубежных стран, М., 1984, с. 209.

² Кант И. Соч., т.4, ч. II, с. 233.

¹ «Международный билль о правах человека. Изложение фактов № 2. Женева. 1990.

Т. Х. Габитов

Философия

Учебник

*Генеральный директор
ТОО «Юридическая литература»
Жансеитов Н.Н.*

Оператор: Г. О. Умурова

Издательство «Юридическая литература»
050057 г. Алматы, ул. Озтюрка, д. 12.
Тел./факс: (3272) 747-833, 742-650.
E-mail: law_literature@nursat.kz