

МИНИСТЕРСТВО СЕЛЬСКОГО ХОЗЯЙСТВА  
И ПРОДОВОЛЬСТВИЯ РЕСПУБЛИКИ БЕЛАРУСЬ

УЧРЕЖДЕНИЕ ОБРАЗОВАНИЯ  
«ГРОДНЕНСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ  
АГРАРНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ»

Кафедра общественных наук

# **АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ**

*УЧЕБНО-МЕТОДИЧЕСКОЕ ПОСОБИЕ  
для студентов всех факультетов и  
специальностей  
дневной формы обучения*

Гродно 2014

УДК 1(072)  
ББК 87  
А 47

Автор: С.Г. Павочка

Рецензенты: кандидат философских наук, доцент О.А. Романов;  
кандидат философских наук, доцент С.З. Семерник.

**Актуальные** проблемы современной философии: учебно-методическое пособие. Для студентов всех факультетов и специальностей / С.Г. Павочка. – Гродно : ГГАУ, 2014. – 412 с.  
А 47

Учебно-методическое пособие предназначено для проведения семинарских (практических) занятий и организации самостоятельной работы студентов по философии. Представлены планы занятий, тематика рефератов, списки основной и дополнительной литературы, задания для самостоятельной работы, вопросы для самоконтроля, тесты, хрестоматийные материалы, примерный перечень контрольных вопросов, требования, предъявляемые к подготовке и оформлению рефератов.

УДК 1(072)  
ББК 87

Рекомендовано межфакультетской методической комиссией экономического факультета и факультета бухгалтерского учета 26 апреля 2014 г. (Протокол № 9).

© УО «Гродненский государственный аграрный университет», 2014  
© С.Г. Павочка, 2014

## СОДЕРЖАНИЕ

I.	Введение.....	4
II.	Примерный тематический план курса.....	6
III.	Литература по всем темам курса.....	7
IV.	Темы семинарских занятий.....	
	1. <i>Метафизика и онтология. Философские концепции бытия и развития.....</i>	9
	2. <i>Философия природы.....</i>	50
	3. <i>Проблема человека в философии и науке.....</i>	88
	4. <i>Сознание как предмет философского анализа..</i>	143
	5. <i>Познание как ценность культуры и предмет философского исследования.....</i>	164
	6. <i>Наука, ее когнитивный и социокультурный статус.....</i>	211
	7. <i>Природа социальной реальности и основные стратегии ее исследования.....</i>	261
	8. <i>Философские проблемы социальной динамики.....</i>	307
	9. <i>Философия и ценностные приоритеты в культуре XXI в.....</i>	372
V.	Примерный перечень контрольных вопросов.....	406
VI.	Требования, предъявляемые к подготовке и оформлению рефератов.....	409
VII.	Ключи к тестам.....	410

## ВВЕДЕНИЕ

Цикл социогуманитарных дисциплин занимает особое место в педагогической практике современного вуза. Одним из основных в его рамках является курс философии, призванный содействовать формированию мировоззрения студенческой аудитории, развитию самостоятельного творческого мышления, социально ориентированных личностных качеств, активной гражданской позиции и гуманистических ценностей. В контексте практики высшей школы становится очевидным, что освоение логического инструментария и проблемного поля философского знания в исторической динамике культуры и на современном уровне разработки ведущих проблем философии предусматривает наличие эффективных в методическом плане способов организации самостоятельной работы студентов. Непосредственной целью предлагаемой разработки является оказание методической помощи студентам при подготовке к семинарским занятиям по философии.

Пособие включает в себя планы семинарских занятий, темы рефератов, списки основной и дополнительной литературы, задания для самостоятельной работы, вопросы для самоконтроля, тесты, хрестоматийные материалы, примерный перечень контрольных вопросов, требования, предъявляемые к подготовке и оформлению рефератов. Тематика семинарских занятий рассчитана на 14 часов и охватывает теоретическую часть курса.

Подготовка к семинарским занятиям предполагает изучение первоисточников, основной и дополнительной литературы. Студент должен составить конспект ответа по каждому вопросу плана занятия с обозначением основных понятий и персоналий, ключевых проблем и способов их решения.

Основные требования к знаниям и умениям студентов по философии.

*Студент должен знать:*

- ✓ основные проблемы философии и сущность важнейших философских учений;
- ✓ ключевые идеи и категории философского анализа;
- ✓ основные принципы философской концепции бытия;
- ✓ фундаментальные компоненты философской теории человека;
- ✓ основные ценности современной культуры;
- ✓ социокультурные основания и основные закономерности человеческой деятельности (в том числе профессиональной);
- ✓ основные принципы, законы и механизмы познавательной деятельности, важнейшие философские методы и регулятивы научного исследования;
- ✓ основные закономерности функционирования и развития общества, их особенности в современном мире;

- ✓ смысл и содержание глобальных проблем современности, основные стратегии и перспективы их разрешения.  
*Студент должен уметь:*
- ✓ формулировать и аргументировать основные идеи и ценности своего философского мировоззрения;
- ✓ применять философские идеи и категории в анализе социокультурных и профессиональных проблем и ситуаций;
- ✓ характеризовать ведущие идеи философской картины мира, транслировать и популяризировать их;
- ✓ уметь понять и объяснить различные версии ответов на фундаментальные вопросы о смысле человеческого бытия;
- ✓ осуществлять осмысленный ценностный выбор, формулировать и аргументировать аксиологические регулятивы своей жизни и профессиональной деятельности;
- ✓ определять смысл, цели, задачи и гуманистические параметры общественной и профессиональной деятельности;
- ✓ применять идеи гносеологии и основные методологические регулятивы научного поиска в анализе социальных и профессиональных проблем;
- ✓ формулировать и аргументировать свою идеологическую и социально-политическую позицию, определять роль своей общественной и профессиональной деятельности в функционировании и развитии основных сфер общества;
- ✓ оценивать перспективы развития важнейших социальных проблем и возможности инновационной деятельности в сфере избранной профессии по их оптимальному разрешению.

Предлагаемое учебно-методическое пособие составлено в соответствии с действующей учебной программой по философии для высших учебных заведений и является логическим продолжением подготовленной коллективом кафедры общественных наук УО «ГГАУ» учебно-методической разработки «Философия в исторической динамике культуры», содержащей методическое сопровождение историко-философской части курса.

## ПРИМЕРНЫЙ ТЕМАТИЧЕСКИЙ ПЛАН КУРСА

№	Наименование тем	Лек-ции	Семи-нары	КСР		Всего
				Лек-ции	Семи-нары	
1.	Метафизика и онтология. Философские концепции бытия и развития	2	2			4
2.	Философия природы			2	2	4
3.	Проблема человека в философии и науке	2	2			4
4.	Сознание как предмет философского анализа			2	2	4
5.	Познание как ценность культуры и предмет философского исследования	2	2			4
6.	Наука, ее когнитивный и социокультурный статус	2	2			4
7.	Природа социальной реальности и основные стратегии ее исследования	2	2			4
8.	Философские проблемы социальной динамики	2	2			4
9.	Философия и ценностные приоритеты в культуре XXI в.	2	2			4
<b>Всего</b>		<b>14</b>	<b>14</b>	<b>4</b>	<b>4</b>	<b>36</b>

## ЛИТЕРАТУРА ПО ВСЕМ ТЕМАМ КУРСА

### **Справочные издания**

- Блинников, Л.В.* Великие философы. Словарь-справочник / Л.В. Блинников. – М., 1997.
- Демидов, А.Б.* История философии в тестах с ответами, пояснениями и хрестоматийными приложениями / А.Б. Демидов. – Минск, 2005.
- Кириленко, Г.Г.* Философия: справочник студента / Г.Г. Кириленко, В.В. Шевцов. – М., 1999.
- Новая философская энциклопедия: в 4 т. – М., 2001-2002.
- Новейший философский словарь. – Минск, 1999.
- Тесты по философии / под ред. *А.И. Зеленкова*. – Минск, 2001.
- Философия. Словарь-справочник студента. – Минск, 2003.
- Философская энциклопедия: в 5 т. – М., 1960-1970.
- Философский энциклопедический словарь. – М., 1994.
- Яскевич, Я.С.* Философия в вопросах и ответах / Я.С. Яскевич. – Минск, 2003.

### **Учебники и учебные пособия**

- Алексеев, П.В.* Философия / П.В. Алексеев, А.В. Панин. – М., 1996.
- Бессонов, Б.Н.* Философия. История и современные задачи / Б.Н. Бессонов. – М., 2004.
- Введение в философию. – М., 2003.
- Волчек, Е.З.* Философия / Е.З. Волчек. – Минск, 2005.
- Губин, В.Д.* Философия: актуальные проблемы / В.Д. Губин. – М., 2006.
- Данильян, О.Г.* Философия / О.Г. Данильян, В.М. Тараненко. – М., 2006.
- Калмыков, В.Н.* Философия / В.Н. Калмыков. – Минск, 2006.
- Канке, В.А.* Философия: исторический и систематический курс / В.А. Канке. – М., 1997.
- Каратини, Р.* Введение в философию / Р. Каратини. – М., 2003.
- Кузнецов, В.Г.* Философия / В.Г. Кузнецов, И.Д. Кузнецова, В.В. Миронов, К.Х. Момджян. – М., 1999.
- Моисеева, Н.А.* Философия: краткий курс / Н.А. Моисеева, В.И. Сороковникова. – СПб., 2004.
- Немировская, Л.З.* Философия: курс лекций / Л.З. Немировская. – М., 1998.
- Радугин, А.А.* Философия: курс лекций / А.А. Радугин. – М., 2001.
- Спиркин, А.Г.* Философия / А.Г. Спиркин. – М., 2002.
- Философия / под общ. ред. *Я.С. Яскевич*. – Минск, 2006.
- Философия / под ред. *В.В. Миронова*. – М., 2005.
- Философия / под ред. *В.Д. Губина*. – М., 2001.

- Философия / под ред. *В.К. Лукашевича*. – Минск, 2002.  
Философия / под ред. *В.Н. Лавриненко*. – М., 2001.  
Философия / под ред. *В.П. Кохановского*. – Ростов-на-Дону, 1998.  
Философия / под ред. *Н.И. Жукова*. – Минск, 1999.  
Философия / под ред. *Ю.А. Харина*. – Минск, 1999.  
*Шаповалов, В.Ф.* Основы философии. От классики к современности / *В.Ф. Шаповалов*. – М., 1998.

### **Тексты первоисточников и хрестоматии**

- Антология мировой философии: в 4 т. – М., 1969-1972.  
Западная философия: итоги и перспективы тысячелетия. – М., 1997.  
Мир философии. Книга для чтения: в 2 ч. – М., 1991.  
Путь в философию: антология. – М., 2001.  
Хрестоматия по истории философии: в 2 ч. – М., 1994.  
Хрестоматия по истории философии: в 3 ч. – М., 1997.  
Хрестоматия по философии / под ред. *А.А. Радугина*. – М., 2001.  
Хрестоматия по философии / сост. *П.В. Алексеев, А.В. Панин*. – М., 1997.

## ТЕМЫ СЕМИНАРСКИХ ЗАНЯТИЙ

### ТЕМА 1. МЕТАФИЗИКА И ОНТОЛОГИЯ. ФИЛОСОФСКИЕ КОНЦЕПЦИИ БЫТИЯ И РАЗВИТИЯ

#### План

1. Понятие метафизики. Статус и основные черты метафизического знания в классической и неклассической философии.
2. Онтология как философское учение о бытии. Проблема бытия в историко-философской традиции. Формы бытия и их характеристика (бытие природы, бытие сознания, бытие общества, бытие человека).
3. Категория материи. Эволюция представлений о материи в философии и науке. Структурность и системность материи. Атрибуты материи и основные структурные уровни организации материального мира.
4. Природа пространства и времени. Субстанциальная и реляционная концепции пространства и времени. Пространственно-временные отношения в неживой и живой природе. Специфика социально-исторического пространства и времени.
5. Диалектика как философская теория развития, ее исторические формы и альтернативы. Концепция глобального эволюционизма и синергетическая интерпретация проблемы развития.
6. Структура диалектической теории: принципы, законы, категории.

#### Рекомендуемая литература

*Аксенов, Г.П.* О причине времени / Г.П. Аксенов // Вопросы философии. – 1996. – № 1.

*Акчурин, И.А.* Новая фундаментальная онтология и виртуалистика / И.А. Акчурин // Вопросы философии. – 2003. – № 9.

*Белев, В.А.* Метафизика – наука? / В.А. Белев // Философские науки. – 2004. – № 3.

*Бородкин, В.В.* Проблема отрицания и развития / В.В. Бородкин. – М., 1991.

Время и бытие человека. – М., 1991.

*Вязовкин, В.С.* Бытие и мышление / В.С. Вязовкин, Т.М. Тузова. – Минск, 2000.

*Габричевский, А.Г.* Пространство и время / А.Г. Габричевский // Вопросы философии. – 1994. – № 3.

*Гайденко, В.П.* Время и вечность: парадоксы континуума / В.П. Гайденко // Вопросы философии. – 2000. – № 6.

*Гайденко, П.П.* Прорыв к трансцендентному. Новая онтология XX в. / П.П. Гайденко. – М., 1997.

Глобальный эволюционизм. – М., 1994.

- Губин, В.Д.* Онтология. Проблема бытия в современной европейской философии / В.Д. Губин. – М., 1998.
- Доброхотов, А.Л.* Категория бытия в классической западноевропейской философии / А.Л. Доброхотов. – М., 1986.
- Дубровский, В.И.* Концепции пространства и времени / В.И. Дубровский. – М., 1991.
- Дэвис, П.* Случайная Вселенная / П. Дэвис. – М., 1985.
- Каган, М.С.* Метаморфозы бытия и небытия / М.С. Каган // Вопросы философии. – 2001. – № 6.
- Казютинский, В.В.* Астрономия и современная картина мира / В.В. Казютинский. – М., 1996.
- Капра, Ф.* Дао физики / Ф. Капра. – СПб., 1994.
- Князева, Е.Н.* Синергетика как новое мировидение / Е.Н. Князева, С.П. Курдюмов // Вопросы философии. – 1992. – № 12.
- Концепции времени в естествознании. – М., 1996.
- Кутырев, В.А.* Оправдание бытия / В.А. Кутырев // Вопросы философии. – 2000. – № 3.
- Кучевский, В.Б.* Анализ категории «материя» / В.Б. Кучевский. – М., 1983.
- Левич, А.П.* Научное постижение времени / А.П. Левич // Вопросы философии. – 1993. – № 4.
- Ленин, В.И.* Материализм и эмпириокритицизм / В.И. Ленин // Полн. собр. соч. / В.И. Ленин. – Т. 18.
- Лобанов, С.Д.* Бытие и реальность / С.Д. Лобанов. – М., 1999.
- Лось, В.А.* Основы современного естествознания / В.А. Лось. – М., 2000.
- Майнцер, В.Ф.* Сложность и самоорганизация / В.Ф. Майнцер // Вопросы философии. – 1997. – № 3.
- Мамлеев, Ю.В.* Судьба бытия / Ю.В. Мамлеев // Вопросы философии. – 1993. – № 11.
- Моисеев, Н.Н.* Расставание с простотой / Н.Н. Моисеев. – М., 1998.
- Молчанов, Ю.Б.* Проблема времени в современной науке / Ю.Б. Молчанов. – М., 1990.
- Молчанов, Ю.Б.* Сверхсветовые скорости, принцип причинности и направление времени / Ю.Б. Молчанов // Вопросы философии. – 1998. – № 8.
- Новиков, И.Д.* Эволюция Вселенной / И.Д. Новиков. – М., 1990.
- Носов, Н.* Реальные нереальности / Н. Носов // Человек. – 1993. – № 1.
- Потемкин, В.К.* Пространство в структуре мира / В.К. Потемкин, А.Л. Симонов. – М., 1990.

- Пригожин, И.* Порядок из хаоса / И. Пригожин, И. Стенгерс. – М., 1986.
- Пространство и время в архаических культурах. – М., 1996.
- Рейхенбах, Г.* Философия пространства и времени / Г. Рейхенбах. – М., 1985.
- Силин, А.А.* Научный статус антропного принципа / А.А. Силин // Человек. – 1999. – № 3.
- Синергетическая парадигма: многообразие поисков и подходов. – М., 2000.
- Солодухо, Н.М.* Бытие и небытие как предельное основание мира / Н.М. Солодухо // Вопросы философии. – 2001. – № 6.
- Социокультурное пространство: структура и процессы. – М., 1996.
- Степин, В.С.* Научная картина мира в структуре техногенной цивилизации / В.С. Степин, Л.Ф. Кузнецова. – М., 1994.
- Судьбы естествознания. Современные дискуссии. – М., 2000.
- Трубников, В.П.* Время человеческого бытия / В.П. Трубников. – М., 1987.
- Уитроу, Дж.* Структура и природа времени / Дж. Уитроу. – М., 1984.
- Хайдеггер, М.* Бытие и время / М. Хайдеггер. – Харьков, 2003.
- Харин, Ю.А.* Материалистическая диалектика и ее альтернативы в XX веке / Ю.А. Харин. – Минск, 1991.
- Чанышев, А.Н.* Трактат о небытии / А.Н. Чанышев // Вопросы философии. – 1990. – № 10.
- Шкловский, И.С.* Вселенная. Жизнь. Разум / И.С. Шкловский. – М., 1987.
- Щербаков, А.С.* Самоорганизация материи в неживой природе / А.С. Щербаков. – М., 1990.
- Энгельс, Ф.* Анти-Дюринг / Ф. Энгельс // Сочинения / К. Маркс, Ф. Энгельс. – 2-е изд. – Т. 20.
- Энгельс, Ф.* Диалектика природы / Ф. Энгельс // Сочинения / К. Маркс, Ф. Энгельс. – 2-е изд. – Т. 20.
- Эткинс, П.* Порядок и беспорядок в природе / П. Эткинс. – М., 1987.
- Янч, Э.* Самоорганизующаяся Вселенная / Э. Янч // Общественные науки и современность. – 1999. – № 1.
- Яскевич, Я.С.* Понятие метафизики, ее предметное поле, цели и задачи / Я.С. Яскевич // Социально-гуманитарные знания. – 2000. – № 4.

### **Темы рефератов**

Метафизика: проблемное поле, структура, задачи.

Категория бытия в классической и неклассической философии.  
 Космологические модели мира.  
 Антропный принцип, его философский и научный статус.  
 Основные этапы эволюции понятия материи и их характеристика.  
 Движение как атрибут материи и способ бытия.  
 Синергетика и диалектика: проблемы корреляции.  
 Пространство и время как формы бытия.  
 Реальное, концептуальное и перцептуальное пространство и время.

Виртуальная реальность, ее характерные черты и статус.  
 Человек в пространстве и времени мира.  
 Глобальный эволюционизм и современная картина мира.

### **Задания для самостоятельной работы**

➤ *Выпишите в Ваш словарь определения следующих понятий: метафизика, онтология, диалектика, синергетика, пространство, время, движение, структура, система, элемент, часть, целое, материя, покой, развитие, прогресс, регресс, изменение, механицизм, редукционизм, витализм, эволюционизм, бытие, небытие, противоречие, количество, качество, мера, скачок, взаимосвязь, противоположности, отрицание, единичное, общее, особенное, необходимость, случайность, содержание, форма, причина, следствие, сущность, явление, атрибут, детерминизм, закон, нелинейность, бифуркация, глобальный эволюционизм, диалектический материализм, материальное единство мира, антропный принцип.*

➤ *Составьте таблицу «Метафизика в исторической динамике культуры: сравнительный анализ», используя материал учебного пособия: Философия / под общ. ред. Я.С. Яскевич. – Минск, 2006. – С. 274-287.*

<b>Этапы развития метафизики</b>	<b>Античность</b>	<b>Средневековье</b>	<b>Новое время</b>	<b>XX в.</b>
<b>Основания сравнения</b>				
Основные идеи и принципы				
Представители				

➤ *Составьте таблицу «Основные подходы к определению понятия «бытие»: сравнительный анализ», используя материал учебного пособия: Философия / под общ. ред. Я.С. Яскевич. – Минск, 2006. – С. 292-297.*

<b>Основания сравнения</b>	<b>Субстанциальный подход</b>	<b>Атрибутивный подход</b>
1.		
2.		
3.		
4...		

➤ *Заполните таблицу «Исторические этапы развития диалектики», опираясь на материал учебного пособия: Философия / под общ. ред. Я.С. Яскевич. – Минск, 2006. – С. 304-316.*

<b>Этапы</b>	<b>Представители</b>	<b>Основные идеи и принципы</b>
1. Античность		
2. Средневековье		
3. Возрождение		
4. Новое время		
5. XX в.		

### **Вопросы для самоконтроля**

Каково значение термина «метафизика»? Каковы основные этапы разработки его содержания в истории философской мысли?

В чем состоят отличия между античным и средневековым вариантами метафизики?

Выделите и охарактеризуйте специфические черты новоевропейской метафизики.

Каковы предпосылки и факторы критики спекулятивной метафизики? Какие альтернативные классической варианты метафизики оформились в XIX – XX вв.?

Каковы предмет и проблемное поле онтологии как раздела философского знания?

Охарактеризуйте содержание категорий «бытие» и «небытие». Как изменялось содержание данных категорий в истории культуры?

В чем состоят отличия между субстанциальным и атрибутивным подходами к пониманию бытия?

В чем обнаруживаются достоинства и недостатки классического варианта онтологии? Какие альтернативы классической онтологии возникли в XIX – XX вв.?

В чем в современной философии усматривается мировоззренческий и методологический потенциал категории бытия?

Какие выделяют исторические этапы разработки содержания категории «материя»?

В чем суть структурности как атрибута сущего? Охарактеризуйте иерархию уровней структурной организации в неживой и живой природе, обществе. В чем проявляются их качественная специфика и взаимосвязь?

В чем смысл понятия «движения»? Выделите и охарактеризуйте этапы разработки данного понятия в истории философской мысли.

Объясните отличия, существующие между понятиями «движение», «развитие», «прогресс», «регресс».

Какие формы движения материи выделяют в современной философии и науке? В чем состоят их качественные отличия и взаимосвязь?

Каковы предмет и проблемное поле диалектики? Охарактеризуйте эволюцию понятия диалектики в истории философской мысли.

В чем обнаруживаются отличия между онтологическим и гносеологическим срезами, осуществляемыми в рамках диалектики как философской теории развития?

Какова структура диалектической теории? Выделите и охарактеризуйте основные принципы, категории и законы диалектики.

Какие существуют альтернативы диалектики в познании и логике мышления?

Возможны ли альтернативы объективной диалектики?

Каковы предмет и проблемное поле синергетики? Как соотносятся между собой диалектика и синергетика?

Какие концепции пространства и времени оформились в истории научного и философского знания? В чем между ними обнаруживаются сходство и отличия?

Охарактеризуйте специфику пространственно-временных соотношений в неживой и живой природе, обществе.

В чем суть принципа глобального эволюционизма? Какое место данный принцип занимает в современном научном и философском знании?

**Хрестоматийные материалы к семинару  
И. Пригожин  
«Философия нестабильности»**

<...> Прежде всего, спросим себя: почему именно сегодня в естествознании заговорили о нестабильности, тогда как прежде господствовала точка зрения детерминизма? Дело в том, что идея нестабильности не только в каком-то смысле теоретически потеснила детерминизм, она, кроме того, позволила включить в поле зрения естествозна-

ния человеческую деятельность, дав, таким образом, возможность более полно включить человека в природу. Соответственно, нестабильность, непредсказуемость и, в конечном счете, время как сущностная переменная стали играть теперь немаловажную роль в преодолении той разобщенности, которая всегда существовала между социальными исследованиями и науками о природе.

В чем, однако, смысл тех изменений, которые произошли (в интересующем нас плане) в отношениях человека к природе? В детерминистском мире природа поддается полному контролю со стороны человека, представляя собой инертный объект его желаний. Если же природе, в качестве сущностной характеристики, присуща нестабильность, то человек просто обязан более осторожно и деликатно относиться; к окружающему его миру, - хотя бы из-за неспособности однозначно предсказывать то, что произойдет в будущем.

Далее, принимая в науке идею нестабильности, мы достигаем тем самым и более широкого понимания существа самой науки. Мы начинаем понимать, что западная наука, в том виде, как она до недавних пор существовала, обусловлена культурным контекстом XVII в. - периода зарождения современного естествознания и что эта наука ограничена. В результате начинает складываться более общее понимание науки и знания вообще, понимание, отвечающее культурным традициям не только западной цивилизации.

<...> Для того чтобы понять идущие в современной науке процессы, необходимо принять во внимание, что наука - культурный феномен, складывающийся в определенном культурном контексте. Иллюстрацией этому может служить, например, дискуссия между Лейбницем и Кларком, представлявшим в их споре взгляды Ньютона. Лейбниц упрекает Ньютона в том, что его представление об универсуме предполагает периодическое вмешательство Бога в устройство мироздания ради улучшения функционирования последнего. Ньютон, по его мнению, недостаточно почитает Бога, поскольку искусность Верховного Творца у него оказывается ниже даже искусности часовщика, способного раз и навсегда сообщить своему механизму движение и заставить его работать без дополнительных переделок.

Лейбницеvские представления об универсуме одержали победу над ньютоvнианскими. Лейбниц апеллировал к всеведению вездесущего Бога, которому вовсе нет никакой нужды специально обращать свое внимание на Землю. И он верил при этом, что наука когда-нибудь достигнет такого же всеведения - ученый приблизится к знанию, равному божественному. Для божественного же знания нет различия между прошлым и будущим, ибо все присутствует во всеведущем разуме. Время, с этой точки зрения, элиминируется неизбежно, и сам факт его

исключения становится свидетельством того, что человек приблизился к квазибожественному знанию.

Высказанные Лейбницем утверждения принадлежат к базовому уровню идеологии классической науки, сделавшей именно устойчивый маятник объектом научного интереса, - неустойчивый маятник в контексте этой идеологии предстает как неестественное образование, упоминаемое только в качестве любопытного курьеза (а по возможности вообще исключаемое из научного рассмотрения). Но изложенная концепция вечности грешила тем, что в ней не оставалось места для уникальных событий (впрочем, и в ньютоновском подходе не было места для новаций). Материя, согласно этой концепции, представляет собой вечно движущуюся массу, лишенную каких бы то ни было событий и, естественно, истории. История же, таким образом, оказывается вне материи. Так исключение нестабильности, обращение к детерминизму и отрицание времени породили два противоположных способа видения универсума:

- универсум как внешний мир, являющийся в конечном счете регулируемым автоматом (именно так и представлял его себе Лейбниц), находящимся в бесконечном движении;

- универсум как внутренний мир человека, настолько отличающийся от внешнего, что это позволило Бергсону сказать о нем: "Я полагаю, что творческие импульсы сопровождают каждое мгновение нашей жизни".

Действительно, любые человеческие и социальные взаимодействия, а также вся литературная деятельность являются выражением неопределенности в отношении будущего. Но сегодня, когда физики пытаются конструктивно включить нестабильность в картину универсума, наблюдается сближение внутреннего и внешнего миров, что, возможно, является одним из важнейших культурных событий нашего времени.

Разумеется, введение нестабильности является результатом отнюдь не только идеологических особенностей истории науки XX в. Оно стало реальностью лишь благодаря сочетанию ряда собственно научных экспериментальных и теоретических открытий. Это, во-первых, открытие неравновесных структур, которые возникают как результат необратимых процессов и в которых системные связи устанавливаются сами собой; это, во-вторых, вытекающая из открытия неравновесных структур идея конструктивной роли времени; и, наконец, это появление новых идей относительно динамических, нестабильных систем, - идей, полностью меняющих наше представление о детерминизме.

В 1986 г. сэр Джеймс Лайтхил, ставший позже президентом Международного союза чистой и прикладной математики, сделал удивительное

тельное заявление: он извинился от имени своих коллег за то, что "в течение трех веков образованная публика вводилась в заблуждение апологией детерминизма, основанного на системе Ньютона, тогда как можно считать доказанным, по крайней мере с 1960 года, что этот детерминизм является ошибочной позицией".

Не правда ли, крайне неожиданное заявление? Мы все совершаем ошибки и каемся в них, но есть нечто экстраординарное в том, что кто-то просит извинения от имени целого научного сообщества за распространение последним ошибочных идей в течение трех веков. Хотя, конечно, нельзя не признать, что данные, пусть ошибочные, идеи играли основополагающую роль во всех науках - чистых, социальных, экономических, и даже в философии (учитывая, что в рамках последней сложилась кантовская проблематика). Более того, эти идеи задали тон практически всему западному мышлению, разрывающемуся между двумя образами: детерминистический внешний мир и индетерминистический внутренний.

И, наконец, продолжая начатый выше перечень открытий, следует упомянуть об открытиях в области элементарных частиц, продемонстрировавших фундаментальную нестабильность материи, а также о космологических открытиях, констатирующих, что мироздание имеет историю (тогда как традиционная точка зрения исключала какую бы то ни было историю универсума, ибо универсум рассматривался как целое, содержащее в себе все, что делало бессмысленным саму идею его истории).

Заметим, вместе с тем, что простейшие из вышеперечисленных открытий легко доступны нам, так как лежат в сфере макроскопических, химических и атмосферных явлений. Так, например, закон роста энтропии был сформулирован еще в XIX в. Другое дело, что на фоне установки, исключающей время из научного описания, он рассматривался лишь как закон роста беспорядка, а установка эта являет нам очевидный пример идеологичности научных суждений. Впрочем, сегодня мы можем согласиться: наука и есть в некотором смысле идеология - она ведь также укоренена в культуре. И нет поэтому ничего удивительного в том, что новые вопросы, вливающие в науку свежие силы, часто исходят из традиций вопрошания, корнящихся в совсем иных культурах. А тот факт, что сегодня самые разные культурные образования принимают участие в развитии научной культуры, является для нас источником новых надежд. Мы верим - будут сформулированы иные вопросы, ведущие к новым направлениям научной деятельности.

Сегодня мы знаем, что увеличение энтропии отнюдь не сводится к увеличению беспорядка, ибо порядок и беспорядок возникают и существуют одновременно. Например, если в две соединенные емкости

поместить два газа, допустим, водород и азот, а затем подогреть одну емкость и охладить другую, то в результате, из-за разницы температур, в одной емкости будет больше водорода, а в другой азота. В данном случае мы имеем дело с диссипативным процессом, который, с одной стороны, творит беспорядок и одновременно, с другой, потоком тепла создает порядок: водород в одной емкости, азот - в другой. Порядок и беспорядок, таким образом, оказываются тесно связанными - один включает в себя другой. И эту констатацию мы можем оценить как главное изменение, которое происходит в нашем восприятии универсума сегодня.

Долгое время наше видение мира оставалось неполным. Как неполным будет, скажем, вид, открывающийся из окна самолета при полете к Венеции: пока в поле нашего зрения находятся величественные здания и площади, нас не оставляет образ совершенной, упорядоченной, грандиозной структуры. По прибытии в город мы обнаруживаем и не слишком чистую воду, и назойливую мошкарку, но именно таким путем перед нами предстают обе стороны объекта. Что касается современного видения мира, то интересно отметить, что космология теперь все мироздание рассматривает как в значительной мере беспорядочную - а я бы сказал, как существенно беспорядочную - среду, в которой выкристаллизовывается порядок. Новейшие же исследования показали, что на каждый миллиард тепловых фотонов, пребывающих в беспорядке, приходится по крайней мере одна элементарная частица, способная стимулировать в данном множестве фотонов переход к упорядоченной структуре. Так, порядок и беспорядок сосуществуют как два аспекта одного целого и дают нам различное видение мира.

Наше восприятие природы становится дуалистическим, и стержневым моментом в таком восприятии становится представление о неравновесности. Причем неравновесности, ведущей не только к порядку и беспорядку, но открывающей также возможность для возникновения уникальных событий, ибо спектр возможных способов существования объектов в этом случае значительно расширяется (в сравнении с образом равновесного мира). В ситуации далекой от равновесия дифференциальные уравнения, моделирующие тот или иной природный процесс, становятся нелинейными, а нелинейное уравнение обычно имеет более, чем один тип решений. Поэтому в любой момент времени может возникнуть новый тип решения, не сводимый к предыдущему, а в точках смены типов решений - в точках бифуркации - может происходить смена пространственно-временной организации объекта.

Примером подобного возникновения новой пространственно-временной структуры могут служить так называемые химические часы - химический процесс, в ходе которого раствор периодически меняет свою окраску с голубой на красную. Кажется, будто молекулы, нахо-

дящиеся в разных областях раствора, могут каким-то образом общаться друг с другом. Во всяком случае, очевидно, что вдали от равновесия когерентность поведения молекул в огромной степени возрастает. В равновесии молекула "видит" только своих непосредственных соседей и "общается" только с ними. Вдали же от равновесия каждая часть системы "видит" всю систему целиком. Можно сказать, что в равновесии материя слепа, а вне равновесия прозревает. Следовательно, лишь в неравновесной системе могут иметь место уникальные события и флуктуации, способствующие этим событиям, а также происходит расширение масштабов системы, повышение ее чувствительности к внешнему миру и, наконец, возникает историческая перспектива, т.е. возможность появления других, быть может более совершенных, форм организации. И, помимо всего этого, возникает новая категория феноменов, именуемых аттракторами.

Вернемся к нашему примеру с маятником. Если сдвинуть груз маятника недалеко от его самого нижнего положения, то в конце концов он вернется в исходную точку - это точечный аттрактор. Химические часы являются периодическим аттрактором. В дальнейшем были открыты гораздо более сложные аттракторы (странные аттракторы), соответствующие множеству точек. В странном аттракторе система движется от одной точки к другой детерминированным образом, но траектория движения в конце концов настолько запутывается, что предсказать движение системы в целом невозможно - это смесь стабильности и нестабильности. И, что особенно удивительно, окружающая нас среда, климат, экология и, между прочим, наша нервная система могут быть поняты только в свете описанных представлений, учитывающих как стабильность, так и нестабильность. Это обстоятельство вызывает повышенный интерес многих физиков, химиков, метеорологов, специалистов в области экологии. Указанные объекты детерминированы странными аттракторами и, следовательно, своеобразной смесью стабильности и нестабильности, что крайне затрудняет предсказание их будущего поведения.

Не нами выбран мир, который нам приходится изучать; мы родились в этом мире и нам следует воспринимать его таким, каким он существует, приспособлявая к нему, насколько возможно, наши априорные представления. Да, мир нестабилен. Но это не означает, что он не поддается научному изучению. Признание нестабильности - не капитуляция, напротив - приглашение к новым экспериментальным и теоретическим исследованиям, принимающим в расчет специфический характер этого мира. Следует лишь распротиться с представлением, будто этот мир - наш безропотный слуга. Мы должны с уважением относиться к нему. Мы должны признать, что не можем полностью контролировать окружающий нас мир нестабильных феноменов, как не

можем полностью контролировать социальные процессы (хотя экстраполяция классической физики на общество долгое время заставляла нас поверить в это).

Открытие неравновесных структур, как известно, сопровождалось революцией в изучении траекторий. Оказалось, что траектории многих систем нестабильны, а это значит, что мы можем делать достоверные предсказания лишь на коротких временных интервалах. Краткость же этих интервалов (называемых также темпоральным горизонтом или экспонентой Ляпунова) означает, что по прошествии определенного периода времени траектория неизбежно ускользает от нас, т.е. мы лишаемся информации о ней. Это, кстати, служит еще одним напоминанием, что наше знание - всего лишь небольшое оконце в универсум и что из-за нестабильности мира нам следует отказаться даже от мечты об исчерпывающем знании. Заглядывая в оконце, мы можем, конечно, экстраполировать имеющиеся знания за границы нашего видения и строить догадки по поводу того, каким мог бы быть механизм, управляющий динамикой универсума. Однако нам не следует забывать, что, хотя мы в принципе и можем знать начальные условия в бесконечном числе точек, будущее, тем не менее, остается принципиально непредсказуемым.

И еще, заметим, новое отношение к миру предполагает сближение деятельности ученого и литератора. Литературное произведение, как правило, начинается с описания исходной ситуации с помощью конечного числа слов, причем в этой своей части повествование еще открыто для многочисленных различных линий развития сюжета. Эта особенность литературного произведения как раз и придает чтению занимательность — всегда интересно, какой из возможных вариантов развития исходной ситуации будет реализован. Так же и в музыке - в фугах Баха, например, заданная тема всегда допускает великое множество продолжений, из которых гениальный композитор выбирал на его взгляд необходимое. Такой универсум художественного творчества весьма отличен от классического образа мира, но он легко соотносим с современной физикой и космологией. Вырисовываются контуры новой рациональности, к которой ведет идея нестабильности. Эта идея кладет конец претензиям на абсолютный контроль над какой-либо сферой реальности, кладет конец любым возможным мечтаниям об абсолютно контролируемом обществе. Реальность вообще не контролируема в смысле, который был провозглашен прежней наукой. <.>

Согласно известной формуле Фрейда, история науки есть история прогрессирующего отчуждения - открытия Галилея продемонстрировали, что человек не является центром планетарной системы, Дарвин показал, что человек - всего лишь одна из многочисленных биологических особей, населяющих землю, а сам Фрейд обнаружил, что даже

наше собственное сознание является лишь частью объемлющего его бессознательного. Аналогичную идею о том, что история науки представляет собой не что иное, как отчуждение, мы обнаруживаем также в одной из работ Жака Моно. Однако обсуждаемые в данной статье представления о реальности предполагают обратное: в мире, основанном на нестабильности и созидательности, человечество опять оказывается в самом центре законов мироздания.

Такое понимание мироздания становится важным фактором, способствующим окончанию эпохи культурной раздробленности цивилизации. Например, в Китае была развита впечатляющая наука, никогда, однако, не касавшаяся вопроса о том, как падает камень, - идея законов природы в том юридически-правовом смысле, в каком мы их понимаем, была чужда китайской цивилизации. Для китайца Вселенная представляла собой когерентное образование, где все события взаимосвязаны. Я надеюсь, что наука будущего, сохраняя аналитическую точность ее западного варианта, будет заботиться и о глобальном, целостном взгляде на мир. Тем самым перед ней откроются перспективы выхода за пределы, поставленные классической культурой Запада.

В детерминистическом мире риск отсутствует, ибо риск есть лишь там, где универсум открывается как нечто многовариантное, подобное сфере человеческого бытия. Я не имею возможности детально обсуждать здесь эту проблему, но представляется очевидным, что именно такое, многовариантное видение мира, положенное в основание науки, с необходимостью раскрывает перед человечеством возможность выбора - выбора, означающего, между прочим, и определенную этическую ответственность. Когда-то Валери совершенно правильно, на мой взгляд, отметил, что "время - это конструкция". Действительно, время не является чем-то готовым, предстоящим в завершенных формах перед гипотетическим сверхчеловеческим разумом. Нет! Время - это нечто такое, что конструируется в каждый данный момент. И человечество может принять участие в процессе этого конструирования.

*(Пригожин, И. Философия нестабильности / И. Пригожин // Вопросы философии. - 1991. - № 6. - С. 46-57.)*

### **Вопросы и задания**

1. Чем обусловлена актуализация идеи нестабильности в современном естествознании?
2. В чем состоит мировоззренческий и методологический смысл идеи нестабильности?
3. Каким образом «нестабильность» способствует преодолению разобщенности между социогуманитарным и естественнонаучным знанием?

4. Какие изменения инициируются идеей нестабильности в отношениях человека к природе?

5. Какие изменения, обусловленные открытием фундаментальной нелинейности мира, происходят в современной науке? Проследите по тексту описываемые автором изменения в способах видения Универсума.

6. Какие научные открытия способствовали введению нестабильности в контекст современного знания?

7. Объясните суть сформулированного И. Пригожиным положения: *«наука есть в некотором смысле идеология»*.

8. Что такое «аттрактор»? Как взаимосвязаны «порядок» и «беспорядок»? Приведите иллюстрирующие данную взаимосвязь примеры.

9. Как Вы понимаете вывод И. Пригожина о том, что *«реальность вообще не контролируема в смысле, который был провозглашен прежней наукой»*?

10. Объясните, почему *«история науки есть история прогрессирующего отчуждения»*. Почему в основанном на «нестабильности» и «созидательности» мире человек снова «оказывается в самом центре законов мироздания»?

11. Какие возможности выбора предоставляет человеку многовариантное видение мира?

**Е.Н. Князева, С.П. Курдюмов**  
**«Синергетика как новое мировидение: диалог**  
**с И. Пригожиным»**

<...> Синергетика разрушает многие наши привычные представления. Вплоть до настоящего времени многих пугает хаос. Еще в мифологии он уподоблялся зияющей бездне. Хаос представлялся сугубо деструктивным началом мира. Казалось, что он ведет в никуда.

Случайность тщательно изгонялась из научных теорий. Она считалась второстепенным, побочным не имеющим значения фактором.

Довольно прочно укоренен миф о том, что единичное человеческое усилие не может иметь видимого влияния на ход истории, что деятельность каждого отдельного человека несущественна для макро-социальных процессов.

Неравномерность и неустойчивость воспринималась с позиции классического разума как досадные неприятности, которые должны быть предопределены. Это нечто негативное, разрушительное, сбивающее с пути, с правильной траектории. Развитие понималось как поступательное, без альтернатив. Считалось, что пройденное представляет лишь исторический интерес. Если и есть возвраты к старому, то они являют собой диалектическое снятие предыдущего уровня и имеют новую основу. Если и есть альтернативы, то они лишь всего случайные

отклонения от магистрального течения, подчинены этому течению, определяемому объективными законами универсума. Все альтернативы в конечном счете сводятся, вливаются, поглощаются главным течением событий.

Картина мира, рисуемая классическим разумом, - это мир, жестко связанный причинно-следственными связями. Причем причинные цепи имеют линейный характер, а следствие если и нетождественно причине, то, по крайней мере, пропорционально ей. По причинным цепям ход развития может быть просчитан неограниченно в прошлое и будущее. Развитие ретросказуемо и предсказуемо. Настоящее определяется прошлым, а будущее настоящим и прошлым.

Один из господствующих и по сей день мифов линейного мышления это представление о том, что процессы бурного роста (возрастание населения земного шара, рост знания, "экономическое чудо") происходят по экспоненте. На самом деле большинство процессов лавинообразного роста происходят не по экспоненте, а в так называемом режиме с обострением, когда рассматриваемые величины хотя бы часть времени изменяются по закону неограниченного возрастания за конечное время.

Синергетика поражает необычными идеями и представлениями. Поворачивая магический кристалл знания иной гранью, она учит нас видеть мир по-другому.

Во-первых, становится очевидным, что сложноорганизованным системам нельзя навязать их пути развития. Скорее необходимо понять, как способствовать их собственным тенденциям развития, как выводить системы на эти пути. В наиболее общем плане важно понять законы совмещенной жизни природы и человечества, их коэволюции. Проблема управляемого развития, принимает, таким образом, форму проблемы самоуправяемого развития.

Во-вторых, синергетика демонстрирует нам, каким образом и почему хаос может выступать в качестве созидającego начала, конструктивного механизма эволюции, как из хаоса собственными силами может развиться новая организация.

Через хаос осуществляется связь разных уровней организации. В соответствующие моменты - моменты неустойчивости - малые возмущения, флуктуации могут разрастаться в макроструктуры. Из этого общего представления следует, в частности, что усилия, действия отдельного человека не бесплодны, они отнюдь не всегда растворены, нивелированы в общем движении социума. В особых состояниях неустойчивости социальной среды действия каждого отдельного человека могут влиять на макросоциальные процессы. Отсюда вытекает необходимость осознания каждым человеком огромного груза ответственности за судьбу всей социальной системы, всего общества.

В-третьих, синергетика свидетельствует о том, что для сложных систем, как правило, существуют несколько альтернативных путей развития. Неединственность эволюционного пути, отсутствие жесткой предопределенности сужает основу для позиции пессимизма эсхатологического толка. Укрепляется надежда на возможность выбора путей дальнейшего развития, причем таких, которые устраивали бы человека и вместе с тем не являлись бы разрушительными для природы.

Хотя путей эволюции (цепей развития) много, но с выбором пути в точках ветвления (точках бифуркации), т.е. определенных стадиях эволюции, проявляет себя некоторая предопределенность, преддетерминированность развертывания процессов. Настоящее состояние системы определяется не только ее прошлым, ее историей, но и строится, формируется из будущего, в соответствии с грядущим порядком. Что касается человека, то именно явные осознанные и скрытые подсознательные установки определяют его поведение сегодня.

В-четвертых, синергетика открывает новые принципы суперпозиции, сборки сложного эволюционного целого из частей, построения сложных развивающихся структур из простых. Объединение структур не сводится к простому их сложению: имеет место перекрытие областей локализации структур с дефектом энергии. Целое уже не равно сумме частей. Вообще говоря, оно не больше и не меньше суммы частей, оно качественно иное. Появляется и новый принцип согласования частей в целое: установление общего темпа развития входящих в целое частей (сосуществование структур разного возраста в одном темпомире).

Понимание общих принципов организации эволюционного целого имеет большое значение для выработки правильных подходов к построению сложных социальных, геополитических целостностей, к объединению стран, находящихся на разных уровнях развития, в мировое сообщество.

В-пятых, синергетика дает знание о том, как надлежащим образом оперировать со сложными системами и как эффективно управлять ими. Оказывается, главное не сила, а правильная топологическая конфигурация, архитектура воздействия на сложную систему (среду). Малые, но правильно организованные резонансные воздействия на сложные системы чрезвычайно эффективны. Поразительно, что это свойство сложной организации было угадано еще тысячелетие назад родоначальником даосизма Лао-Цзы и выражено в вечно озадачивающей нас форме: слабое побеждает сильное, мягкое побеждает твердое, тихое побеждает громкое и т.д.

В-шестых, синергетика раскрывает закономерности и условия протекания быстрых, лавинообразных процессов и процессов нелинейного, самостимулирующего роста. Важно понять, как можно иници-

ровать такого рода процессы в открытых нелинейных средах, например, в среде избегать вероятностного распада сложных структур вблизи моментов максимального развития.

<...> Класс систем, способных к самоорганизации, - это открытые нелинейные системы. Открытость системы означает наличие в ней источников и стоков, обмена веществом и энергией с окружающей средой.

Открытость системы - необходимое, но недостаточное условие для самоорганизации: т.е. всякая самоорганизующаяся система открыта, но не всякая открытая система самоорганизуется, строит структуры. Все зависит от взаимной игры, соревнования двух противоположных начал: создающего структуры, наращивающего неоднородности в сплошной среде, и рассеивающего, размывающего неоднородности начала самой различной природы. Рассеивающее начало в неоднородной системе может пересиливать, перебарывать работу источника, размывать все неоднородности, создаваемые им. В таком режиме структуры не могут возникнуть.

Но с другой стороны, и при полном отсутствии диссипации, организация спонтанно возникнуть не может. Необходимо понять роль диссипации (зла) как фактора выедания лишнего и поэтому как необходимого элемента для самоорганизации мира. Диссипация в среде с нелинейными источниками играет роль резца, которым скульптор постепенно, но целенаправленно отсекает все лишнее от каменной глыбы. А поскольку диссипативные процессы, рассеяние есть, по сути дела, макроскопическое проявление хаоса, поскольку хаос на макроуровне - это не фактор разрушения, а сила, выводящая на аттрактор, на тенденцию самоструктурирования нелинейной среды.

<...> "Нелинейность" - фундаментальный концептуальный узел новой парадигмы. Можно даже, пожалуй, сказать, что новая парадигма есть парадигма нелинейности. Поэтому представляется важным развернуть в том числе и наиболее общий, мировоззренческий смысл понятия.

Нелинейность в математическом смысле означает определенный вид математических уравнений, содержащих искомые величины в степенях больше 1 или коэффициенты, зависящие от свойств среды.

Нелинейные уравнения могут иметь несколько (более одного) качественно различных решений. Отсюда вытекает физический смысл нелинейности. Множеству решений нелинейного уравнения соответствует множество путей эволюции системы, описываемой этими уравнениями (нелинейной системы).

<...> Особенности нелинейного мира состоят в том, что при определенном диапазоне изменений среды и параметров нелинейных уравнений не происходит качественного изменения картины процесса.

Несмотря на количественное варьирование констант, сохраняется притяжение того же аттрактора, процесс скатывается на ту же самую структуру, на тот же самый режим движения системы. Но если мы перешагнули некоторое пороговое изменение, превзошли критическое значение параметров, то режим движения системы качественно меняется: она попадает в область притяжения другого аттрактора. Картина интегральных кривых на фазовой плоскости качественно перестраивается.

Превращение становится вполне очевидным. Ведь изменения параметров нелинейных уравнений сверх критических значений, по сути дела, создает возможность уйти в иную среду, в иной мир. А если качественно меняется среда, будь то среда физических взаимодействий, химических реакций или же среда обитания живых организмов, то совершенно естественно ожидать появления новых возможностей: новых структур, новых путей эволюции, бифуркаций.

<...> Особенности феномена нелинейности состоят в следующем.

Во-первых, благодаря нелинейности, имеет силу важнейший принцип "разрастания" малого, или "усиления флуктуаций". При определенных условиях <...> нелинейность может усиливать флуктуации, значит делать малое отличие большим, макроскопическим по последствиям.

Во-вторых, определенные классы открытых нелинейных систем демонстрируют другое важное свойство - пороговость чувствительности. Ниже порога все уменьшается, стирается, забывается, не оставляет никаких следов в природе, науке культуре, а выше порога, наоборот, все многократно возрастает.

В-третьих, нелинейность порождает своего рода квантовый эффект - дискретность путей эволюции нелинейных систем (сред). То есть на данной нелинейной среде возможен отнюдь не любой путь эволюции, а лишь определенный спектр путей. Вышеотмеченная пороговость чувствительности определенных классов нелинейных систем, кстати, также является показателем квантовости.

В-четвертых, нелинейность означает возможность неожиданных, называемых в философии эмерджентными, изменений направления движения процессов. Нелинейность процессов делает принципиально ненадежными и недостаточными весьма распространенные до сих пор прогнозы экстраполяции от наличного. Ибо развитие совершается через случайность выбора пути в момент бифуркации, а сама случайность (такова она уж по природе) обычно не повторяется вновь.

<...> Развиваемое здесь представление о неустойчивости также содержит новые стороны по сравнению с пониманием проблемы неустойчивости у И. Пригожина. В одной из своих недавних статей "Философия нестабильности" он характеризует сущность происходящего

ныне революционного переворота в науке следующим образом. С его точки зрения, имеет место переход от детерминизма к нестабильности, нестабильность в некотором отношении заменяет детерминизм. И далее он развивает свою мысль: "В детерминистическом мире природа контролируема, она есть инертный объект, подверженный нашим волевым устремлениям. Если природа содержит нестабильность, как существенный элемент, то мы должны уважать ее, ибо мы не можем предсказать, что может произойти ...Сегодня наука не является ни материалистической, ни редукционистской, ни детерминистической.

Пригожин подчеркивает и, заметим, не без основания эволюционность мира, необратимый и исторический характер процессов развития, а также возможность решающего влияния малых событий и действий на общее течение событий.

Он справедливо говорит также о том, что понятие нестабильности (или неустойчивости) освобождается теперь от негативного оттенка. Неустойчивость далеко не всегда есть зло, подлежащее устранению, или же некая досадная неприятность. Неустойчивость может выступать условием стабильного динамического развития. Только системы, далекие от равновесия, системы в состояниях неустойчивости, способны спонтанно организовывать себя и развиваться. Устойчивость и равновесность это, так сказать, тупики эволюции. Для устойчивых стационарных структур малое возмущение "сваливается" на то самое решение, на ту же самую структуру. Стало быть, без неустойчивости нет развития. Или, иначе неустойчивость означает развитие, развитие происходит через неустойчивость, через бифуркации, через случайность.

Если бы неустойчивость была главным свойством во всех системах мира, тогда все было бы хаотично, все распалось, не было бы возможности ни контролировать, ни предсказывать будущее. Очевидно, это не так.

<...> странные аттракторы, действительно, стали открывать повсюду. Причем примеры областей, в которых обнаружены странные аттракторы, постоянно расширяются. Это тепловая конвенция (собственно, тот самый аттрактор Э. Лоренца, с которого в 1963 г. и начались данные исследования), некоторые типы волн в плазме, генерация излучения лазера в некотором диапазоне параметров, движение некоторых небесных тел (например, астероидов), смена знаков магнитных полюсов Земли, погода и долговременные климатические изменения, многие химические и биохимические реакции в открытых системах, колебания численности биологических популяций, активность головного мозга в состоянии глубокого сна, определяемая по электроэнцефалограмме и т.д.

Более того, даже системы, описываемые странными аттракторами, т.е. хаотизированные, неустойчивые системы, нельзя считать абсо-

лютно неустойчивыми. Ведь для таких систем возможно отнюдь не любое состояние, а лишь состояние, попадающее в ограниченную, детерминированную область фазового пространства. Неустойчивость означает случайные движения внутри вполне определенной области параметров. Стало быть, здесь имеет место не отсутствие детерминизма, а иная, более сложная, даже парадоксальная закономерность, иной тип детерминизма.

Второе замечание к позиции И. Пригожина: существует лишь определенная стадия развития процессов, на которой нестационарные диссипативные структуры становятся неустойчивыми. Это согласуется со всей нашей привычной картиной мира: мы видим, что все макро-структуры природы, биологические формы, человеческое тело и мозг относительно устойчивы, длительное время не разрушаются. Чтобы понять природу этой квазистатической стадии условия неустойчивости, полезно привлечь уже разъясненные выше фундаментальные понятия: "режимы с обострением", "нелинейная положительная обратная связь", "локализация".

Неизбежный распад сложных быстроразвивающихся структур одна из объективных закономерностей мироустройства. Синергетика объективирует стохастическое поведение определенного типа детерминированных систем. Имеются в виду макроскопические, неквантовые системы, типа астероидов, комет, которые ведут себя принципиально стохастически и описываются странными аттракторами. Их поведение непредсказуемо вовсе не потому, что человек не имеет средств проследить и просчитать их траектории, а потому, что мир так устроен.

И огромное количество явлений нашего мира на различных уровнях его организации (и микро, и макро, и мега), оказывается, демонстрирует хаотическое или вероятностное поведение. Ибо режимы с обострением именно режимы сверхбыстрого, а не экспоненциального роста распространены гораздо шире, чем нам это представлялось до сих пор.

<...> Стадии устойчивости и неустойчивости, оформления структур и их разрушения сменяют друг друга. Здесь нет возможности подробно развивать представление о различных типах развертывания процессов в режимах с обострением. Ограничимся лишь небольшим пояснением.

Существование двух противоположных по смыслу и дополняющих друг друга режимов развития процессов - фундаментальный результат, полученный для широкого класса уравнений. И уже известна причина возможных колебаний, периодических переключений этих режимов - сильная нелинейность. Сильная нелинейность объемных источников системы (среды) независимо от конкретной природы размывающих факторов приводит к чередованию во времени и названных

режимов. Такой механизм ритмической смены состояний системы глубоко аналогичен китайскому символу инь-ян.

Каким образом строится сложное эволюционное целое, происходит объединение простых структур разного возраста в сложные? При каком объединении частей в целое можно ускорить темп развития? Как "вычитать" информацию о прошлом и будущем структуры из характера ее пространственной организации в настоящем? Как возможно самовсплывание структур "памяти" системы? Как происходит встреча темпомиров? Все это является предметом синергетических исследований.

<...> Одной из центральных является идея о поле путей развития, характерном для определенного класса открытых нелинейных сред. Поле путей развития иллюстрирует особого рода детерминизм. Нелинейная система не жестко следует "предписанным" ей путям, а совершает блуждания по полю возможного, актуализирует, выводит на поверхность (каждый раз случайно) лишь один из путей. То есть в реальной картине бытия присутствует и момент противоположный детерминизму случайность, неустойчивость. С нашей точки зрения, неустойчивость не заменяет и не отменяет детерминизм, а дополняет, и может быть, видоизменяет его.

И. Пригожин постоянно указывает на то, что случайность, отдельные малые флуктуации могут играть существенную, определяющую судьбу системы роль вблизи моментов бифуркации. В таком случае для определения места случайности в картине мира мы должны "ждать" этих моментов бифуркации. Согласно нашему пониманию механизмов самоорганизации малое случайное воздействие, флуктуация отнюдь не всегда существенна. Необходимым условием является развитие процесса с обострением, в основе механизма которого лежит нелинейная положительная обратная связь. Не любая случайность существенна и одинакова по последствиям для огромного класса задач структурной неустойчивости или резонансном воздействии.

И. Пригожин называет неустойчивостью состояние системы вблизи точки бифуркации, когда система осуществляет "выбор" дальнейшего пути развития. По его словам, флуктуации представляют как механизмы, "запускающие" неустойчивости. Мы же говорим о неустойчивости иного рода. Пожалуй, мир неустойчив скорее не потому, что в момент бифуркации открываются различные пути развития. Вблизи бифуркации случайность, действительно, играет решающую роль, но это только одна сторона неустойчивости (чувствительности процессов к малым флуктуациям). Под неустойчивостью мы понимаем главным образом режимы сверхбыстрого нарастания, развитие процессов с нелинейной положительной обратной связью. Неустойчивость

это вероятностный характер распада сложноорганизованных структур вблизи момента обострения.

В процессах самоорганизации открытых нелинейных систем обнаруживается двойственная, амбивалентная природа хаоса. Он выступает как двуликий Янус. Хаос разрушителен (сложные системы в разных состояниях могут быть чувствительны к малым хаотическим флуктуациям на макроуровне). И в то же время хаос конструктивен, созидателен (сам хаос может быть защитой от хаоса: механизмом вывода на структуры аттракторы эволюции, механизмом согласования темпов эволюции при объединении простых структур в сложные, а также механизмом переключения, смены различных режимов развития системы). Хаос конструктивен через свою разрушительность и благодаря ей, разрушителен на базе конструктивности и через нее. Разрушая, он строит, а строя, приводит к разрушению.

<...> Синергетика устанавливает мостики между мертвой и живой природой, между целесообразностью поведения природных систем и разумностью человека, между процессом рождения нового в природе и креативностью человека. В мертвом ведется поиск живого, вернее, аналогов живого, элементов самодостраивания, чего-то подобного инстинкту и т.п. А в живом - поиск мертвого, того, что общее ему с мертвым, что уже преданно, переформировано в мертвом, в законах эволюции Вселенной.

Механизмы самоорганизации многозначны, амбивалентны по своему смыслу. С одной стороны, многие свойства направленности эволюции самоорганизующихся систем, которые вчера истолковывались как цели, как нечто идеальное, предшествующее реальным процессам, казались принесением разума, человеческих устремлений в природу, сегодня могут быть представлены как реальные нелинейные свойства систем. Сегодня появляются материалистические объяснения совершенно парадоксальных явлений, таких, скажем, как будущее организует настоящее или, что будущее наличествует в определенных участках структур сегодня. Возникает понимание механизма реализации этих "целей" и рациональное толкование соответствующих образов, содержащихся в некоторых идеалистических философских системах.

Исследование эволюционных процессов в мире с точки зрения процессов с обострением, автомодельности на установившихся стадиях развития, инвариантногрупповых свойств дает некоторые основания предположить модель мира как иерархию различных темпомиров, зависимых, проникающих друг в друга или же независимых, параллельных. В таком случае сверхразум представляет как некая стадия развития процессов в мире. Это будущее для нашего темпомира, но, вполне

вероятно, существующее уже сегодня в другом, продвинутом к моменту обострения темпомире, с которым мы не умеем устанавливать связь.

<...> Последняя часть утверждения И. Пригожина касается того, что современная наука перестала быть детерминистической. <...> И Пригожин неоднократно подчеркивает, что режимы движения переключаются, пути эволюции реальных систем бифуркируют, многократно ветвятся, в моменты бифуркации играет роль случайность, и вследствие этого мир становится загадочным, непредсказуемым, неконтролируемым. В определенном смысле дело обстоит действительно так. <...>

Случайность, малые флуктуации действительно могут сбить, отбросить с выбранного пути, приводят, вообще говоря, к сложным блужданиям по полю развития. Но в некотором смысле, по крайней мере, на упрощенных математических моделях можно видеть все поле путей развития. Все возможные пути Дао открываются как бы с птичьего полета. Тогда становится ясным, что ветвящиеся дороги эволюции ограничены. Конечно, если работает случайность, то имеют место блуждания, но не какие угодно, а в рамках вполне определенного, детерминированного поля возможностей.

Управление теряет характер слепого вмешательства методом проб и ошибок или же упрямого насилования реальности, опасных действий против собственных тенденций систем, и строится на основе знания того, что вообще возможно на данной среде. Управление начинает основываться на соединении вмешательства человека с существом внутренних тенденций развивающихся систем. Поэтому здесь появляется в некотором смысле высший тип детерминизма - детерминизм с пониманием неоднозначности будущего и с возможностью выхода на желаемое будущее. Это детерминизм, который усиливает роль человека. <...>

*(Князева, Е.Н. Синергетика как новое мировидение: диалог с И. Пригожиным / Е.Н. Князева, С.П. Курдюмов // Вопросы философии. – 1992. – № 12.)*

### **Вопросы и задания**

1. Что нового привносит синергетика в традиционные представления о мире?
2. В чем проявляется конструктивная роль хаоса?
3. Какое место отводится в синергетике случайности и альтернативности при интерпретации проблемы развития мира?
4. Объясните смысл авторского положения о том, что *«настоящее <...> формируется из будущего»*.
5. Какие системы и почему способны к самоорганизации?

6. В чем, согласно авторам, состоит мировоззренческий смысл понятия нелинейности?

7. В чем суть эмерджентных изменений?

8. Почему «устойчивость» и «равновесие» рассматриваются авторами как тупики эволюции?

9. Какую интерпретацию соотношения необходимости и случайности предлагают авторы? В чем состоят ее отличия от позиции И. Пригожина?

10. Каковы отличительные черты нового типа детерминизма? Объясните, почему новый тип детерминизма *«усиливает роль человека»*.

**Н.Н. Мусеев**

### **«Универсальный эволюционизм»**

<...> Наука уже неоднократно сталкивалась с тем, что описать более или менее сложное явление с помощью одного языка невозможно. Любой язык, любая система исходных понятий способна представить его лишь в определенном ракурсе, и множественность интерпретаций это, по существу, множественность ракурсов видения предмета, каждый из которых несет о нем определенную информацию.

Наконец, существует еще один фактор, который расширяет "множество неоднозначностей". Мы постигаем мир не только с помощью логики, делающей строгие заключения и способной создавать рациональные конструкции на основе наших эмпирических обобщений, но и благодаря нашей способности к чувственному, "алогичному" восприятию. Это не менее важный канал познания и отражения мира в нашем сознании, чем тот, который рождает научные знания. Природа распорядилась нужным образом, чтобы уравнивать эти две стороны нашего "я": одно из полушарий мозга человека отвечает за логическое мышление, другое за чувственное восприятие. Чувственное, алогичное, подсознательное восприятие окружающего мира это действительно важнейшая форма информационных потоков. В процессе эволюции живого именно эта алогичная форма знаний была первичной. И ее взаимоотношение с дискурсивными структурами в нашем мышлении и общении с окружающим миром чрезвычайно сложно.

Очень многое нами здесь еще не понято. И может быть, даже редукция чувственного к рациональному, которую обычно осуществляет исследователь, далеко не всегда имеет смысл. Кое-что об этом говорит современная теория распознавания образов. Главное значение чувственного создать образ в целом. Получая по многочисленным каналам самую разнообразную информацию, подсознание ее интегрирует в некую целостную картину, рождая при этом и некоторые конечные оценки, важные для человека: это красиво, это хорошо, это опасно и т.д. Но,

в отличии от логических конструкций, в моделях подсознания нет никакого окончательного стандарта: оценки, даваемые алогичным мышлением, могут существенно отличаться друг от друга у различных индивидов. Потому чувственное восприятие вносит еще один элемент субъективизма в ту картину мира, которую пытается нарисовать исследователь. Еще раз подчеркнем: люди очень по-разному воспринимают одни и те же явления окружающего мира.

Стоит отметить, что принципиально существующая неопределенность и роль чувственного начала в наших представлениях об окружающем мире является одновременно и источником веры в сверхъестественные силы, точнее, множественности вер. Каждая из религий явление историческое, но религиозное существо, почва для возрастания веры в силы сверхъестественные, по-видимому, органически присуща человечеству. И будет ему сопутствовать, пока оно существует во Вселенной. Но конкретный человек им обладать или не обладать это уже другой вопрос. Поскольку одной и той же системе опытных данных могут не противоречить самые разные "картины мира", то каждый исследователь, формируя их фрагменты, должен принять тот или иной принцип отбора возможных исходных положений. Я потому и называю свою схему "физикалистской", что в ее основе лежат взгляды, традиционные для физики и всего современного естествознания, сконцентрированные в духе "лезвия Оккама": не умножай сущностей без надобности. В иных выражениях этот принцип сформулировал Лаплас, когда он отвечал на вопрос Наполеона о том, почему он (Наполеон) не нашел Бога в книге Лапласа, посвященной изложению знаменитой космогонической теории, известной ныне как теория Канта-Лапласа. Как известно, Лаплас ответил весьма лаконично: "такой гипотезы (т.е. о существовании Бога) мне не потребовалось".

В основе той схемы, которую я называю универсальным эволюционизмом, лежит "гипотеза о суперсистеме". Вся наша Вселенная представляет собой некую единую систему, все ее составляющие между собой связаны. Это утверждение является эмпирическим обобщением, ибо нашему опыту не противоречит представление о том, что все элементы Вселенной связаны между собой (во всяком случае силами гравитации). В системе исходных гипотез желательно иметь и некий "постулат о начале". Здесь произвола в выборе еще больше. Я принимаю гипотезу о начальном взрыве не потому, что она согласуется с современными физическими теориями, но и в силу кажущейся мне большей ее простоты среди возможных Актов Творения.

Следующую группу аксиом естественно назвать аксиомами состояния. Первая из них существование случайности и неопределенности. А третья из фундаментальных гипотез утверждает, что самоорганизация не представляет собой абсолютного произвола не все, доступ-

ное джину, выпущенному из бутылки, может наблюдаться в реальности. Существует некая система законов правил отбора, выделяющих реальное из виртуального. Ее описание и составляет основу фундаментальных наук. Новые законы, т.е. принципы отбора, возникающие в материальном мире по мере усложнения организации, постепенно становятся менее жесткими, приобретая скорее характер тенденций. Закон сохранения количества движения не может быть нарушен, а сохранение гомеостазиса всего лишь стремление. Еще более "неточный" смысл приобретают принципы отбора на уровне общественной организации. Здесь отбор, т.е. переход системы в новое состояние, во многом связан с представлением о ценностях, возникающих в сознании человека. Последнее является одной из важнейших причин неоднозначности развития и многообразия его путей.

Поскольку в окружающей нас реальности все и всегда подвержено действию случайностей и неопределенностей, то даже в случае процессов дарвиновского типа нельзя говорить о полной детерминированности. Можно лишь видеть тенденции, если угодно, "каналы эволюции". Примерами подобных процессов являются, например, процессы селекции животных или движение космического аппарата. Этими свойствами обладает множество процессов, с которыми мы имеем дело в повседневной жизни и которые позволяют нам как-то предвидеть результаты наших активных действий и делать их целенаправленный выбор. Таким образом, механизмы дарвиновского типа являются основой сознательной деятельности человека. Но существует и другой тип механизмов. Следуя А. Пуанкаре, я их называю бифуркационными. Развитие таких процессов непредсказуемо принципиально непредсказуемо!

Представим себе, что система эволюционирует под действием некоторой внешней силы. До поры до времени процесс носит дарвиновский характер. Но в некоторый момент эта внешняя сила (нагрузка) может достичь такого критического значения, когда нарушается однозначность перехода системы в новое состояние. В этом случае принципы отбора допускают целое множество возможных состояний. А в какое из них перейдет система будет зависеть от тех случайных факторов, которые будут действовать на нее в момент, когда нагрузка достигнет критического значения. Поскольку величины случайных факторов неизвестны в принципе, то мы не только не в состоянии оценить тенденции постбифуркационного развития, но даже и определить тот "канал эволюции", в котором оно будет происходить. Впервые явление бифуркации было описано Леонардом Эйлером в XVIII веке при изучении формы равновесия нагруженной колонны. Но бифуркационные переходы это типичные явления быстрой, коренной перестройки характера развития системы. И чем сложнее система, тем больше в ней

возникает бифуркационных переходов. Стохастичность мира в купе с существованием бифуркационных механизмов определяют непредсказуемость эволюции и ее необратимость. А следовательно, и необратимость времени.

Совершенно особое место занимают механизмы, которые я называю "механизмами сборки". Природе свойственна кооперативность, объединение отдельных элементов в системы. В результате у образующейся системы могут возникать новые свойства. О кооперативном поведении говорят, когда наблюдают явления синхронизации колебательных систем в физике или биологии, когда речь идет об объединении "элементов жизни" в целостные организмы. В общественной жизни кооперативность является одной из основных составляющих спектра человеческих взаимоотношений. В процессе "сборки", т.е. возникновения системы, у нее, как уже говорилось, могут возникать новые свойства. Я стою на иной точке зрения и полагаю, что "законы сборки" носят столь же фундаментальный характер, как и другие фундаментальные законы физики. К числу таких системных явлений относится и возникновение разума. В конце концов, нейроны любого мозга практически идентичны между собой. Но возможность рассудочной деятельности, рефлексии, способность создавать абстракции, т.е. все то, что связано с представлением о разумной деятельности, возникает лишь тогда, когда мозг начинает обладать достаточным количеством нейронов при резком усложнении связей между ними. Вот только тогда мозг приобретает все те атрибуты, которые отвечают нашим представлениям о мышлении. Итак, наша Вселенная "держится на острие". Ничтожное изменение ее параметров приведет к срыву, к ее полной перестройке. Этот факт можно понять на основании обсуждаемой здесь тенденции. Его принято формулировать в жесткой форме: "мир такой потому, что существует человек". Это и есть наиболее распространенная формулировка антропного принципа.

Впрочем, мне бы хотелось его перефразировать: "человек появился во Вселенной потому, что она такая, какая есть!". И столь сложная система просто не могла бы остаться стабильной. И теперь в условиях резкого усложнения нашей цивилизации и роста ее могущества, дальнейшего существование на Земле популяции *homo sapiens* требует чрезвычайно тонкого согласования антропогенных нагрузок на биосферу с теми процессами, которые в ней происходят. Но, как представляется, рост необходимости все более и более тонкой взаимной настройки и согласованности человеческой активности и биосферы сосуществует с противоположной тенденцией с возникновением новых стабилизирующих факторов. Так, например, развитие науки дает обществу не только представления об опасностях, но и помогает найти пути их преодоления, т.е. возникает своеобразная "управляемость развития". В кон-

тексте этого непротиворечивой представляется и более общая гипотеза о том, что в процессе своей естественной эволюции суперсистема "Вселенная" обретает с помощью человека (в частности) способность не только познавать самому себя, но и направлять свое развитие так, чтобы компенсировать или ослабить возможные дестабилизирующие факторы. Становление коллективного интеллекта Удивительным феноменом мирового эволюционного процесса является процесс формирования коллективного Разума. Глобальный эволюционный процесс развития Суперсистемы и ее от дельных составляющих это процесс самоорганизации. Он вовсе не хаотичен, а следует некоторым общим тенденциям. Он чем-то напоминает турбулентнообразное течение жидкости, в которой непрерывно возникают квазистабильные образования – вихри. Они не только возникают, но и все время разрушаются, давая материал для новых вихревых образований.

Разум – это прежде всего новые возможности, которые обрело живое вещество для сохранения своего гомеостазиса. Способность предвидеть и оценивать результаты своих действий позволила человеку уже в начальный период своей "разумной жизни" обустроить свою все более расширяющуюся экологическую нишу, т.е. обеспечить стабильность не только своего организма, но и той части биосферы, в которой он существовал. Именно с такой позиции хочется рассматривать роль разума в мировом эволюционном процессе. Тогда становление коллективного Разума приобретает новое значение: он рождает потенциальную возможность обеспечить стабильность системы "биосфера – человек". А поскольку такая система крайне неустойчива, то любая возможность ее стабилизации, обеспечения согласованности развития общества с возможностями биосферы, то есть обеспечения их коэволюции, представляется фактором чрезвычайной важности для судьбы человечества. Таким образом, возникающий коллективный интеллект представляет определенный шанс человечеству сохранить себя в биосфере, а следовательно, и во Вселенной. Но способно ли общество им воспользоваться?

Развитие природы, т.е. Суперсистемы, олицетворяет естественный ход самоорганизации материи, в процессе которой рождается и человек. И только он уже обретает собственные цели. Главная из них сохранение своего гомеостазиса. Значит, речь должна идти не о "разрешении противоречий", а о выборе такой стратегии использования природных процессов и собственной активности, которая была бы способна обеспечить гомеостазис человека, т.е. реализовать принцип коэволюции природы и общества. Мне кажется, что Маркс не понимал всей глубины взаимоотношений природных и общественных процессов и роли природного фактора в общественной эволюции. Общество – элемент биосферы, и изучать его независимо от развития системы в

целом, как это делал Маркс, можно только на очень ограниченных отрезках времени.

Теперь несколько замечаний о Тейяре де Шардене, человеке удивительной, трагической судьбы. <...> Тейяр рассматривал человека в его неразрывной взаимосвязи с природой и одновременно как обладающего своей особой духовной жизнью. Этот внутренний мир человека порождает собственное видение окружающего. Люди различны, у них разный цвет кожи, они поклоняются разным богам, говорят на разных языках. Но мир не неподвижен, все время идут процессы его развития и усложнения. И в жизни человека, общества и самой природы разум человека начинает играть все большую роль. Тейяр де Шарден пришел к тому выводу, что, начиная с некоторого момента, роль разума оказывается определяющей как в судьбах Человека, так и Природы. Эту мысль в иной форме, за 20 лет до Тейяра высказал наш великий соотечественник В.И. Вернадский. Впрочем, становление взглядов Тейяра, может быть, произошло и не без его влияния. Вернадский был на 18 лет старше Тейяра, они были знакомы, а в 20-х годах часто встречались на семинаре Бергсона в Париже. Именно там впервые французский философ и естествовед Леруа произнес ставшее ныне широко известным слово "ноосфера". В дальнейшем Тейяр де Шарден очень широко использовал это понятие для объяснения ожидаемого пути эволюционного развития мира: постепенного перехода биосферы в ноосферу, то есть в сферу разума, эволюция которой подчиняется разуму и воле человека. Тейяр пытался увидеть горизонты этого процесса и пришел к представлению о сверхжизни. Он признавал противоречивость жизни, различие в стремлениях и целях людей, трудности, которые возникают во взаимоотношениях человека и природы. Тем не менее развитие эволюционного процесса идет, согласно учению Тейяра, по пути сглаживания этих трудностей: в этом и состоит смысл перехода биосферы в ноосферу. В результате неизбежно возникнет некая финальная ситуация. Тейяр называет ее сверхжизнью. Это состояние, как он считал, есть полное окончание всех эволюционных процессов: у людей исчезнет всякое различие: религиозное, экономическое; человечество сольется в единое целое с Природой и Богом. И Маркс, и Тейяр де Шарден размышляли о будущем человечества и стремились заглянуть за горизонт истории. Их отправные позиции были, разумеется, совсем разными. Для Маркса источником рассуждений о будущем было его учение о развитии производственных отношений, о становлении и изменении форм собственности. И человека он рассматривал прежде всего как субъекта, порожденного социальной природой общества. Анализ Тейяра, наоборот, исходил из представлений о человеке как о некотором естественном феномене. <...>

В XVIII и XIX веках в науке господствовали идеи рационализма: человек как бы ступал на фоне ясных и отчетливых схем мироздания. В веке двадцатом ситуация стала изменяться. Во все большей степени нас проникают идеи системности и самоорганизации (синергетики), которым мы придаем все более и более широкий смысл. Мы начинаем видеть новые взаимосвязи, и Вселенная в свете новых знаний и нового опыта предстает перед нами в качестве единой системы, которая эволюционирует как одно целое. В этой системе человек возникает как ее неотделимая составляющая. Во Вселенной рождается новый тип эволюции, когда в ее отдельных частях возникают составляющие, способные оказывать на ее развитие определенное целенаправленное влияние. И кто знает, какие еще формы эволюционных изменений окажутся доступными или, лучше сказать, открытыми нашей Системой?

Позиция универсального эволюционизма существенно отличается от представлений и марксизма, и Тейяра де Шардена. Возможность планомерного развития общества заблуждение, чреватое трагическими последствиями. Но и без вмешательства Разума, без его направляющего начала человечеству уготована деградация и вырождение. Только тонкая настройка "стратегии природы" и "стратегии разума" способна обеспечить обществу будущее. В этом утверждении и состоит моя расшифровка тезиса Вернадского об ответственности человека за судьбу общества и биосферы. Как естествоиспытатель, Вернадский увидел общую тенденцию в развитии биосферы усиление в этом процессе роли интеллекта, возникновение у человечества общей цели, которую мы теперь называем обеспечением коэволюции человека и окружающей среды. На языке теории организации это означает тенденцию усиления кооперативного начала в судьбах человеческого общества. Можно ожидать, например, что в развитии общественных структур, в организации производственной деятельности, в духовной жизни и т.д. будет сохраняться тенденция к росту разнообразия. Любая насильственная унификация производственных и социальных отношений, религиозной жизни, национальных традиций будет означать попытку кормчего повернуть свой корабль против течения и обречена на неудачу. Она будет вести к застою и деградации общества. Вот почему опасна любая "социальная инженерия" она не менее опасна, чем применение к человеку генной инженерии. <...>

Рациональное общество, идущее к ноосфере, т.е. к состоянию, которое необходимо человечеству для того, чтобы избежать деградации и сохранить возможность для дальнейшего развития. Это желаемое общество ближайших десятилетий необходимо должно обладать следующими свойствами: 1. Это общество должно быть способным обеспечить возможность проявления интеллектуальных способностей от-

дельных личностей. 2. Общество должно быть способным обеспечить высокий уровень социальной защищенности человека. 3. Общество должно быть способным выполнять условия экологического императива. Это означает, что развитие производительных сил в первую очередь не должно нарушать "запретной черты". Вот здесь-то и возникает одна из труднейших проблем современности. В самом деле, в конечном итоге, экологический императив потребует умения соразмерять потребности человечества с возможностями оскудевающей биосферы. И эти ограничения должны будут воспринять миллиарды людей. Здесь мы стоим перед совокупностью проблем, которые я объединяю общим термином "нравственный императив". Главную трудность, встающую перед обществом на грани тысячелетий, я вижу в реализации именно нравственного императива, в изыскании способов выполнения его условий. В понятие "нравственный императив" я включаю очень широкий смысл. Это умение преодолевать противоречия международные, межнациональные, религиозные, умение находить разумные компромиссы, когда каждому выгодно поступиться частью собственных интересов во имя общества в целом. Без "институтов согласия", которые станут способными формировать системы процедур для отыскания устойчивых компромиссов, человечеству в будущем не обойтись. Мне представляется, что уже в недалеком времени они сделаются естественной составляющей любой общественной инфраструктуры. <...> Процессам, протекающим в обществе и живом веществе, также свойственны бифуркации. Разумеется, они не столь четко выражены и не столь просто описываются, как в случае, изученном Эйлером. Но все же они допускают достаточно простую интерпретацию. <...>

Раскрепощенная человеческая мысль порождает стремительное развитие науки, технологий, новых идей во всех сферах производственной, интеллектуальной и духовной жизни. Оно исключает автоматическое использование установившихся стереотипов мышления традиционных ценностных шкал. Возникает необходимость видения мира в новых ракурсах. И как бы они ни были различны, их будет объединять проблема человека, его индивидуальности, новый тип противоречий, рожденных растущей стратификацией культуры, образования, интеллекта. <...>

*(Моисеев, Н.Н. Универсальный эволюционизм / Н.Н. Моисеев // Вопросы философии. – 1991. – № 3.)*

### **Вопросы и задания**

1. С чем связаны трудности описания сложных явлений при помощи языка науки?
2. В чем смысл «физикалистской» схемы познания?

3. Как в контексте развиваемой автором концепции универсального эволюционизма трактуются соотношение случайности и необходимости, сущность явлений самоорганизации?

4. Каковы принципы сборки «суперсистем»?

5. Как в концепции универсального эволюционизма определяются место и роль разума?

6. Каковы, согласно автору, ведущие тенденции социальной эволюции?

### **Тест № 1**

**1. Философское учение о предельных, сверхчувственных принципах бытия – это:**

- а) диалектика;
- б) онтология;
- в) метафизика;
- г) синергетика.

**2. «Первая философия» Аристотеля занята:**

- а) разработкой методологии познания;
- б) анализом сущего в целом;
- в) выявление специфики человеческого бытия в сущем;
- г) вопрошанием об основаниях морали;
- д) анализом форм мышления;
- е) исследованием природы.

**3. В средневековой философии обоснование тождества первой философии и теологии было осуществлено:**

- а) А. Кентерберийским;
- б) Ф. Аквинским;
- в) П. Абеляром;
- г) А. Августином.

**4. Укажите сферу человеческой деятельности, оказавшую значительное влияние на разработку проблемного поля новоевропейской метафизики:**

- а) политика;
- б) культура;
- в) наука;
- г) экономика.

**5. Вопрос о границах научности впервые в новоевропейской метафизике был сформулирован:**

- а) И. Кантом;
- б) Р. Декартом;
- в) Ф. Бэконом;
- г) Б. Паскалем.

**6. *Истолкование метафизики как логики характеризует философию:***

- а) И. Канта;
- б) И. Фихте;
- в) Г. Гегеля;
- г) Ф. Шеллинга.

**7. *Методом постижения противоречий и развития понятий, согласно Г. Гегелю, является \_\_\_\_\_ метод. (Дополните предложение.)***

**8. *Наиболее полно критика спекулятивной метафизики отражена в философии:***

- а) Р. Декарта;
- б) С. Кьеркегора;
- в) А. Шопенгауэра;
- г) Г. Гегеля;
- д) И. Фихте;
- е) Л. Фейербаха;
- ж) Ф. Шеллинга.

**9. *Сциентистский подход к метафизике предполагает:***

- а) расширение проблемного поля философии посредством включения в него экзистенциальных аспектов человеческого бытия;
- б) рефлексию этико-психологических проблем;
- в) конструирование метафизики методами точных наук.

**10. *Позитивистская программа «реконструкции» философии предполагала:***

- а) радикальную ревизию основоположений классической метафизики;
- б) решение проблем специальных наук при помощи их собственных средств;
- в) реабилитацию классической метафизики и включение ее в контекст современной науки и культуры;
- г) решительный отказ от метафизики как таковой;
- д) углубление и дальнейшую разработку классической метафизики.

**11. *Укажите авторов технократических концепций, предпринявших попытку построения метафизики методами опытной науки:***

- а) Э. Гуссерль;
- б) Х. Дриш;
- в) Д. Белл;
- г) Г. Шнейдер;
- д) Дж. Гэлбрейт;
- е) Г. Спенсер;
- ж) О. Конт;
- з) М. Шелер;

и) Н. Гартман.

**12. Метафизика абсолютных ценностей в философии XX в. была разработана:**

- а) Э. Жильсоном;
- б) Ж. Маритеном;
- в) Н. Гартманом;
- г) М. Хайдеггером;
- д) М. Шелером;
- е) Х.-Г. Гадамером.

**13. Реабилитация докантовской метафизики характеризует философию:**

- а) Н. Гартмана;
- б) М. Хайдеггера;
- в) А. Уайтхеда;
- г) М. Шелера.

**14. Проблема историчности метафизики стала центральной в философии:**

- а) М. Хайдеггера;
- б) М. Шелера;
- в) Н. Гартмана;
- г) Р. Коллингвуда;
- д) А. Уайтхеда.

**15. Отождествление метафизики и философии в XX в. наиболее полно было проведено:**

- а) А. Уайтхедом;
- б) Н. Гартманом;
- в) М. Хайдеггером;
- г) М. Шелером.

**16. Выделите центральные категории онтологического анализа мира:**

- а) бытие;
- б) сущее;
- в) действительность;
- г) небытие;
- д) реальность;
- е) возможность;
- ж) материя;
- з) пространство;
- и) время;
- к) движение;
- л) сознание;
- м) необходимость;
- н) случайность.

17. В основе античных воззрений на мир лежит \_\_\_\_\_ понимание бытия. (Дополните предложение.)
18. Представление о материи как о «первичном субстрате каждой вещи» оформилось в философии:
- а) Демокрита;
  - б) Платона;
  - в) Аристотеля;
  - г) Пифагора;
  - д) Фалеса.
19. Всеобщие атрибуты вещей стали обозначаться понятием «материя», начиная с эпохи:
- а) Античности;
  - б) Средневековья;
  - в) Возрождения;
  - г) Нового времени.
20. Для обозначения сущности и закономерностей развития природы и общества категория «материя» стала применяться в философии:
- а) прагматизма;
  - б) марксизма;
  - в) позитивизма;
  - г) экзистенциализма;
  - д) структурализма.
21. Гносеологический подход к понятию «материя» формируется в:
- а) XVIII в.;
  - б) XVII в.;
  - в) XIX в.;
  - г) XX в.
22. Классическое определение понятия «материя», фиксирующее свойство объективной реальности существовать независимо от человеческого сознания, принадлежит:
- а) Дж. Локку;
  - б) Ж. Ламетри;
  - в) П. Гольбаху;
  - г) К. Марксу;
  - д) В.И. Ленину;
  - е) Н.А. Бердяеву.
23. Начала атрибутивной трактовки бытия формируются в эпоху:
- а) Античности;
  - б) Средневековья;
  - в) Возрождения;
  - г) Нового времени.
24. Онтология «человеческой субъективности» оформляется в:

- а) XIV – XVI вв.;
- б) XVI – XVII вв.;
- в) XVIII в.;
- г) XIX – XX вв.

**25. Выделение физической, химической, биологической и социальной реальностей характеризует:**

- а) динамическую организацию бытия;
- б) топологическую организацию бытия;
- в) структурную организацию бытия;
- г) темпоральную организацию бытия.

**26. Восстановите недостающие звенья иерархии структурной организации в неживой природе: вакуум – \_\_\_\_\_ – атомы – \_\_\_\_\_ – макротела – \_\_\_\_\_ – звезды – \_\_\_\_\_ – Метagalактика – \_\_\_\_\_.**

**27. Выделите категории, характеризующие специфику анализа динамической организации бытия:**

- а) пространство;
- б) покой;
- в) время;
- г) материя;
- д) движение;
- е) развитие.

**28. Понимание движения как уничтожения одного и возникновения другого характеризует эпоху:**

- а) Античности;
- б) Средневековья;
- в) Нового времени.

**29. Идея универсальности движения в античной философии наиболее полно представлена в философии:**

- а) Фалеса;
- б) Гераклита;
- в) Демокрита;
- г) Эпикура.

**30. Противоречивость движения и сложность фиксирования его в понятиях была отмечена представителями:**

- а) милетской школы;
- б) школы элеатов;
- в) пифагорейской школы;
- г) школы киников.

**31. Понимание движения как способа существования материи оформилось в:**

- а) XIV – XVI вв.;
- б) XVI – XVII вв.;

в) XVIII в.;

г) XIX в.

**32. Отказ от механистического понимания движения и анализ таких его свойств, как переход количественных изменений в качественные, борьба противоположностей и отрицание отрицания, осуществлены в философии:**

а) П. Гольбаха;

б) Г. Лейбница;

в) Г. Гегеля;

г) К. Маркса;

д) Ф. Энгельса.

**33. Внутренним источником развития являются \_\_\_\_\_.** (Дополните предложение.)

**34. Противоположность движения – это \_\_\_\_\_.** (Дополните предложение.)

**35. Необратимое, направленное, закономерное изменение материальных и идеальных объектов – это \_\_\_\_\_.** (Дополните предложение.)

**36. Противоположное движению от низшего к высшему движение – это \_\_\_\_\_.** (Дополните предложение.)

**37. Установите последовательность форм движения материи, определенную Ф. Энгельсом:**

1)...;

а) социальная форма движения материи;

2)...;

б) механическая форма движения материи;

3)...;

в) биологическая форма движения материи;

4)...;

г) физическая форма движения материи;

5)...;

д) химическая форма движения материи.

**38. Материальным носителем биологической формы движения материи в классификации Ф. Энгельса являются:**

а) человек и общество;

б) массы;

в) атомы;

г) молекулы;

д) белки.

**39. Концепция нелинейного, необратимого характера развития сложных самоорганизующихся систем обосновывается в таком современном междисциплинарном направлении, как \_\_\_\_\_.** (Дополните предложение.)

**40. Попытка философского освоения многообразных связей реальности и процессов ее развития осуществляется в такой философской теории, как \_\_\_\_\_.** (Дополните предложение.)

**41. Начала термина «диалектика» восходят к:**

а) Платону;

- б) Аристотелю;
- в) Гераклиту;
- г) Сократу;
- д) Пармениду.

**42. Установите соответствие между указанными ниже вариантами античной диалектики и мыслителями, их развивавшими:**

- |                              |                |
|------------------------------|----------------|
| 1) положительная диалектика; | а) Фалес;      |
| 2) негативная диалектика;    | б) Гераклит;   |
|                              | в) Демокрит;   |
|                              | г) Парменид;   |
|                              | д) Сократ;     |
|                              | е) Платон;     |
|                              | ж) Аристотель. |

**43. Впервые диалектика как универсальный метод мышления, основанный на принципах развития и противоречивости, была представлена в философии:**

- а) Н. Кузанского;
- б) Ф. Аквинского;
- в) П. Гольбаха;
- г) Г. Гегеля;
- д) К. Маркса;
- е) Л. Фейербаха.

**44. Расположите в хронологической последовательности представленные ниже исторические формы диалектики:**

- |        |  |
|--------|--|
| 1)...; | а) диалектика немецкой классической философии; |
| 2)...; | б) материалистическая диалектика;              |
| 3)...; | в) стихийная диалектика.                       |

**45. Господство схоластического способа мышления характеризует эпоху:**

- а) Античности;
- б) Средневековья;
- в) Возрождения;
- г) Нового времени.

**46. Метафизический способ мышления оформляется в эпоху:**

- а) Античности;
- б) Средневековья;
- в) Возрождения;
- г) Нового времени.

**47. Оценка диалектики как «логики видимости» принадлежит:**

- а) Р. Декарту;
- б) Б. Спинозе;
- в) Г. Лейбницу;
- г) И. Канту;

- д) Ф. Шеллингу;
- е) И. Фихте;
- ж) Г. Гегелю.

**48. Разграничение объективной и субъективной диалектики восходит к:**

- а) философии милетской школы;
- б) школе элеатов;
- в) философии средневековых схоластов;
- г) натурфилософии Возрождения;
- д) эмпиризму Нового времени;
- е) идеализму немецкой классической философии;
- ж) философии диалектического материализма.

**49. Выделите фундаментальные принципы диалектики как философской теории развития:**

- а) принцип взаимосвязи;
- б) принцип единства;
- в) принцип непротиворечивости;
- г) принцип развития;
- д) принцип противоречия.

**50. Укажите законы диалектики, содержание которых существенно корректируется в теории самоорганизации:**

- а) закон взаимного перехода количественных и качественных изменений;
- б) закон единства и взаимодействия противоположностей;
- в) закон отрицания отрицания;
- г) закон единичного и общего;
- д) закон необходимости и случайности;
- е) закон содержания и формы;
- ж) закон причины и следствия;
- з) закон возможности и действительности;
- и) закон сущности и явления;
- к) закон части и целого.

**51. Длина, ширина, высота объекта и его положение по отношению к другим объектам характеризуют:**

- а) динамическую организацию бытия;
- б) темпоральную организацию бытия;
- в) топологическую организацию бытия;
- г) структурную организацию бытия.

**52. Укажите концепцию пространства, представители которой рассматривают его как особую самостоятельную сущность, не зависящую от существования вещей:**

- а) атрибутивная концепция;
- б) реляционная концепция;

- в) субстанциальная концепция;
- г) онтологическая концепция.

**53. Истоки представления о пространстве как о «вестилище вещей» восходят к:**

- а) Фалесу;
- б) Пармениду;
- в) Гераклиту;
- г) Демокриту;
- д) Эмпедоклу.

**54. Понятия абсолютного и относительного пространства в Новое время активно разрабатывались:**

- а) Ф. Бэконом;
- б) Р. Декартом;
- в) Дж. Локком;
- г) Г. Лейбницем;
- д) Д. Юмом;
- е) И. Ньютоном.

**55. Трактровка пространства как специфического отношения между объектами характеризует:**

- а) атрибутивную концепцию пространства;
- б) онтологическую концепцию пространства;
- в) субстанциальную концепцию пространства;
- г) реляционную концепцию пространства.

**56. Истоки представлений о пространстве как о специфическом отношении между объектами восходят к:**

- а) Фалесу;
- б) Гераклиту;
- в) Демокриту;
- г) Платону;
- д) Аристотелю.

**57. Укажите представителя новоевропейской философии, утверждавшего, что «без материи нет и пространства»:**

- а) Ф. Бэкон;
- б) Р. Декарт;
- в) Дж. Локк;
- г) Г. Лейбниц;
- д) Д. Юм;
- е) И. Ньютон.

**58. В теории относительности А. Эйнштейна свойства пространства определяются такими характеристиками материальных объектов, как:**

- а) плотность;
- б) структурность;

- в) сила;
- г) скорость движения;
- д) упругость;
- е) степень развития.

**59. Темпоральная сущность времени фиксируется понятием «\_\_\_\_\_». (Дополните предложение.)**

**60. Укажите мыслителей, внесших значительный вклад в разработку реляционной концепции времени:**

- а) И. Ньютон;
- б) Демокрит;
- в) Г. Лейбниц;
- г) Платон;
- д) Аристотель;
- е) Г. Галилей;
- ж) А. Эйнштейн.

**61. Идея «линейного» времени возникает в эпоху:**

- а) Античности;
- б) Средневековья;
- в) Возрождения;
- г) Нового времени.

**62. Укажите основоположника синергетики:**

- а) И. Пригожин;
- б) Л. фон Берталанфи;
- в) Г. Хакен;
- г) Д. Мак-Таггарт.

**63. Выделите понятия, лежащие в основе синергетики и задействованные при описании поведения самоорганизующихся систем:**

- а) сложность;
- б) противоречие;
- в) согласованность;
- г) устойчивость;
- д) неравновесность;
- е) хаос;
- ж) необратимость;
- з) открытость;
- и) обратимость;
- к) замкнутость;
- л) случайность;
- м) необходимость;
- н) линейность;
- о) нелинейность.

**64. Представление об универсальности процессов эволюции во Вселенной образует фундамент концепции \_\_\_\_\_.** (Дополните предложение.)

## **ТЕМА 2. ФИЛОСОФИЯ ПРИРОДЫ**

### **План**

1. Природа как предмет философского и научного познания. Образы природы в исторической динамике философии, науки и культуры.
2. Понятие биосферы. Структурная и функциональная организация биосферы, факторы и закономерности ее эволюции.
3. Природа как среда обитания человека. Исторические формы взаимодействия общества и природы. Сущность современной экологической проблемы и особенности ее проявления в Республике Беларусь.
4. Понятие ноосферы. Принцип коэволюции природы и общества и экологические ценности современной цивилизации.

### **Рекомендуемая литература**

*Ахутин, А.В.* Понятие «природа» в Античности и в Новое время / А.В. Ахутин. – М., 1988.

*Барковская, А.В.* Антропосоциальная парадигма в философии природы / А.В. Барковская. – Минск, 2000.

*Будыко, М.И.* Эволюция биосферы / М.И. Будыко. – М., 1984.

*Васильева, Н.Н.* Пути и способы достижения ноосферной цивилизации / Н.Н. Васильева // Общественные науки и современность. – 1996. – № 1.

*Вернадский, В.И.* Биосфера и ноосфера / В.И. Вернадский. – М., 1989.

*Вернадский, В.И.* Философские мысли натуралиста / В.И. Вернадский. – М., 1988.

*Гиренок, Ф.И.* Экология. Цивилизация. Ноосфера / Ф.И. Гиренок. – М., 1987.

Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности. – М., 1990.

Глобальные проблемы и перспективы цивилизации. – М., 1994.

Глобальный эволюционизм. – М., 1994.

*Гор, Э.* Земля на чаше весов. Экология и человеческий дух / Э. Гор. – М., 1993.

*Дэвис, П.* Суперсила. Поиски единой теории природы / П. Дэвис. – М., 1989.

*Зеленков, А.И.* Динамика биосферы и социокультурные традиции / А.И. Зеленков, П.А. Водопьянов. – Минск, 1987.

*Карако, П.С.* Экологическая ситуация в Республике Беларусь / П.С. Карако // Чалавек. Грамадства. Свет. – 1996. – № 5.

*Карпинская, Р.С.* Философия природы: коэволюционная стратегия / Р.С. Карпинская, И.К. Лисеев, А.П. Огурцов. – М., 1995.

*Круть, И.В.* Очерки представлений о взаимоотношении природы и общества / И.В. Круть, И.М. Забелин. – М., 1988.

*Мельник, Л.Г.* Мир, открытый заново. Рождение экологического мышления / Л.Г. Мельник. – М., 1988.

*Моисеев, Н.Н.* Системная организация биосферы и концепция коэволюции / Н.Н. Моисеев // *Общественные науки и современность.* – 2000. – № 2.

*Моисеев, Н.Н.* Человек и ноосфера / Н.Н. Моисеев. – М., 1990.

*Муровых, А.И.* Философия экологической безопасности / А.И. Муровых. – М., 1997.

Национальная стратегия устойчивого развития Республики Беларусь. – Минск, 1997.

*Печчеи, А.* Человеческие качества / А. Печчеи. – М., 1985.

Природа в культуре Возрождения. – М., 1992.

*Реймерс, Н.Ф.* Экология / Н.Ф. Реймерс. – М., 1994.

*Родин, Н.Ф.* Идея коэволюции / Н.Ф. Родин. – Новосибирск, 1991.

Русский космизм. Антология философской мысли. – М., 1993.

*Савченко, В.К.* Экология Чернобыльской катастрофы / В.К. Савченко. – Минск, 1997.

Философия природы в Античности и в Средние века. – М., 2000.

*Хесле, В.* Философия и экология / В. Хесле. – М., 1993.

*Швейцер, А.* Благоговение перед жизнью / А. Швейцер. – М., 1992.

Эстетика природы. – М., 1994.

*Яскевич, Я.С.* Ценностные ориентиры современной науки и перспективы цивилизационного развития / Я.С. Яскевич, Л.Ф. Кузнецова, А.В. Барковская. – Минск, 1996.

### **Темы рефератов**

Экология, ее предмет и проблемное поле.

Исторические формы взаимодействия человека и природы.

Природа и человек в философии русского космизма.

Концепция биосферы и ноосферы В.И. Вернадского.

Ноосферная цивилизованность: реальность, перспектива, утопия?

Человек и природа: от противостояния к новому диалогу.

Современный экологический кризис: предпосылки, сущность, возможные пути преодоления.

Предпосылки и факторы коэволюционной парадигмы взаимодействия общества и природы.

Экологическое сознание: трудности становления.

«Римский клуб» об экологических перспективах человечества.

Экологический императив современности (Н.Н. Моисеев).  
Экологическая ситуация в Республике Беларусь.  
Ценность природы.

### **Задания для самостоятельной работы**

➤ *Выпишите в Ваш словарь определения следующих понятий:* природа, Вселенная, Универсум, космос, космизм, биосфера, ноосфера, натурфилософия, философия природы, экология, коэволюция, жизнь, естественное, искусственное, диалог, коммуникация.

➤ *Составьте таблицу «Основные модели отношения человека к природе», используя материал учебного пособия: Философия / под общ. ред. Я.С. Яскевич. – Минск, 2006. – С. 332-347.*

<b>Модели</b>	<b>Основные идеи и принципы</b>	<b>Представители</b>
Мифологическая		
Научно-индустриальная		
Диалогическая		

### **Вопросы для самоконтроля**

Какой смысл вкладывается в содержание понятия «природа»? В чем состоят отличия между естественнонаучным и философским способами понимания природы?

Выделите и охарактеризуйте основные этапы разработки понятия природы в истории философской мысли.

В чем состоят отличия между натурфилософией и философией природы? Какие базовые принципы концепции взаимодействия человека и природы разрабатываются в современной философии природы?

Какие модели взаимодействия человека и природы выделяются в современной философии? Укажите и охарактеризуйте их отличительные черты.

Какие образы природы сложились в восточном миропонимании? В чем обнаруживаются их отличия от подходов к пониманию природы, сложившихся в западной культуре? Чем обусловлено появление данных отличий?

В чем состоят отличия между естественной и искусственной средами обитания человека?

Какой смысл вкладывается в понятия «биосфера» и «ноосфера»?

С какими проблемами социоприродного характера столкнулось человечество на современном этапе? Какие способы их разрешения предлагаются в современной науке и философии?

В чем суть концепции коэволюции природы и общества? Что такое «экологический императив»?

**Хрестоматийные материалы к семинару**  
**В.И. Вернадский**  
**«Несколько слов о ноосфере»**

<...> Стоя на эмпирической почве, я оставил в стороне, сколько был в состоянии, всякие философские искания и старался опираться только на точно установленные научные и эмпирические факты и обобщения, изредка допуская рабочие научные гипотезы. Это надо иметь в виду в дальнейшем.

В связи со всем этим в явления жизни я ввел вместо понятия "жизнь" понятие "живого вещества", сейчас, мне кажется, прочно утвердившееся в науке. "*Живое вещество*" есть *совокупность живых организмов*. Это не что иное, как научное, эмпирическое обобщение всех известных и легко и точно наблюдаемых бесчисленных, эмпирически бесспорных фактов.

Понятие "жизнь" всегда выходит за пределы понятия "живое вещество" в области философии, фольклора, религии, художественного творчества. Это все отпало в "живом веществе".

В гуще, в интенсивности и в сложности современной жизни человек практически забывает, что он сам и все человечество, от которого он не может быть отделен, неразрывно связаны с биосферой - с определенной частью планеты, на которой они живут. Они - геологически закономерно связаны с ее материально-энергетической структурой.

<...> До сих пор историки, вообще ученые гуманитарных наук, а в известной мере и биологи, сознательно не считаются с законами природы биосферы - той земной оболочки, где может только существовать жизнь. Стихийно человек от нее не отделим. И эта неразрывность, только теперь начинает перед нами точно выясняться.

В действительности, ни один живой организм в свободном состоянии на Земле не находится. Все эти организмы неразрывно и непрерывно связаны - прежде всего *питанием* и *дыханием* - с окружающей их материально-энергетической средой. Вне ее в природных условиях они существовать не могут.

<...>. Человечество, как *живое вещество*, неразрывно связано с материально-энергетическими процессами определенной геологической оболочки земли - с *ее биосферой*. Оно не может физически быть от нее независимым ни на одну минуту.

Понятие "биосферы", т. е. "области жизни", введено было в биологию Ламарком (1744-1829) в Париже в начале XIX в., а в геологию Э. Зюссом (1831-1914) в Вене в конце того же века. В нашем столетии

биосфера получает совершенно новое понимание. Она выявляется как *планетное явление космического характера*.

<...> В архивах науки, в том числе и нашей, мысль о жизни как о *космическом* явлении существовала уже давно. Столетия назад, в конце XVII в. голландский ученый Христиан Гюйгенс (1629-1695) в своей предсмертной работе, в книге "Космотеорос", вышедшей в свет уже после его смерти, научно выдвинул эту проблему.

<...> Гюйгенс в ней установил научное обобщение, что "жизнь есть космическое явление, в *чем-то резко отличное* от косной материи". Это обобщение я назвал недавно "*принципом Гюйгенса*".

Живое вещество по весу составляет ничтожную часть планеты. По-видимому, это наблюдается в течение всего геологического времени, т. е. *геологически вечно*. Оно сосредоточено в тонкой, более или менее сплошной, пленке на поверхности суши в тропосфере - в лесах и в полях - и проникает *весь океан*. Количество его исчисляется долями, не превышающими десятых долей процента биосферы по весу, порядка, близкого к 0.25 % . На суше оно идет не в сплошных скоплениях на глубину в среднем, вероятно, меньше 3 км. Вне биосферы его нет.

В ходе геологического времени оно закономерно изменяется морфологически. История живого вещества в ходе времени выражается в медленном изменении форм жизни, форм живых организмов, генетически между собой непрерывно связанных, от одного поколения к другому без перерыва.

Веками эта мысль поднималась в научных исканиях; в 1859 г. она, наконец, получила прочное обоснование в великих достижениях Ч. Дарвина (1809-1882) и А. Уоллеса (1822-1913). Она вылилась в учение *об эволюции видов - растений и животных*, в том числе и человека.

*Эволюционный процесс присущ только живому веществу. В косном веществе нашей планеты нет его проявлений.* Те же самые минералы и горные породы образовывались в криптозойской эре, какие образуются и теперь. Исключением являются биокосные природные тела, всегда связанные так или иначе с живым веществом.

Если количество живого вещества теряется перед косной и биокосной массами биосферы, *то биогенные породы* (т. е. созданные живым веществом) составляют огромную часть ее массы, идут далеко за пределы биосферы. Учитывая явления метаморфизма, они превращаются, теряя всякие следы жизни, в гранитную оболочку, выходят из биосферы. *Гранитная оболочка Земли есть область былых биосфер.*

В замечательной по многим мыслям книге Ламарка "Hydrogeologie" (1802) живое вещество, как я его понимаю, являлось создателем главных горных пород нашей планеты. Ж.Б. Ламарк де-Монне (1744-1829) до самой смерти не принимал открытий Лавуазье

(1743-1794). Но другой крупнейший химик Ж.Б. Дюма, его младший современник (1800-1884), много занимавшийся химией живого вещества, долго держался представлений *о количественном значении живого вещества* в строении горных пород биосферы.

Младшие современники Ч. Дарвина - Д. Дана (1813-1895) и Д. Ле-Конт (1823-1901), два крупнейших североамериканских геолога (а Дана к тому же минералог и биолог) выявили еще до 1859 г. эмпирическое обобщение, которое показывает, что *эволюция живого вещества идет в определенном направлении*.

Это явление было названо Дана "цефализацией", а Ле-Контом "психозойской эрой".<...>

Дана указал, что в ходе геологического времени, говоря современным языком, т. е. на протяжении двух миллиардов лет, по крайней мере, а наверное много больше, наблюдается (скачками) усовершенствование - рост - центральной нервной системы (мозга), начиная от ракообразных, на которых эмпирически и установил свой принцип Дана, и от моллюсков (головоногих) и кончая человеком. Это явление и названо им цефализацией. Раз достигнутый уровень мозга (центральной нервной системы) в достигнутой эволюции не идет уже вспять, только вперед.

Исходя из геологической роли человека, А. П. Павлов (1854-1929) в последние годы своей жизни говорил об *антропогенной эре*, нами теперь переживаемой. Он не учитывал возможности тех разрушений духовных и материальных ценностей, которые мы сейчас переживаем вследствие варварского нашествия немцев и их союзников, через десять с небольшим лет после его смерти, но он правильно подчеркнул, что человек на наших глазах становится могучей геологической силой, все растущей.

<...> В XX в., впервые в истории Земли, человек узнал и охватил всю биосферу, закончил географическую карту планеты Земля расселился по всей ее поверхности. *Человечество своей жизнью стало единым целым*. Нет ни одного клочка Земли, где бы человек не мог прожить, если бы это было ему нужно. <...> В геологической истории биосферы перед человеком открывается огромное будущее, если он поймет это и не будет употреблять свой разум и свой труд на самоистребление.

Геологический эволюционный процесс отвечает *биологическому единству и равенству всех людей* - Homo sapiens и его геологических предков Sinanthropus и др., потомство которых для белых, красных, желтых и черных рас - любым образом среди них всех - развивается безостановочно в бесчисленных поколениях. Это - *закон природы*. <...>

Исторический процесс на наших глазах коренным образом меняется. Впервые в истории человечества интересы народных масс – *всех и каждого* - и *свободной мысли личности* определяют жизнь человечества, являются мерилем его представлений о справедливости. Человечество, взятое в целом, становится мощной геологической силой. И перед ним, перед его мыслью и трудом, становится вопрос о *перестройке биосферы в интересах свободно мыслящего человечества как единого целого*.

Это новое состояние биосферы, к которому мы, не замечая этого, приближаемся, и есть "ноосфера".<...>

Ноосфера есть новое геологическое явление на нашей планете. В ней впервые человек становится *крупнейшей геологической силой*. Он может и должен перестраивать своим трудом и мыслью область своей жизни, перестраивать коренным образом по сравнению с тем, что было раньше. Перед ним открываются все более и более широкие творческие возможности. И, может быть, поколение моей внучки уже приблизится к их расцвету.

<...> Лик планеты - биосфера - химически резко меняется человеком сознательно и главным образом бессознательно. Меняется человек физически и химически воздушная оболочка суши, все ее природные воды. В результате роста человеческой культуры в XX в. все более резко стали меняться (химически и биологически) *прибрежные моря* и части океана. Человек должен теперь принимать все большие и большие меры к тому, чтобы сохранить для будущих поколений никому не принадлежащие морские богатства. Сверх того человеком создаются новые виды и расы животных и растений. В будущем нам рисуются как возможные сказочные мечтания: человек стремится выйти за пределы своей планеты в космическое пространство. <...>

(Вернадский, В.И. *Научная мысль как планетарное явление* / В.И. Вернадский. – М., 1991.)

### **Вопросы и задания**

1. Какое содержание вкладывает В.И. Вернадский в понятия «жизнь» и «живое вещество»?
2. В чем, согласно автору, состоят отличия между научным и философским подходами к анализу природы?
3. В чем проявляется связь человека и биосферы? Объясните, почему В.И. Вернадский рассматривает биосферу как планетное явление космического характера.
4. В чем суть «принципа Гюйгенса»?
5. Какие отличия существуют между живым, косным и биокосным веществом? Каково направление эволюции живого вещества?

6. Какой смысл придает В.И. Вернадский понятию «ноосфера»? В чем состоит геологическое значение человека?

**А. Швейцер**  
**«Культура и этика»**

<...> В тысячах форм моя жизнь вступает в конфликт с другими жизнями. Необходимость уничтожать жизнь или наносить вред ей живет также и во мне. Когда я иду по непроторенной тропе, то мои ноги уничтожают крохотные живые существа, обитающие на этой тропе, или причиняют им боль. Чтобы сохранить свою жизнь, я должен оградить себя от других жизней, которые могут нанести мне вред. Так, я могу преследовать мышь, живущую в моей комнате, могу убить насекомое, гнездящееся в доме, могу уничтожить бактерии, которые подвергают мою жизнь опасности. Я добываю себе пищу путем уничтожения растений и животных. Мое счастье строится на вреде другим людям.

Как же оправдывает этика эту жестокую необходимость, которой я подвержен в результате раздвоения воли к жизни?

Обычная этика ищет компромиссов. Она стремится установить, в какой мере я должен пожертвовать моей жизнью и моим счастьем и сколько я должен оставить себе за счет жизни и счастья других жизней. Таким путем она создает прикладную, относительную этику. То, что в действительности отнюдь не является этическим, а только смесью неэтической необходимости и этики, она выдает за этическое. Тем самым она приводит к чудовищному заблуждению, способствует все большему затемнению понятия этического.

Этика благоговения перед жизнью не признает относительной этики. Она признает добрым только то, что служит сохранению и развитию жизни. Всякое уничтожение жизни или нанесение ей вреда независимо от того, при каких условиях это произошло, она характеризует как зло. Она не признает никакой практической взаимной компенсации этики и необходимости. Абсолютная этика благоговения перед жизнью всегда и каждый раз по-новому полемизирует в человеке с действительностью. Она не отбрасывает конфликт ради него, а вынуждает его каждый раз самому решать, в какой степени он может остаться этическим и в какой степени он может подчиниться необходимости уничтожения или нанесения вреда жизни и в какой мере, следовательно, он может взять за все это вину на себя.

Человек становится более нравственным не благодаря идее взаимной компенсации этики и необходимости, а благодаря тому, что он все громче слышит голос этики, что им овладевает все сильнее желание сохранять и развивать жизнь, что он становится все более

твердым в своем сопротивлении необходимости уничтожения и нанесения вреда жизни.

В этических конфликтах человек может встретить только субъективные решения. Никто не может за него сказать, где каждый раз проходит крайняя граница настойчивости в сохранении и развитии жизни. Только он один может судить об этом, руководствуясь чувством высочайшей ответственности за судьбу другой жизни.

Мы никогда не должны становиться глухими. Мы будем жить в согласии с истиной, если глубже прочувствуем конфликты. Чистая совесть есть изобретение дьявола.

Что говорит этика благоговения перед жизнью об отношениях между человеком и творением природы?

Там, где я наношу вред какой-либо жизни, я должен ясно сознавать, насколько это необходимо. Я не должен делать ничего, кроме неизбежного, - даже самого незначительного. Крестьянин, скосивший на лугу тысячу цветков для корма своей корове, не должен ради забавы сминать цветок, растущий на обочине дороги, так как в этом случае он совершит преступление против жизни, не оправданное никакой необходимостью.

Те люди, которые проводят эксперименты над животными, связанные с разработкой новых операций или с применением новых медикаментов, те, которые прививают животным болезни, чтобы использовать затем полученные результаты для лечения людей, никогда не должны вообще успокаивать себя тем, что их жестокие действия преследуют благородные цели. В каждом отдельном случае они должны взвесить, существует ли в действительности необходимость приносить это животное в жертву человечеству. Они должны быть постоянно обеспокоены тем, чтобы ослабить боль, насколько это возможно. Как часто еще кощунствуют в научно-исследовательских институтах, не применяя наркоза, чтобы избавить себя от лишних хлопот и сэкономить время! Как много делаем мы еще зла, когда подвергаем животных ужасным мукам, чтобы продемонстрировать студентам и без того хорошо известные явления!

Именно благодаря тому, что животное, используемое в качестве подопытного, в своей боли стало ценным для страдающего человека, между ним и человеком установилось новое, единственное в своем роде отношение солидарности. Отсюда вытекает для каждого из нас необходимость делать по отношению к любой твари любое возможное добро. Когда я помогаю насекомому выбраться из беды, то этим я лишь пытаюсь уменьшить лежащую на человеке вину по отношению к другому живому существу. Там, где животное принуждается служить человеку, каждый из нас должен заботиться об уменьшении страданий, которые оно испытывает ради человека.

Никто из нас не имеет права пройти мимо страданий, за которые мы, собственно, не несем ответственности, и не предотвратить их. Никто не должен успокаивать себя при этом тем, что он якобы вынужден будет вмешаться здесь в дела, которые его не касаются. Никто не должен закрывать глаза и не считаться с теми страданиями, которых он не видел. Никто не должен сам себе облегчать тяжесть ответственности. Если встречается еще дурное обращение с животными, если остается без внимания крик скота, не напоенного во время транспортировки по железной дороге, если на наших бойнях слишком много жестокости, если в наших кухнях неумелые, руки предадут мучительной смерти животное, если животные испытывают страдания от безжалостных людей или от жестоких игр детей, - то во всем этом наша вина.

<...> Этика благоговения перед жизнью не позволяет нам молчаливо согласиться с тем, что мы уже якобы не переживаем то, что должны переживать мыслящие люди. Она дает нам силу взаимно поддерживать в этом страдании чувство ответственности и бесстрашно говорить и действовать в согласии с той ответственностью, которую мы чувствуем. Эта этика заставляет вас вместе следить за тем, чтобы отплатить животным за все причиненные им человеком страдания доброй помощью и таким путем избавить их хотя бы на мгновение от непостижимой жестокости жизни.

Этика благоговения перед жизнью заставляет нас почувствовать безгранично великую ответственность и в наших взаимоотношениях с людьми. Она не дает готового рецепта для объема дозволенного самосохранения; она приказывает нам в каждом отдельном случае полемизировать с абсолютной этикой самоотречения. В согласии с ответственностью, которую я чувствую, я должен решить, что я должен пожертвовать от моей жизни, моей собственности, моего права, моего счастья, моего времени, моего покоя и что я должен оставить себе.

<...> Благоговение перед жизнью - высшая инстанция. То, что она приказывает, сохраняет свое значение и тогда, когда это кажется глупым или напрасным. Мы всегда обвиняем друг друга в глупостях, которые свидетельствуют о том, что мы глубоко ощущаем свою ответственность. Этическое сознание проявляется в нас и делает разрешимыми ранее неразрешимые проблемы как раз в той степени, в какой мы недостаточно разумно поступаем по оценке обычного мнения.

Благоговение перед жизнью не покровительствует и моему счастью. В те минуты, когда я хотел бы непосредственно радоваться чему-нибудь, оно уносит меня в мыслях к той нищете, которую я когда-то видел или о которой слышал. Оно не разрешает мне просто отогнать эти воспоминания. Как волна не существует для себя, а явля-

ется лишь частью дыхания океана, так и я не должен жить моею жизнью только для себя, а вбирать в себя все, что меня окружает. Истинная этика внушает мне тревожные мысли. Она шепчет мне: ты счастлив, поэтому ты обязан пожертвовать многим. Все, что тебе дано в большей степени, чем другим, - здоровье, способности, талант, успех, чудесное детство, тихий домашний уют, - все это ты не должен считать само собой разумеющимся. Ты обязан отплатить за это. Ты обязан отдать силы своей жизни ради другой жизни.

Голос истинной этики опасен для счастливых, если они начинают прислушиваться к нему. Она не заглушает иррациональное, которое тлеет в их душе, а пробует поначалу, не сможет ли выбить человека из колеи и бросить его в авантюры самоотречения, в которых так нуждается...

Этика благоговения перед жизнью - неумолимый кредитор, отбирающий у человека его время и его досуг. Но ее твердость добрая и понимающая. Многие современные люди, которых труд на производстве превращает в машины, лишая их возможности относиться к окружающим с тем деятельным соучастием, которое свойственно человеку как человеку, подвергаются опасности превратить свою жизнь в эгоистическое прозябание. Некоторые из них чувствуют эту опасность. Они страдают от того, что их повседневный труд не имеет ничего общего с духовными идеалами и не позволяет им использовать для блага людей свои человеческие качества. Некоторые на том и успокаиваются. Их устраивает мысль о том, что им не нужно иметь никаких обязанностей вне рамок своей работы.

Но этика благоговения перед жизнью не считает, что людей надо осуждать или хвалить за то, что они чувствуют себя свободными от долга самоотречения ради других людей. Она требует, чтобы мы в какой угодно форме и в любых обстоятельствах были людьми по отношению к другим людям.

*(Швейцер, А. Культура и этика / А. Швейцер. – М., 1973.)*

### **Вопросы и задания**

1. Каковы отличия между традиционной этикой и этикой благоговения перед жизнью?
2. В чем проявляется абсолютность этики благоговения перед жизнью?
3. Какие принципы взаимоотношения человека и природы являются основополагающими в рамках этики благоговения перед жизнью?
4. Объясните, почему, согласно А. Швейцеру, «голос истиной этики опасен для счастливых».

**А. Печчеи**

### **«Человеческие качества»**

Итак, все свидетельствует о том, что человеческая система вступила в эпоху больших перемен. Человечество не раз уже за историю своего существования переживало сложные, критические периоды, но никогда эти кризисы не достигали таких масштабов и не являлись следствием процессов, которые хотя бы отдаленно напоминали нынешнюю поистине головокружительную человеческую экспансию и неудержимый прогресс. Однако - при всей беспрецедентности этой ситуации и при всей нашей неспособности предсказать ее истинные последствия - она неопровержимо свидетельствует об одном - человечеству некого винить в ней, кроме самого себя, и выход из затруднительного положения у него только один: оценив смело, объективно и всесторонне суть происходящего, взвесив все свои силы и возможности, наметить абсолютно новый курс развития, с тем чтобы отныне и впредь держать под контролем все, что совершается на планете.

Порой я пытаюсь представить себе, как могли бы прореагировать на нынешние события великие философы и мыслители прошлого - те, кто просвещал и направлял развитие целых народов и цивилизаций, предопределив и сделав возможным нынешний взлет человеческих свершений, - я уверен, что и для них нынешняя ситуация оказалась бы полной неожиданностью. Думаю, что они были бы глубоко опечалены и даже напуганы происходящим, хотя их чрезвычайно поразило бы все, чему мы научились за это время. Смотря на нас, так сказать, издалека, они смогли бы, мне кажется, не теряясь в деталях, уловить суть происходящего и изрекли бы следующую мудрость: «Очнитесь, дети наши, очнитесь и призадумайтесь. Стоит вам по-настоящему захотеть, и вы еще найдете в себе и моральные силы, и творческую изобретательность, чтобы проложить путь к спасению. Только постарайтесь как следует и - что важно - научитесь отличать главное от второстепенного, то, что вы должны, от того, чего бы вам просто хотелось, а когда, наконец, уверитесь в том, что есть для вас благо, совершайте его, не колеблясь и не считаясь ни с какими жертвами». В сущности, мыслями и делами своими они уже дали нам именно такой совет, и если бы мы все время помнили о нем, то никогда не сбились бы с пути.

С какой бы точки зрения мы ни изучали нынешнее положение человечества, проблематику или перспективы его дальнейшего развития, мы неизбежно приходим к тому, что именно сам человек - со всеми его недостатками, качествами и даже с неиспользованными и неизведанными возможностями - оказывается центром всех проблем и событий. Не осознавая, как правило, этой простой и очевидной истины, мы часто пытаемся найти сложные, немислимые решения где-то за пределами самих себя, а ведь, в сущности, за ответом о причинах почти всех человеческих трудностей и мировых потрясений вовсе не надо ходить

так далеко - ответ в нас самих. Только стремясь как можно шире и глубже понять суть нынешнего положения человека и того, с какой силой воздействует он на весь окружающий мир, только направляя все наши творческие способности на поиски форм бытия, способствующих гармонии, а не диссонансу в нас самих и во всей нашей вселенной, мы можем проложить путь к добру, в котором так нуждаемся, и обрести силы для достижения поставленных целей.

Конечно, мобилизация всех человеческих способностей может потребовать от нас весьма трудных, а возможно, и прямо-таки героических деяний, и тем не менее они вполне реальны. Ведь, как мы уже видели, сущность этой новой реальности начинает сейчас все яснее осознавать большая часть рода человеческого. Человек, стремясь освободиться от всего, что ему мешает понять суть вещей в их истинном нынешнем свете, и, оценив масштабы, динамику и природу угнетающих его явлений и событий, выяснив наконец ускользающий пока от него их смысл, хочет победить трудности и вновь, как прежде, обрести уверенность, утвердив себя в новом мире. Великая жизнеспособность человеческой культуры показывает, что ставка на человеческую революцию - которая, как я уверен, на нынешней стадии эволюции является первым и неперемнным условием дальнейшего развития рода человеческого - вовсе не такая уж наивная утопия. И усилится это революционное движение только при совместных действиях всех людей планеты.

Здесь, однако, нас ожидают невероятные трудности, пройдут многие годы, и возможно, и десятилетия, прежде чем будет окончательно завершен этот беспрецедентный по масштабам и сложности процесс человеческого обновления. Однако настало время действовать. И семидесятые годы, возможно, дают нам одну из последних возможностей - или, используя терминологию космических исследований, последнее «окно», чтобы осуществить запуск такого предприятия со значительной долей надежности его конечного успеха. Мне кажется, что прежде всего необходимо осуществить целый ряд обширных и всеобъемлющих научно-исследовательских проектов, направленных не только на углубление наших знаний о человеке и окружающем его мире, но и на выяснение тех основ, на которых должна в будущем зиждиться человеческая система. Тематика, задачи и характер исследований позволяют дать им название *«Цели для человечества»*.

Эти грандиозные проекты, требующие широкого международного сотрудничества, преследуют двоякую цель. Они должны быть направлены на то, чтобы выработать совершенно новый подход к рассмотрению положения человечества в век глобальной империи человека. Они должны, с одной стороны, прояснить и связать между собой те фактические элементы, на которых может и должна быть основана челове-

ская система, подчеркнув при этом возможности, пределы и опасности, связанные с ее дальнейшей эволюцией, стимулируя тем самым распространение и развитие среди широких масс населения новых идей о практическом контроле и направленности этих процессов. И, с другой стороны, необходимо убеждать самые различные группы людей в том, что в их непосредственных интересах уделять сейчас особое внимание систематическому развитию и совершенствованию человеческих качеств и способностей, считая это главным. Основная цель, таким образом, сводится к тому, чтобы все - как ученые, так и рабочие, как рядовые граждане, так и представители власти - смогли обрести более точное видение условий, в которых им предстоит жить и работать, и приспособить к этому свою систему ценностей и свое поведение. Совершенно ясно, что наибольшие шансы на успех в будущем получают именно те группы человечества, которым лучше других удастся эта трансформация.

И здесь можно выдвинуть целый ряд более или менее равнозначных конкретных целей. Я упомяну для примера лишь шесть из них, и то весьма бегло, ибо многие моменты, поясняющие причины и необходимость их выдвижения, уже обсуждались мною в различных частях этой книги. Каждая из целей суммирует некие основные понятия и факты, которые необходимо знать современному человеку, и намечает важные действия, которые он должен предпринять, с тем чтобы создать соответствующие предпосылки для жизни и дальнейшего развития. Представленные здесь шесть целей связаны с *«внешними пределами»* планеты, *«внутренними пределами»* самого человека, полученным им *культурным наследием*, которое он обязан передать тем, кто придет после него, *мировым сообществом*, которое он должен построить, *экосредой*, которую он должен защитить любой ценой, и, наконец, сложной и комплексной *производственной* системой, к реорганизации которой ему пора приступить.

Легко понять, что остается множество других целей. Круг их чрезвычайно широк, от сельскохозяйственного производства до нового общественного договора, от всеобщего образования до полного использования всех человеческих ресурсов, от истинного разоружения до установления новых целей развития науки и техники, и так далее, включая конечные цели развития нынешней цивилизации. И каждая из этих необъятных областей нуждается в более глубоком понимании, новых социальных изобретениях и открытиях.

### **Шесть стартовых целей**

Предложенные шесть целей направлены, как уже сказано, на то, чтобы стимулировать более ответственное человеческое поведение в повседневной жизни, в политических делах, в научно-исследовательских изысканиях. Первейшая задача, таким образом,

сводится не к предложению конкретных решений для тех или иных проблем, а к тому, чтобы заставить людей задуматься и подготовиться, приобщившись к информации. Опыт Римского клуба убедил меня в необходимости по возможности обращаться к самым выдающимся представителям научного мира, находя одновременно при этом наиболее подходящую форму и доступный язык, чтобы заинтересовать широкую мировую общественность. В этой связи возникает несколько очевидных требований.

Прежде всего, особую важность приобретает фактор времени: сейчас все происходит на таких стремительных скоростях, что решения и действия имеют в большинстве случаев *срочный* характер. Поэтому необходимо обеспечить возможность немедленного широкого распространения на доступном для понимания языке наиболее важных новых сведений и фактов по каждой из выдвинутых проблем. <...>

### **Первая цель: «внешние пределы»**

Хорошо известно, что, увеличив власть над Природой, человек сразу же вообразил себя безраздельным господином Земли и тут же принялся ее эксплуатировать, пренебрегая тем, что ее размеры и биофизические ресурсы вполне конечны. Сейчас уже поняли также и то, что в результате бесконтрольной человеческой деятельности жестоко пострадала некогда щедрая и обильная биологическая жизнь планеты, частично истреблены ее лучшие почвы, а ценные сельскохозяйственные земли все более застраиваются и покрываются асфальтом и бетоном дорог, что уже полностью использованы многие наиболее доступные минеральные богатства, что вызываемое человеком загрязнение можно теперь найти буквально повсюду, даже на полюсах и на дне океана, и что теперь последствия этого отражаются даже на климате и других физических характеристиках планеты.

Конечно, все это вызывает глубокое беспокойство, однако мы не знаем, в какой мере при этом нарушается равновесие и расстраиваются циклы, необходимые для эволюции жизни вообще; много ли мы уже вызвали необратимых изменений и какие из них могут повлиять на нашу собственную жизнь сейчас или в будущем; неизвестно также, на какие запасы основных невозобновимых ресурсов мы можем реально рассчитывать, сколько возобновимых ресурсов и при каких условиях можем безопасно использовать. Поскольку «пропускная способность» Земли явно не безгранична, очевидно, существуют какие-то биофизические пределы, или «внешние пределы», для расширения не только человеческой деятельности, но и вообще присутствия человека на планете. Сейчас потребность в достоверных научных знаниях о самих этих пределах, об условиях, при которых мы можем к ним приближаться, и последствиях их нарушения становится все более острой, ибо есть основания опасаться, что в некоторых областях границы дозволенного

уже достигнуты. Цель, которую я выдвигаю, должна быть направлена не только на то, чтобы воссоздать общий вид проблемы, но и на постижение некоторых наиболее важных ее составляющих, с тем, чтобы человек знал, что он может и что он должен делать, используя природу в своих целях, если он хочет жить с ней в гармонии.<...>

### **Вторая цель: «внутренние пределы»**

Совершенно очевидно, что физические и психологические возможности человека тоже имеют свои пределы. Люди сознают, что, увеличивая свое господство над миром, человек в стремлении к безопасности, комфорту и власти обрастал целым арсеналом всякого рода приспособлений и изобретений, утрачивая при этом те качества, которые позволяли ему жить в своей первозданной девственной природной среде обитания, и что это, возможно, ослабило его физически, притупив биологическую активность. Можно с уверенностью сказать, что, чем более «цивилизованным» становится человек, тем меньше он оказывается способным противостоять трудностям суровой внешней среды и тем больше нуждается в том, чтобы защищать свой организм и здоровье с помощью всякого рода медикаментов, снадобий и великого множества других искусственных средств.

С другой стороны, не подлежит сомнению, что параллельно с этими процессами повышался культурный уровень человека, шло развитие интеллектуальных способностей, которые приводились в соответствие со сложным искусственным миром, сотворенным человеком. Однако в последнее время равновесие между прогрессом и культурой человека, между прогрессом и его биофизическими способностями оказалось нарушено, причем достаточно серьезно. Так что существующая ныне степень умственной и психической, а возможно, даже и физической адаптации человека к неестественности и стремительным темпам современной жизни весьма далека от удовлетворительной. Правда, человек так плохо использует замечательные потенциальные возможности своего мозга, что вполне вероятно существование здесь каких-то невыявленных, скрытых резервов, которые он может и должен мобилизовать на восстановление утраченного равновесия и предотвращение его нарушения в будущем, когда такая неустойчивость может быть чревата куда более кошмарными последствиями.

Трудно даже поверить, сколь скудны познания в этой жизненно важной для людей области, касающейся средних биофизических «внутренних пределов» человека и последствий их нарушения. Мы прискорбно мало знаем о таких важных конкретных вещах, как взаимосвязь и взаимозависимость между здоровьем, питанием и образованием, которые приобретают сейчас особый интерес для развивающихся стран; об общей пригодности человека к тому образу жизни, который он ведет сейчас и, по-видимому, будет вести в будущем, особенно

в урбанизированных комплексах; наконец, о том, можно ли в свете этого развить и улучшить природные способности человека, и если да, то каким образом.

Незнание этих насущных проблем может быть чревато самыми серьезными, непоправимыми последствиями для человека как личности и для общества в целом.

В преддверии грядущих испытаний, трудностей и проблем нам совершенно необходимо четко знать и ясно понимать, каковы действительные возможности среднего индивидуума и как можно повысить его готовность к завтрашнему дню. Кроме того, мы должны знать, как нам лучше использовать свои умственные способности, причем чтобы не только противостоять новым переменам, но и для того, чтобы поставить их под контроль и извлекать из них пользу. Так что основная задача сводится к оценке совокупности способностей и выяснению, как усовершенствовать и приспособить их к тому, чтобы не подвергать человеческий организм невыносимым напряжениям и стрессам. <...>

### **Третья цель: культурное наследие**

Защита и сохранение культурных особенностей народов и наций совершенно справедливо объявлены, в особенности в последние годы, ключевым моментом человеческого прогресса и самовыражения. Эти положения весьма часто служат удобным прикрытием для всякого рода политических уловок и интриг. Вместе с тем люди начинают все больше опасаться, что в будущем все культуры могут оказаться на одно лицо - причем лицо, как показывает сегодняшний опыт, не слишком уж привлекательное - и что движение к обезличивающей однородности происходит уже сейчас.

Чтобы предотвратить эту опасность, маленькие и слабые страны превратили тезис о культурных различиях в основной элемент принципов нового международного экономического порядка и стратегий развития. Несмотря на все благие намерения и пустые слова в защиту культурных различий, сделано в действительности пока что очень мало. Истинной основой культурного плюрализма будущего может стать только наше нынешнее культурное наследие. А поскольку оно сейчас стремительно деградирует и исчезает, необходимы самые активные и срочные меры, чтобы остановить эти невосполнимые в будущем потери.

Просто поразительно, сколько культурного богатства и разнообразия вложил человек за стовековую, а возможно, и еще более длительную историю в свой язык, традиции устного творчества, письменность, обычаи, музыку, танцы, искусство подражания, памятники, изобразительное искусство и так далее. К несчастью, не менее поразительной до настоящего времени была и его печальная способность уничтожать, сглаживать, осквернять и забывать это бесценное насле-

дие. Дальнейшее развитие технологической цивилизации, экономический рост, возрастающая мобильность людей, чьи поселения занимают большую часть твердой поверхности планеты, расширение средств массовой информации - все это сулит в будущем исполнение мрачных пророчеств окончательного и безжалостного исчезновения с лица земли львиной доли того, что еще осталось от свидетельств веры, любви, эмоций, гордости, чувства прекрасного и стремления к добру прошлых поколений.

Надо немедленно принять самые серьезные и активные меры для спасения культурного наследия человечества, которые должны охватить все без исключения области человеческой деятельности, использовать достижения всех научных дисциплин: археологии, эпиграфики, палеографии, философии, этнологии, антропологии и прежде всего истории, - чтобы совместными усилиями человечества защитить его культурное наследие. Для того чтобы подтвердить уважение как к тем, кто уже ушел из этого мира, так и к тем, кто придет позже, необходимы качественно новые подходы, идеи и решения. К числу таких предложений можно, в частности, отнести учреждение «Всемирного культурного концерна», целью которого стало бы финансирование долгосрочных культурных программ (надеюсь, что средства для этого можно было бы получить за счет сокращения военных расходов), и организацию «Культурного корпуса», который объединил бы добровольцев из всех стран мира, желающих защитить и сохранить наследие (можно было бы рассматривать обязанности, связанные с работой в корпусе, как замену военной службы). Было бы также целесообразно осуществить, например, интернационализацию исторических памятников и центров, представляющих всемирный интерес, призвав государства передать их под международную юрисдикцию, и доверить международным органам (по соглашению с теми странами, на территориях которых они расположены) их охрану и сохранность - думается, что это было бы не только в интересах создавших эти ценности народов, но и в интересах всей мировой культуры. Показать пример другим или по крайней мере попытаться сделать первый шаг в этом направлении должны наиболее богатые историческими памятниками и традициями страны, и в первую очередь страны Европейского экономического сообщества.

Совершенно ясно, что для спасения культурного наследия человека, включая умирающие языки и мини-культуры, потребуются огромные средства (хотя вряд ли можно найти другую более прибыльную сферу вложения капитала, и, возможно, даже с точки зрения быстрого его оборота), поэтому совершенно необходимо шире привлекать к этому мировую общественность. Я уверен, что отклик, который получит этот призыв среди молодежи многих стран, превзойдет даже самые

радужные наши ожидания. Однако, прежде всего необходимо предпринять активные меры, направленные на выработку некоторых концептуальных основ, постановку задач, выявление организационных форм и конкретных путей, которые обеспечили бы достижение поставленной цели. <...>

#### **Четвертая цель: мировое сообщество**

Большинство людей - в отличие от некоторых современных учреждений - сейчас уже вполне ясно осознают, что национальное государство не может более идти наравне с ходом времени. Оно - за исключением великих держав - не в состоянии даже извлечь ощутимых выгод из регулирующей ныне международную жизнь глобальной социально-политической системы, хотя и служит в ней основной ячейкой. С другой стороны, пользуясь в мировой политической системе правами суверенитета, оно зачастую не считает нужным признавать существование каких бы то ни было наднациональных учреждений и не желает слышать о проблемах, требующих урегулирования на национальном уровне. Можно сказать, что даже в национальном плане государственные службы - в своей нынешней форме, - как правило, не оправдывают ожиданий своих же собственных сограждан. Этим примеров вполне достаточно, чтобы еще раз подчеркнуть необходимость структурных реформ на всех уровнях мировой организации. Недостатки и неповоротливость национального государства наиболее явно видны именно в сфере международной жизни, в попытке создать межгосударственные коалиции, которые во многих отношениях оказываются более гибкими, чем региональные союзы. Невозможность настоящих фундаментальных реформ в рамках существующей ныне системы показывают в конечном счете и поиски сотрудничества по международным экономическим проблемам.

Фундаментальная научная мысль до сих пор, по сути дела, не дает никаких четких и вразумительных ответов на вопросы о принципиальной возможности и реальных путях такой трансформации национального государства, которая, сохранив за собой нынешнюю роль государства, была бы способна установить более стабильный и эффективный мировой порядок, соответствующий веку глобальной империи человека. Вряд ли можно ожидать творческих предложений на эту тему от самих правительств, ибо характерной чертой деятельности любых институтов всегда и везде было и остается не самообновление, а самоутверждение и самосохранение. С другой стороны, сложность и комплексность проблемы, а также множество противоречивых интересов, связанных с существующей ныне структурой, обуславливают необходимость проведения этого обширного исследования и всех связанных с ним научных разработок на совершенно новой, независимой основе.

Суть проблемы сводится к тому, чтобы выявить пути постепенного преобразования нынешней системы эгоцентрических государств, управляемых склонными к самоуправству правительствами, в мировое сообщество, в основу которого легла бы система скоординированных между собой географических и функциональных центров принятия решений, охватывающая все уровни человеческой организации - от локального до глобального. Область юрисдикции таких центров - вне зависимости от их функций и уровня - должна больше соответствовать традициям, интересам и проблемам, общим для различных групп населения.

Вопрос, таким образом, сводится, в сущности, к тому, чтобы придумать специализированную и одновременно иерархическую систему, которая бы состояла из относительно автономных элементов различной природы и структуры, в то же самое время тесно взаимосвязанных и активно взаимодействующих - и все это в общемировом масштабе! Здесь, конечно, необходимо найти такие формы географической и функциональной координации несметного количества различных центров принятия решений, чтобы они не превратились в чудовищную, невообразимую структуру, в нечто вроде монументального хаоса, а стали бы управляемым единым целым, способным не только удовлетворять сиюминутные, непосредственные или частные интересы, но и соответствовать долгосрочным интересам всего человечества. Реализация этой идеи сопряжена, однако, с огромными трудностями, которые ощущаются уже сегодня. Поэтому надо иметь в запасе и другие решения: наиболее продуктивное обсуждение могло бы развернуться в том случае, если бы рассматривалось несколько, достаточно осуществимых альтернативных вариантов. Конечно, все это потребует поистине исключительных усилий, однако не будем забывать, что у нас есть в высшей степени серьезные основания пойти на это, даже заранее зная всю сложность и грандиозность проблемы: ведь нынешнее состояние международной системы, и без того достаточно плачевное, имеет тенденцию к дальнейшему ухудшению и, как я пытался показать выше, неизбежно будет затягивать нас в бесконечную вереницу кризисов. Именно эта область требует от нас самых кардинальных социальных преобразований и нововведений, ибо без них окажется под угрозой не только сосуществование, но и просто существование миллиардов людей, располагающих неслыханными доселе возможностями. <...>

#### **Пятая цель: среда обитания**

Одной из важнейших проблем, уже сейчас глубоко поражающей человеческое воображение, но еще не осознанной во всех ее поистине грандиозных масштабах, является проблема размещения на планете в течение ближайших 40 лет населения, вдвое большего, чем нынешнее. Ведь за это короткое время придется коренным образом улучшить,

модернизировать и, более того, удвоить нынешнюю инфраструктуру - причем не только жилые дома, но и все вспомогательные системы, включая промышленную, сельскохозяйственную, социальную, культурную и транспортную. Хорошенькая работенка предстоит нашему поколению - ведь ему придется построить «второй мир», который можно сравнить с общим объемом строительных работ, осуществленных последними пятьюдесятью поколениями человечества. Причем при всей грандиозности задач финансирования, проектирования, технического обеспечения, производства материалов и собственно строительных работ не они представляют здесь самые сложные проблемы.

Серьезнейшая из проблем, которую чаще всего сегодня упускают из виду, сводится к организации территории Земли и распределению некоторых основных ресурсов таким образом, чтобы достойно разместить 8 миллиардов жителей (имея при этом в виду, что к ним, по видимому, в самом недалеком будущем могут присоединиться еще несколько миллиардов). Это поистине грандиозное предприятие обречено, однако, на неминуемый провал, если не планировать его на единственном подходящем для этой цели уровне - а именно на общепланетарном. Правительствам пора наконец понять, что все их половинчатые, абсолютно несоординированные действия, все их кусочные планы, рассчитанные максимум на 5-10 лет и нацеленные на то, чтобы как-то справиться с новыми волнами вновь прибывших в том месте и в тот момент, когда они нахлынут, - верный путь к непоправимой катастрофе. Этой своей политикой они, в сущности, потворствуют тому, чтобы крупные города и дальше пожирали все новые и новые просторы сельскохозяйственных земель и зеленых угодий, уродливо распухая и вырождаясь в непригодные для жизни мегаполисы, обрекая при этом другие группы людей жить в аду первобытных деревень и селений, совершенно неприспособленных для удовлетворения потребностей современного человека.

Всеобъемлющий, единый глобальный план человеческих поселений, включающий как составные части соответствующие мероприятия в национальном и региональном масштабах, стал настоящей потребностью нашего времени. Конечно, план этот должен обладать максимальной гибкостью. Но вместе с тем он должен включать в себя несколько всеми признанных и обязательных для всех железных правил, касающихся охраны и содержания того, что еще осталось от экологического заповедника, включая сюда не только климат, космическое пространство, атмосферу, океаны и полярные районы - хотя все это уже находится под угрозой и требует разумного использования, - но также и большие земельные массивы, которые нужно оставить на некоторое время в покое, без какого бы то ни было человеческого вмешательства, предоставив их эволюцию самой природе.<...>

### **Шестая цель: производственная система**

Другим аспектом глобальной проблематики, который начинает все больше волновать людей, служат явные неполадки в нынешних экономических механизмах и их взаимосвязях с обществом в целом. В самом деле, трудно понять, почему так часто отказывают самые различные элементы экономической системы в совершенно разных странах, вне зависимости от того, что ею управляет рынок или план. Если оставить в стороне вопросы безопасности, можно утверждать, что правительства практически все внимание фокусируют на проблемах занятости, производительности, инфляции, цен, торговли, платежного баланса и т. д. и готовы идти на любые жертвы, чтобы хоть временно облегчить эти трудности. Однако все это оказывается, в конечном счете, совершенно бесполезным, и единственный вытекающий отсюда вывод состоит в том, что для улучшения создавшейся ситуации не придумано пока никаких надежных средств. В результате повсюду расплзается скептицизм и уныние, некоторое время сдерживавшиеся благодаря воздействию культуры роста и все еще продолжающегося восхваления техники. Люди развитых стран уже готовы смириться с необходимостью пойти на какие-то жертвы, чтобы сократить существующий в мире разрыв, однако им до сих пор не привели еще достаточно веских доводов в пользу таких мер; в бедные же странах все больше боятся защитных мероприятий богатых стран, борющихся с собственными кризисными явлениями, угрожающих лишить развивающиеся страны каких бы то ни было шансов на прогресс, что развивающиеся страны считают совершенно несправедливым по отношению к ним.

Все так загнипнотизированы текущими экономическими проблемами, что никто и не предпринимает никаких попыток тщательно проанализировать структурные и философские причины этих сложностей. И сейчас как раз настал момент выяснить, наконец, существуют ли в принципе хоть какие-нибудь возможные решения, пусть даже они лежат далеко за пределами обсуждаемого ныне нового международного экономического порядка, который, являясь первым и трудным, сложным и неизбежным шагом вперед, все-таки лишь полумера, направленная па сокращение существующего разрыва. Будем надеяться, что мы окажемся в состоянии исправить некоторые диспропорции нынешней экономической системы и временно отведем от общества угрозу полнейшего развала, однако совершенно ясно, что пока нет решений, обеспечивающих человечеству возможность справиться в течение ближайших десятилетий с ужасающим взрывом проблем, с которыми оно не может управиться уже сейчас. Здесь необходим в корне иной концептуальный подход и кардинально новые решения для существенного расширения наших целей и горизонтов и выявления экономиче-

ской системы, соответствующей мировому сообществу, которое, как мы надеемся, вырастет в результате ожидаемых за этот период изменений на планете.

Хотя трудно еще полностью представить себе, какой должна стать экономическая система будущего - во всяком случае пока не завершены исследования, посвященные другим целям человечества, — однако отдельные составные кирпичики этого строения с успехом можно предварительно исследовать уже сейчас. Производственному истэблишменту принадлежит в современном мире ключевая роль. И здесь, так же как и в вопросе о среде обитания, было бы величайшей безответственностью своевременно не выяснить, в состоянии ли нынешняя производственная организация материально обеспечить пищей, товарами и услугами вдвое большее население планеты - и если да, то каким образом и при каких условиях. В этой связи возникает множество проблем, заслуживающих, разумеется, самого пристального внимания, в их числе, например, вопросы распределения, приобретающие сейчас особую остроту в связи с продовольственной проблемой; однако начать все-таки необходимо с производственного сектора, ибо именно он в силу своего первичного характера оказывается неразрывно связанным с другими экологическими, социальными и политическими проблемами нашего времени. Так что, бесспорно, самой главной ключевой целью человечества является тщательный анализ существующего производственного истэблишмента и выявление того, какие преобразования необходимо в нем запланировать, чтобы он оказался в состоянии в ближайшие десятилетия четко выполнять отведенные ему функции. <...>

*(Печчеи, А. Человеческие качества / А. Печчеи. – М., 1980.)*

### **Вопросы и задания**

1. Чем обусловлена масштабность современных перемен?
2. Объясните суть предлагаемой автором программы «человеческой революции».
3. Каковы, согласно А. Печчеи, цели для человечества?
4. Каковы «внешние пределы» планеты и «внутренние пределы» человека?
5. Что составляет истинную основу культурного плюрализма?
6. Каковы, по мнению А. Печчеи, дальнейшие перспективы производственной системы?

### **В. Хесле**

#### **«Философия и экология»**

<...> каким образом существо, давшее самому себе биологическое видовое имя *Homo sapiens*, оказалось вовлечено в коллективное

гибельное движение к катастрофе? Прежде всего напрашивается примерно такой ответ: человек, одновременно являющийся как субъектом, так и объектом экологического кризиса, по-видимому, отрекся от идеала мудрости, ибо мудрость стремится к гармонии, но не к разрушению. Но, как я говорил ранее, виновником экологического кризиса был именно человек, так как никакому иному биологическому виду не удавалось до сих пор уничтожить столь большое число других видов, необратимо изменив экологическую ситуацию на нашей планете. Следовательно, ответственность за хищническое использование природы необходимо возложить на то специфическое преимущество человека, каковым и является присущая именно ему форма рациональности.

Во всяком случае, кажется, что баланс между различными формами человеческой рациональности в течение нескольких веков радикальным образом расшатывался. В самом деле, некоторые формы рациональности, в особенности техническая рациональность, развиваются достаточно быстро; более того, они нарастают по экспоненте, тогда как другие, традиционно называемые мудростью, иными словами, связанные с усмотрением ценностей, ныне не развиваются совершенно и даже претерпевают регресс. Несмотря на то, что при сопоставлении современного биологического знания с биологией Аристотеля наблюдается неизмеримый прогресс, мы все-таки не можем определить результаты развития как прогресс всесторонний. Сравним хотя бы характерное для Аристотеля понимание необходимости включения живого в совокупность бытия с отказом нынешней науки размышлять о философских предпосылках собственной деятельности. Сверх того, правомерно говорить даже об упадке, если сопоставить отличавшее античную науку чувство нравственной ответственности с нежеланием и даже неспособностью современного ученого отдавать себе отчет в далеко идущих моральных последствиях своего поведения. Несоответствием целевой и ценностной форм рациональности определяется современная технологическая эпоха, что считается глубочайшей причиной экологического кризиса и вообще кризисом управленческих проблем современных обществ. Я воздерживаюсь от идеализации старины: понятно, что и в доиндустриальную эпоху моральные извращения встречались довольно-таки часто, пожалуй, еще чаще, нежели сегодня. Но тогда человек не обладал той властью, которой он располагает сегодня. Беспокоит скорее как раз несоответствие, существующее между властью и мудростью. Исторически подобное несоответствие возникает по мере усиления власти человека над природой, а власть эта становится прочной только в условиях индустриального общества.

С тем чтобы лучше уяснить себе его структуру, мне думается, имеет смысл разложить это общество на три его составных элемента, рассматривая каждый из них по отдельности. Дело идет о современной

науке, современной технике и капиталистическом хозяйстве. Их соединение определяет “суперструктуру”, образующую неконтролируемый источник движения современного общества. Неуместным представляется здесь обсуждение проблемы “тела” и “души” человеческой культуры, т. е. вопроса о том, принадлежит ли первенство “базису” или “надстройке”. Во всяком случае, достаточно сказать, что онтологически материальные и идеальные факторы культуры, по-видимому, оказывают друг на друга обоюдное влияние.

<...> человек <...>, с одной стороны, порожден природой и тем самым непременно оказывается ее частью. Но, с другой стороны, как единственное существо, способное постигать принципы самого себя и природы, человек непременно есть нечто трансцендирующее природу, более того, иное природы. Мне кажется, что сложнейшей загадкой любой теории отношения природы и человека остается именно эта двойственность человека. Это “и” между “природой” и “человеком” поднимает онтологические проблемы, вряд ли свойственные чему-либо другому в известном нам мире. Когда я говорю, например, “растение и животное”, то тогда с помощью “и” соединяются две вещи, подводимые под одно, более общее родовое понятие. Тем не менее ни одна из них не входит в другую в качестве части, скорее, они остаются противоположными друг другу. Дело выглядит совершенно иначе, если я скажу: “сердце и тело”. Тогда речь пойдет об отношении между частью и целым. Противопоставлять их друг другу было бы нелепо, потому что вне тела сердце уже больше не есть сердце, тело же, лишенное сердца, умирает. Как мне кажется, отношение человека и природы одновременно следует отнести к двум типам отношений, что делает его достаточно трудным для понимания.

В истории человека с очевидностью наблюдается развитие от “включающего” (includierend) к “противопоставляющему” (opponierend) понятию природы. Для греков *Physis* отчасти являлось совокупностью движущегося бытия, включающего в себя и человека, отчасти же – идеальным основанием, сущностью этого бытия. Грекам никогда бы и в голову не пришло противопоставлять *Physis* человеку, что произошло в принятом Декартом понятии природы. Декарт диалектически противопоставил *res cogitans* и *res extensa*, создав тем самым фундамент современного естествознания. Каким образом изменилось понятие природы? Значительно упрощая суть дела, я бы хотел выделить в истории человеческого духа пять понятий природы, отличающихся растущим высвобождением субъективности из природы. Первое понятие, просуществовавшее наиболее долго в истории рода, ныне ограничивается крайне немногочисленными, островками человечества, которым грозит вымирание, как и многим растительным и животным видам. Подобное понятие природы свойственно архаическим культурам. В них человек

понимается именно как часть великого природного организма, который к тому же мыслится как божественный и живой. Единство человека и природы отражается в мифах; в ритуалах человек также пытается символически ознаменовать свою общность с природой. Здесь пока еще невозможна наука, поскольку технологию данных культур, следуя Ортега-и-Гассету, можно определить как технологию случая. Другими словами, отсутствует особое сословие ремесленников, благодаря которому случайно изобретенные орудия и приборы могли бы систематически совершенствоваться. Денежная индустрия в подобной культуре попросту немыслима, так как человек еще не способен выделить себя в рефлексии из совокупности людей своего племени. В этом смысле он пока не является подлинной субъективностью, но скорее – органом интерсубъективной структуры, стремящимся приспособиться к окружающей природе. По большей части ему удается достичь поставленной цели, причем делает он это с мудростью, удивительной и для наших современников. С началом оседлого образа жизни, развитием земледелия, дифференциацией сословий, основанием городов и государств, возникновением высоких культур отношение человека к природе меняется. Возникает ремесленная техника, появляются зачатки науки. Когда в силу общественных потребностей при изучении природы начинают применять количественные методы, возникает астрономия и геодезия. Но все-таки наука пока не теряет своей связи с мифом. Догреческие развитые культуры не доходят до критического осмысления институтов собственного государства, до просветительского движения. Вот почему, скажем, структура вавилонской или китайской науки остается совершенно иной, нежели структура науки греческой. В качестве видового отличия греческой культуры выступила софистика – первое просветительское движение в мировой истории. Подвергнув радикальной критике миф и современные ей социальные институты, софистика впервые в истории выдвинула мысль о том, что все должно находить себе оправдание в Логосе. Таким образом, появился совершенно оригинальный (neuartig) тип науки, а именно дедуктивная наука, выводящая теоремы из аксиом. <...> Но все-таки античная наука по множеству параметров радикально отличается от нововременной. Если не уяснить себе те различия, которые существуют между этими двумя типами наук, то невозможно будет понять, насколько далеко в направлении к экологическому кризису должна завести нас современная наука. Первое важное отличие, без сомнения, заключается в том, что в античности при изучении природы математика применялась достаточно спорадически, а именно в астрономии. Правда, Платон в “Тимее”, как мне кажется, попытался расширить сферу применения математики, тогда как встречающаяся у Аристотеля дематематизация философии и физики на пути к современной науке представляет собой шаг назад.

Впрочем, это вовсе не означает того, что победа платоновой концепции привела бы к реализации типа науки, сходного с нынешним. Во-вторых, различие подлунного и надлунного мира, столь наглядное в жизни, твердо сохранялось в античности, которой, кроме того, не доставало и систематической теории эксперимента. Вот почему греческие наука и техника развивались параллельно, не оказывая друг на друга существенного влияния. Архимед здесь представляет собой знаменитейшее исключение. Тем не менее как раз Архимедова математика, отказываясь от понятия актуальной бесконечности, в-третьих, выявляет еще одну границу античной науки, не позволившую Архимеду развить свой метод исчерпания до исчисления бесконечно малых. <...> Античная наука, в-четвертых, характеризуется тем, что Аристотель – крупнейший теоретик античной науки, основательнее всего занимался биологией. Таким образом, в науке укоренились теологические представления. Во всяком случае, и наделенное душой в эпоху античности было предметом науки (Платон и Аристотель даже звезды считали одушевленными). В-пятых, следует отметить и то, что античная наука определенно основывалась на философии, что, впрочем, справедливо и для начал науки Нового времени. Но все-таки метафизика древних принципиально отличалась от новейшей метафизики. Платон, равно как и Аристотель, справедливо считал всеобщее, проявляющееся в конкретных вещах, предметом науки. Современная же наука, напротив, заменила субстанцию функцией. Впоследствии этого отдельные члены отношения при сохранении функциональной зависимости параметров могут произвольно заменять друг друга. И, наконец, совершенно чуждыми античности остались конструктивистские идеи. <...>

Очевидно, что переход от античной науки к современной подготавливался в эпоху средневековья, хотя и верно, что средневековая наука в сравнении с наукой античной во многом является регрессом: Архимеда начали понимать только в XV веке. Впрочем, без этого кажущегося регресса не возникла бы идея бесконечного, функция не заменила бы субстанцию, не развились бы конструктивистские идеи, а тем самым и теория эксперимента, наконец, субъект не был бы противопоставлен объекту. Я думаю, одной из ключевых фигур здесь является Николай Кузанский, на примере которого можно узнать, насколько сильно владело умами предшественников современной науки убеждение в якобы исключительном соответствии их нового научного идеала христианству. <...> Бог считается трансцендентным, природу – в ее отношении к Богу – пришлось онтологически ослабить, причем способом, который, скажем, грекам представлялся совершенно невыносимым. Греки, как известно, полагали, что и человек, и боги являются частью фюсиса. Я имею в виду не одних лишь мифологических богов, скрывавшихся в красотах природы; в философских системах эллиниз-

ма, где понятие Бога оказалось в значительной мере демифологизированным, теология стала частью физики. В христианстве все происходило по-другому: природа здесь не есть уже из-себя-сущее, но нечто зависимое, бытие которого зависит от отношения к бесконечному творцу. Подобная переоценка отношения имплицитно скрывала в себе десубстанциализацию природы, которая превращалась в систему функционально зависимых параметров. Здесь, конечно же, следует обратить внимание на номиналистическую теологию, разрушившую, в том числе с помощью волонтаризма, аристотелевский субстанциализм высокой схоластики. И то, что “предшественники Галилея в XIV веке” считали номинализм своей духовной родиной, не было случайностью. Очевидно, один лишь монотеизм позволяет вере превратиться в систему постоянных природных законов: ведь в политеистической религии подобное истолкование природы развиваться не может из-за вероятности вмешательства со стороны враждующих друг с другом богов. Однако же ответить на вопрос, только ли христианский вариант монотеизма мог создать современную науку, уже гораздо труднее. По-моему, есть один весомый аргумент, позволяющий ответить на данный вопрос утвердительно, а именно христология. Нет другой монотеистической религии, догматика которой с такой решительностью отдавала бы человеку центральное место. Если Бог однажды стал человеком, то в истории [общественного] сознания делался и обратный вывод – человек может и должен превратиться в бога. При субъективистском изменении теории познания, все более и более характеризовавшим философию Нового времени, подмена Бога человеком стала распространенной.

<...> Декарт, в определенном смысле, венчает собой развитие, коренящееся в самой сущности человека и состоящее в том, что субъективность через рефлексию радикальным образом выделялась из мира. Благодаря Декарту субъективности удалось абсолютизировать самое себя до невиданной в мировой истории степени. Итак, развившись до Архимедовой мировой точки, субъективность с необходимостью обесценила три другие сферы бытия: Бога, природу и интересубъективный мир. Резче всего представлено вытеснение другого Я: мир Декарта, подобно миру большинства философов Нового времени, оставался бы совершенным даже в том случае, если бы он составлялся лишь из Бога, Я и природы, ибо Другой не имеет в нем ни методического, ни онтологического значения. <...> Что касается Бога, то при обосновании самодостовренности Я Он становится совершенно излишним. <...>

Картезианское учение о природе является ключом к пониманию нынешнего разорения природы, поскольку природа как *res extensa* с несомненной резкостью противопоставляется *res cogitans*. Немаловажно и то, что граница между *res cogitans* и *res extensa* проложена через

самого человека, физическая природа которого, как и его тело, равным образом причисляются к *res extensa*, тогда как *res cogitans* представляет собой только человеческое сознание. Для бессознательных мыслительных процессов, относящихся к духовной жизни, картезианская систематика места не оставляет. Моему внутреннему взгляду постоянно открывается лишь мое собственное Я. <...>

Таким образом, интеллектуальное и эмоциональное отношение к природе, коим человек отличался на протяжении всей предшествующей истории, приходит к концу. <...> В субъективном идеализме Беркли природа сводится к сумме субъективных представлений. В трансцендентальном идеализме Канта принимается некая вещь-в-себе, таящаяся позади явления, однако же она объявляется недоступной опыту и, следовательно, не могущей выступать в качестве предмета конкретного интеллектуального или аффектного отношения. Кант считает результатом человеческого конституирования то, что в природе доступно опыту, доступно нашему Я. Фихте же сводит Кантову вещь-в-себе к таинственному толчку. Тем самым природа у Фихте, лишившись собственного бытия, подвергается еще более радикальной деонтологизации. <...>

Современное естествознание, все более и более детелеологизируя и десубъективизируя природу, полагает, что только таким образом оно может подтвердить свой собственный суверенитет. В качестве же оборотной стороны идеи суверенитета выступает желание вновь сотворить природу – как технический мир артефактов. Жизнь и воспитание в мире артефактов, понятное дело, будут непременно благоприятствовать картезианскому отношению к природе, так что прежнее понятие природы лишается своей эмоциональной основы. Совершенно верно, что научный и технический интерес к природе различаются между собой принципиально, первый – в теоретическом, а второй – в практическом отношениях, другими словами: в первом случае желают лишь наблюдать, во втором же – вторгаться и изменять. Но все-таки столь же верно и то, что “Теория” античности отделена от современной теоретической установки глубокой пропастью – пропастью конструктивистского самовосприятия познания Нового времени. Именно эта пропасть принципа *verum-factum* изобличает науку и технику Нового времени как две стороны одной медали, ведь приспособленность новейшей науки к эксперименту является лишь практическим выражением упомянутого духовного принципа. В эксперименте в силу отвлечения от мешающих факторов воссоздается часть природы, причем в чистоте, напоминающей божественный акт творения. Но ведь изолирование отдельных параметров и допускает их техническое использование.

<...> победное шествие субъективности Нового времени, столь заметное в современных естествознании и технике, из-за своевольной

диалектики способно обернуться беспрецедентным порабощением человека. Поскольку же человек, будучи существом телесным, также является природой, то его господство над природой с необходимостью означает и господство над человеком, вначале над другим, а затем и над самим собой. О господстве можно говорить не только тогда, когда другие, мстя за себя, подчинят меня иллюзии своего суверенитета – по аналогии с тем, как я поступил с ними, но и в том случае, когда субъект, защитившись от ответной реакции других, подчинит своей воле всю природу, включая и интересубъективный мир. А тогда он лишится возможности обрести себя в других людях, т. е. наиподлиннейшей своей субъективности. Из-за застывшего мира вещей смерть взглянет на него с ухмылкой, и тогда он словно бы в металлическом зеркале увидит, как его сжавшаяся до точки субъективность умерла, как умер неизмеримый мир объектов.

Диалектика техники заключается в следующем: с одной стороны, она доказывает превосходство человека над природой, она основана на способности человека видеть вещи не такими, каковы они в их природном контексте, и тем самым делать их пригодными для своих целей. Этот момент абстрагирования свойствен уже первым техническим продуктам, проводящим отчетливую границу между первобытным человеком и животным (хотя многие успехи техники проистекают из подражания природе); если, работая над техническим орудием, отказываются от удовлетворения потребности, то здесь скрывается прямотаки аскетический момент. Но, с другой стороны, столь же ясно, что техника способствует быстрейшему, как экстенсивному так и интенсивному, удовлетворению потребностей – причем в первую очередь потребностей природных. Ведь духовные потребности удовлетворяются прежде всего посредством теоретических операций, облегчаемых с помощью технических инструментов лишь крайне незначительно. Техника, освобождая человека от власти природы, одновременно вновь привязывает его к природе, ибо техника создает новые потребности, а именно метапотребности, т. е. нужду в определенном техническом описанном способе удовлетворения самих потребностей. Инфинитизму современной науки соответствует то, что и современная техника (в отличие от техники, существовавшей до Нового времени) начинает сама создавать свое потенцирование и становится по природе безграничной: как только удовлетворяется одна потребность, так тут же создается новая и т.д. до бесконечности, ибо всегда можно представить себе нечто большее, грандиознейшее, быстрейшее, так что здесь какая-либо имманентная мера отсутствует.

<...> различные уровни бытия взаимодействуют на Земле чрезвычайно сложным образом, так что образуется весьма непрочный баланс, который нарушается под тяжестью какой-либо массы артефактов,

произведенных для удовлетворения отдельных, и без того искусственно созданных потребностей. Очевидно также и то, что современная техника необратимым образом видоизменяет взаимозависимость не только в биологических, но и в социальных системах: противозачаточные средства, средства массовой информации, средства массового уничтожения радикально изменили природу сексуальности, коммуникации, восприятия действительности, войны и внешней политики. <...> Последствия развития техники для общественной жизни, наряду с превращением внешнего мира в чистую предметность, приводят к социальным технологиям господства над массами. До тех пор, пока не удалось генетически передетерминировать человека (хотя в логике принципа *verum-factum* уже заложено стремление биологии испробовать любые средства ради достижения означенной цели), на общество следует влиять таким образом, чтобы в социальном материале могли быть безусловно осуществлены цели субъективности (в качестве таковой могут выступать как индивид, так и коллектив).

Контроль над природой расширяется до контроля над обществом и, наконец, до борьбы между различными представлениями о контроле над обществом. Ничто так не характеризует современность, как тоталитарная идея создания нового человека, которая даже звероподобнейшим деспотам древнего мира показалась бы полнейшим сумасбродством. <...> И то, что мир оказался наводненным арсеналами оружия массового уничтожения, с помощью которого правители самых разных идеологий грозят смертью друг другу, резче всего обнажает будущность количественного, объективирующего мышления. Идеологическая воля к самоутверждению всерьез заигрывает с идеей коллективного самоубийства, как собственного, так и многих других родов, так что Земле действительно грозит превращение в неорганический, лишенный субъективности, чистый объект.

“Полностью тебя уничтожая, я превращаю тебя в совершенный объект”, – кричит упомянутая воля к самоутверждению, обращаясь к своему зеркальному отражению, но она забывает о том (или вынужденно смиряется), что в таком случае то же произойдет и с нею. <...> Без применения научно-технического метода современная экономика не достигла бы той степени рационализации, которая и отличает ее от античной. Мир техники, напротив, не развивался бы столь стремительно, если бы экономические интересы не содействовали такому развитию. Впрочем, мне представляется гораздо более важным понимание не только причинных взаимодействий, но и смысловой связи капитализма с современной наукой и техникой. <..>

Капиталистический способ производства (только что упомянутые тенденции которого не преодолеваются и при социализме), без всякого сомнения, способствует удовлетворению элементарных потребностей в

той мере, какая немислима ни при какой иной форме хозяйства. При капитализме идеал самоопределения для возможно большего числа людей стал значительно ближе, чем при любой форме хозяйства прошлой истории, что, в частности, произошло благодаря смягчающему влиянию развившегося социального государства. <...> Существуют объективные пределы роста, так что безудержное пренебрежение границами во имя бесконечного прогресса неизбежно приводит к катастрофе. Здесь кстати напомнить, что смерть является другой объективной границей человека. Стремление вытеснить смерть представляет собой один из необходимых признаков нынешнего индустриального общества, одну из глубочайших причин экзистенциальной банальности поведения большинства современных людей. Когда перед лицом смерти пытаются рационализировать накопление денег, то ссылаются на собственных детей и внуков. Тем самым как бы выбиваются из-под ног собственные жизненные основания; прогрессу свойственны гротескные черты.

Каким образом дошли до идеи экономического прогресса? Немаловажно уяснить, что стабильность представляла собой одну из главных целей античной политики. Прогресс в античности, как очень верно заметил Х. Йонас, обладал вертикальным измерением: он заключался в том, чтобы в течение собственной жизни добиться определенного нравственного очищения, понимая его как восхождение в трансцендентный, идеальный мир. Новое время сделало идею прогресса более “горизонтальной”: не только в грядущем, но и в этом эмпирическом мире человеческие сообщества должны жить лучше, чем сегодня. Впрочем, мне кажется, что при этой “горизонтализации” произошло еще одно важное изменение: для Канта прогресс означал прогресс в осуществлении идеи права; но с исчезновением веры в такую метафизическую инстанцию прогресс ограничился квантифицируемым и измеримым в социальном мире, т.е. экономикой. <...>

Спор экономических систем показал, что любая экономическая система включает в себя и моральные допущения, причем эти допущения останутся произвольными, если не будет понята вся совокупность бытия. Но целостность бытия невозможно понять, если ее принцип останется совершенно непознанным. Хозяйство предполагает мораль, мораль – метафизику, а метафизика – теологию; порядок такого теоретического обоснования, мне кажется, не оставляет места для сомнений. Разумеется, верно и обратное: учение о Боге остается незаконченным, если не рассматриваются сферы бытия, в которых разворачивается Абсолютное. Наиболее же загадочной и величественной из этих сфер будет та, где конечные разумные существа обязаны принимать моральные решения. Наконец, мораль не действует, если она не формулирует критерии свободного и справедливого экономического порядка и не

уделяет должного внимания логике целевой рациональности, – например, если эта логика подвергается абсолютному отрицанию, а не включается, в качестве подчиненного момента, в рамки морали. Величайшее заблуждение политической и духовной истории Нового времени коренится в сумасшедшей иллюзии, согласно которой все существенные вопросы якобы допускают превращение в проблемы целевой рациональности. Ради этого субъективность, воспарившая к центру бытия, должна превратить все вне ее сущее в предмет, доступный квантификации, и затем поступать с ним по своему усмотрению.

Современные социальные и гуманитарные науки <...> не только ничего не противопоставили победоносному шествию целевой рациональности, но и совершенно капитулировали перед ним. Если политэкономия Адама Смита еще была подчинена обширной этической теории, если в XIX в. и еще в начале XX в. политэкономия часто рассматривалась в качестве части более обширной социальной науки, то сегодня в политэкономии преобладают исключительно количественные способы рассмотрения. В тех же общественных науках, где количественное мышление пока не доминирует, постулат свободы от ценностей приводит к тому, что эти науки оказываются неспособными навести мосты над пропастью, разделяющей целевую и ценностную формы рациональности. Короче говоря, чисто объективирующее описание уже реализовавшихся в обществе ценностных систем не способствует решению нормативного вопроса: какая система ценностей разумнее, моральнее? Гуманитарные науки также отказались ответить на данный вопрос. Возникновение современного исторического сознания во многом соответствует генезису картезианского естествознания: оба “десубъективируют” свой предмет, превращая его в “объект”, с тем, чтобы овладеть им как духовно, так и технически. При этом сущность неорганической природы по крайней мере искажается не полностью. Но вот если прошлое из собеседника, у которого хотели бы научиться, превращается в чистый предмет, о котором лишь стремятся получить информацию, то мы сталкиваемся с совершеннейшим разрушением прошлого. <...>

*(Хесле, В. Философия и экология / В. Хесле. – М., 1993. – С. 38-68.)*

### **Вопросы и задания**

1. Каковы, согласно автору, духовно-исторические предпосылки экологического кризиса?
2. Как, по мнению В. Хесле, взаимосвязаны экологический кризис и современные наука, техника, экономика?
3. Объясните, почему автор считает источник движения современного общества неконтролируемым.

4. В чем мыслитель усматривает сложнейшую загадку любой теории отношения природы и человека? Проследите по тексту историческую эволюцию понятия природы.

5. Какие отличия фиксирует автор между античной и новоевропейской наукой?

6. Как и почему в истории западного мышления произошла «де-субстанциализация» природы?

7. В чем состоят отличия между научным и техническим интересом к природе?

8. Почему господство человека над природой означает также и господство над человеком?

9. В чем проявляется диалектика техники?

10. Какие трансформации претерпела идея прогресса в Новое время? Объясните, как «прогресс» стал «экономикой».

11. Как, согласно автору, взаимосвязаны мораль и логика целерациональности? Какое отношение они имеют к природе?

## **Тест № 2**

**1. Укажите категории, содержание которых совпадает с содержанием понятия «природа»:**

- а) материя;
- б) ближний космос;
- в) бытие;
- г) Вселенная;
- д) реальность;
- е) дальний космос;
- ж) Универсум.

**2. Система представлений о природе, сформировавшаяся в конкретной науке, обозначается термином:**

- а) «лик природы»;
- б) «образ природы»;
- в) «картина природы»;
- г) «картина мира».

**3. Выделите способы отношения человека к природе, представленные в древнегреческой философии:**

- а) отношение к природе как к естественной среде обитания человека;
- б) ориентация на изучение естественных свойств вещей;
- в) выявление атрибутивных параметров вещей;
- г) поиск субстанциальных оснований природы;
- д) ориентация на фундаментальную науку и эксперимент, опосредующие взаимодействие человека и природы.

**4. Базовые принципы синтетической концепции взаимодействия человека и природы разрабатываются в:**

- а) физиологии;
- б) натурфилософии;
- в) философии природы;
- г) экологии.

**5. Выделите подход, являющийся приоритетным в современной философии природы:**

- а) индустриально-технологический;
- б) субстанциальный;
- в) историко-культурологический;
- г) историко-генетический.

**6. В мифологической модели отношение человека к природе представлено с позиций:**

- а) коммуникации как интересубъективного взаимодействия;
- б) приоритета природы над человеком;
- в) власти человека над естественной природой.

**7. Власть человека как создателя искусственной среды над естественной природой образует основное содержание:**

- а) диалогической модели взаимодействия человека и природы;
- б) научно-технологической модели взаимодействия человека и природы;
- в) мифологической модели взаимодействия человека и природы.

**8. Персонафикация и антропоморфизация природных явлений характеризуют:**

- а) научно-технологическую модель взаимодействия человека и природы;
- б) диалогическую модель взаимодействия человека и природы;
- в) мифологическую модель взаимодействия человека и природы.

**9. Выделите отличительные черты мифологической модели взаимодействия человека и природы:**

- а) наличие потребности в активном преобразовании природы;
- б) признание господства природы над человеком;
- в) противопоставление человека природе;
- г) представление о природе как о жизненном пространстве человека;
- д) признание господства человека над природой;
- е) гармоничное сосуществование человека и природы;
- ж) представление о природе как об объекте человеческой деятельности;
- з) опосредование взаимодействия человека и природы трудовой деятельностью человека;
- и) чувственно-эмоциональное освоение мира;

к) наличие развитой техники, опосредующей взаимодействие человека и природы;

л) рационально-понятийное освоение действительности.

**10. В восточных культурах взаимодействие человека и природы выстраивалось на основании:**

а) активного преобразования природы человеком;

б) активного внедрения техники, опосредующей взаимодействие человека и природы;

в) необходимости согласования деятельности человека с естественными циклами природы;

г) приоритета природы над человеком.

**11. В древнекитайской культуре даосский принцип, предполагавший согласование деятельности человека с естественными ритмами природы, – это принцип «\_\_\_\_\_». (Дополните предложение.)**

**12. В древнеиндийской культуре созерцательное отношение к миру, основанное на запрете активной деятельности человека, выражается через принцип «\_\_\_\_\_». (Дополните предложение.)**

**13. Проблема природы на начальном этапе древнегреческой философии обрела характер:**

а) аксиологический;

б) праксиологический;

в) онтологический;

г) космологический.

**14. Выделите школу древнегреческой философии, мыслители которой впервые поставили вопрос о сущности мира:**

а) элейская школа;

б) пифагорейская школа;

в) милетская школа;

г) школа античного атомизма.

**15. За изменчивостью и многообразием мира у древнегреческих мыслителей находится основополагающий принцип бытия, обозначаемый термином:**

а) материя;

б) субстанция;

в) апейрон;

г) архэ.

**16. Рационально-идеалистические трактовки космоса в античной философии формируются на этапе:**

а) ее становления;

б) ее классического развития;

в) эллинизма.

**17. Основанный на принципе гармонии микро- и макрокосмоса античный антропокосмизм образует характерную черту такого этапа развития, как:**

- а) этап зрелой классики;
- б) эллинистический этап;
- в) начальный этап становления античной мысли.

**18. Отношение к природе как к творению сверхъестественного существа стало доминирующим в эпоху:**

- а) Античности;
- б) Средневековья;
- в) Возрождения;
- г) Нового времени.

**19. «Книга природы» стала источником знания в:**

- а) XII в.;
- б) XIV – XVII вв.;
- в) XVIII в.;
- г) XIX в.

**20. Представление о природе как о книге, написанной языком математики, характеризует мировоззрение:**

- а) Р. Себундского;
- б) Ф. Бэкона;
- в) Р. Декарта;
- г) Г. Галилея.

**21. Возобновление интереса к натурфилософской проблематике наблюдается в западном мышлении в:**

- а) эпоху Средневековья;
- б) эпоху Возрождения;
- в) эпоху Просвещения;
- г) XIX в.;
- д) XX в.

**22. Укажите идеал человека, свойственный новоевропейской цивилизации:**

- а) человек созерцательный;
- б) деятельностно-активный человек;
- в) интеллектуальный человек;
- г) человек бунтующий;
- д) человек играющий.

**23. Выделите принцип, предполагающий диалогическое отношение к природе и лежащий в основании альтернативной культуры:**

- а) принцип антропоцентризма;
- б) принцип пантеизма;
- в) принцип гуманизма;
- г) принцип экологизма.

**24. Установите соответствие между естественной и искусственной средами обитания человека и охватываемыми ими указанными ниже сферами:**

- |                         |                  |
|-------------------------|------------------|
| 1) естественная среда;  | а) социосфера;   |
| 2) искусственная среда; | б) геосфера;     |
|                         | в) антропосфера; |
|                         | г) техносфера;   |
|                         | д) биосфера.     |

**25. Естественные источники средств жизни и естественные блага как предметы труда были выделены в естественной среде обитания человека:**

- а) Ф. Энгельсом;
- б) П. Гольбахом;
- в) Г. Гегелем;
- г) К. Марксом;
- д) В.И. Вернадским.

**26. В марксизме отношение человека с естественной средой обитания опосредуется прежде всего:**

- а) прогрессом интеллектуальных возможностей человека;
- б) достижениями технического прогресса;
- в) уровнем развития материального производства;
- г) практикой;
- д) характером сложившихся общественных отношений.

**27. «Неорганическое тело» цивилизации, согласно К. Марксу, – это «\_\_\_\_\_».** (Дополните предложение.)

**28. Укажите модель, активно разрабатываемую в современных концепциях охраны окружающей среды:**

- а) модель органического роста;
- б) модель устойчивого развития;
- в) модель ограниченного роста;
- г) регенерационная модель.

**29. Философский смысл понятие «биосфера» обрело у:**

- а) Ж.-Б. Ламарка;
- б) Э. Леруа;
- в) П. Тейяра де Шардена;
- г) Э. Зюсса;
- д) В.И. Вернадского.

**30. Христианско-эволюционное значение понятию «ноосфера» было придано:**

- а) В.И. Вернадским;
- б) Э. Зюссом;
- в) Э. Леруа;
- г) Ж.-Б. Ламарком;

д) П. Тейяром де Шарденом.

**31. Концепция коэволюции впервые была сформулирована:**

а) В.И. Вернадским;

б) А. Швейцером;

в) Н. Моисеевым;

г) Н.В. Тимофеевым-Ресовским.

**32. Автором принципа благоговения перед жизнью является:**

а) П. Тейяр де Шарден;

б) Н. Моисеев;

в) А. Швейцер;

г) В.И. Вернадский.

### **ТЕМА 3. ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕКА В ФИЛОСОФИИ И НАУКЕ**

#### **План**

1. Предмет и проблемное поле философской антропологии. Специфика философского анализа проблемы человека. Образы человека в истории философии и культуры.
2. Проблема антропогенеза. Основные концепции происхождения человека и их характерные черты. Биологическое и социальное в человеке.
3. Понятие и структура деятельности. Деятельность как сущностная характеристика человека. Личность и общество.
4. Человеческая субъективность и экзистенциальные характеристики личности. Феномены человеческого бытия. Проблема жизни и смерти в духовном опыте человечества. Ценность и смысл жизни.

#### **Рекомендуемая литература**

*Андреев, И.Л.* Происхождение человека и общества / И.Л. Андреев. – М., 1988.

Антропологическая проблематика в современной западной философии. – М., 1991.

*Бердяев, Н.А.* О назначении человека / Н.А. Бердяев. – М., 1993.

Биоэтика: проблемы и перспективы // Вопросы философии. – 1994. – № 3.

*Бородай, Ю.М.* Эротика – смерть – табу / Ю.М. Бородай. – М., 1996.

*Бубер, М.* Два образа веры / М. Бубер. – М., 1995.

*Васильев, К.* Любовь / К. Васильев. – М., 1982.

*Вейнингер, О.* Последние слова. Пол и характер / О. Вейнингер. – Минск, 1997.

*Вишев, М.В.* Проблема личного бессмертия / М.В. Вишев. – Новосибирск, 1990.

*Волков, Ю.Г.* Человек как космопланетарный феномен / Ю.Г. Волков, В.С. Поликарпов. – Ростов-на-Дону, 1993.

*Воронович, Б.А.* Человек в глобализирующемся мире: проблемы и тенденции / Б.А. Воронович // Социально-гуманитарные знания. – 2004. – № 4.

*Вульф, С.* Эвтаназия: не переходить границу / С. Вульф // Человек. – 1993. – № 5.

*Вышеславцев, Б.П.* Этика преображенного Эроса / Б.П. Вышеславцев. – М., 1994.

*Голубев, С.* Проблема человека / С. Голубев // Беларуская думка. – 2004. – № 10.

*Губин, В.Д.* Философская антропология / В.Д. Губин, Е.Н. Некрасова. – СПб., 2000.

*Гуревич, П.С.* Философская антропология / П.С. Гуревич. – М., 1997.

*Демидов, А.Б.* Феномены человеческого бытия / А.Б. Демидов. – Минск, 1997.

*Дубровина, Н.* «Не хотим быть клонами!»: проблемы современной евгеники / Н. Дубровина // Человек. – 1996. – № 5.

*Дубровский, Д.И.* Проблема духа и тела: возможности решения / Д.И. Дубровский // Вопросы философии. – 2002. – № 10.

Жизнь как ценность. – М., 2000.

*Каган, М.С.* Мир общения / М.С. Каган. – М., 1988.

*Казначеев, В.П.* Космопланетарный феномен человека: проблемы комплексного изучения / В.П. Казначеев, Е.А. Спирын. – Новосибирск, 1991.

*Какабадзе, З.М.* Проблема человеческого бытия / З.М. Какабадзе. – Тбилиси, 1985.

*Камю, А.* Миф о Сизифе. Бунтарь / А. Камю. – Минск, 1998.

*Карп, Л.Л.* Проблема эвтаназии: «за» и «против» / Л.Л. Карп, Т.Б. Потапчук // Социологические исследования. – 2004. – № 2.

*Карпинский, К.В.* Человек как субъект жизни / К.В. Карпинский. – Гродно, 2002.

*Касс, Л.* Нестареющие тела, счастливые души / Л. Касс // Человек. – 2003. – № 6.

*Квасовец, Н.* Что такое биоэтика? / Н. Квасовец // Беларуская думка. – 2003. – № 12.

*Киселев, Г.С.* «Кризис нашего времени» как проблема человека / Г.С. Киселев // Вопросы философии. – 1999. – № 1.

*Коган, Л.Н.* Человек и его судьба / Л.Н. Коган. – М., 1988.

*Козлова, О.Н.* Личность – граница и безграничность социального / О.Н. Козлова // Социально-гуманитарные знания. – 2003. – № 4.

*Кон, И.С.* Открытие «Я» / И.С. Кон. – М., 1978.

*Кутырев, В.А.* Человек XXI века: уходящая натура / В.А. Кутырев // Человек. – 2001. – № 1.

Лабиринты одиночества. – М., 1989.

*Леви, В.Л.* Искусство быть собой / В.Л. Леви. – М., 1991.

*Левицкий, С.А.* Трагедия свободы / С.А. Левицкий. – М., 1995.

*Левонтин, Р.* Человеческая индивидуальность. Наследственность и среда / Р. Левонтин. – М., 1993.

*Леонтьев, А.Н.* Проблемы развития психики / А.Н. Леонтьев. – М., 1981.

*Леонтьев, Д.А.* Ценность как междисциплинарное понятие: опыт многомерной реконструкции / Д.А. Леонтьев // Вопросы философии. – 1996. – № 4.

*Лосский, Н.О.* Условие абсолютного добра / Н.О. Лосский. – М., 1991.

*Льюис, К.* Любовь. Страдание. Надежда / К. Льюис. – М., 1992.

*Марков, Б.В.* Философская антропология. Очерки теории и истории / Б.В. Марков. – СПб., 1997.

*Мень, А.* Тайна жизни и смерти / А. Мень. – М., 1992.

Многомерный образ человека. – М., 2001.

*Моуди, Р.* Жизнь после жизни / Р. Моуди. – М., 1991.

О человеческом в человеке. – М., 1990.

*Павлова, О.С.* Биоэтика и постнеклассические ориентации в динамике современного познания живого / О.С. Павлова // Весн. Беларус. дзярж. ун-та. Сер. 3, Гісторыя, філасофія, псіхалогія. – 2002. – № 3.

*Петросян, М.Е.* Эвтаназия как моральная и правовая проблема / М.Е. Петросян // США. Канада: Экономика. Политика. Культура. – 2002. – № 2.

*Подорога, В.* Феноменология тела: введение в философскую антропологию / В. Подорога. – М., 1995.

*Поршнев, Б.Ф.* О начале человеческой истории / Б.Ф. Поршнев. – М., 1973.

Проблема человека в западной философии. – М., 1988.

*Розин, В.М.* Смерть как феномен философского осмысления / В.М. Розин // Общественные науки и современность. – 1997. – № 2.

Русский Эрос, или философия любви в России. – М., 1991.

*Рюриков, Ю.В.* Мед и яд любви / Ю.В. Рюриков. – М., 1989.

*Рюриков, Ю.В.* Три влечения / Ю.В. Рюриков. – М., 1986.

*Сабиров, В.Ш.* Жизнь. Смерть. Бессмертие / В.Ш. Сабиров // Человек. – 2000. – № 5.

*Самохвалова, В.И.* Проект глобализации и метафизический проект человека / В.И. Самохвалова // Философские науки. – 2003. – № 3.

*Семенов, Ю.И.* На заре человеческой истории / Ю.И. Семенов. – М., 1989.

*Сержантов, В.П.* Человек, его природа и смысл бытия / В.П. Сержантов. – Л., 1990.

*Силуянова, И.В.* Биоэтика и мировоззренческие традиции / И.В. Силуянова // Человек. – 1995. – № 5.

Смысл жизни. Антология. – М., 1994.

*Спасибенко, С.Г.* Смерть и бессмертие: границы и безграничность индивидуальной жизни человека / С.Г. Спасибенко // Социально-гуманитарные знания. – 2004. – № 4.

*Степин, В.С.* Философская антропология и философия науки / В.С. Степин. – М., 1992.

Сумерки богов / *Ф. Ницше, З. Фрейд, А. Камю, Ж.-П. Сартр.* – М., 1989.

*Тейяр де Шарден, П.* Феномен человека / П. Тейяр де Шарден. – М., 1987.

Телесность человека: междисциплинарные исследования. – М., 1991.

*Тиховенко, В.* Жизненный смысл выбора смерти / В. Тиховенко // Человек. – 1992. – № 6.

*Толстых, А.В.* Возрасты жизни / А.В. Толстых. – М., 1988.

*Трубецкой, Е.Н.* Смысл жизни / Е.Н. Трубецкой. – М., 1994.

*Трубников, Н.Н.* О смысле жизни и смерти / Н.Н. Трубников. – М., 1993.

Феномен человека. Антология. – М., 1993.

Философия любви: в 2 т. – М., 1990.

Философия пола и любви. – М., 1989.

*Франкл, В.* Человек в поисках смысла / В. Франкл. – М., 1990.

*Фролов, И.Т.* О человеке и гуманизме / И.Т. Фролов. – М., 1983.

*Фромм, Э.* Искусство любви / Э. Фромм // Душа человека / Э. Фромм. – М., 1992.

*Харрис, Дж.* Этические проблемы бессмертия / Дж. Харрис // Человек. – 2002. – № 3.

*Хоружий, С.С.* Человек и его три дальних удела // Вопросы философии / С.С. Хоружий. – 2003. – № 1.

*Хрусталев, Ю.М.* Эвтаназия: сущность и проблемы, взгляд в будущее / Ю.М. Хрусталев // Философские науки. – 2003. – № 7.

Человек и его ценности. – М., 1988.

Человек: философские аспекты сознания и деятельности. – Минск, 1989.

*Швырев, В.С.* О деятельностном подходе к истолкованию феномена человека / В.С. Швырев // Вопросы философии. – 2001. – № 2.

Это человек. Антология. – М., 1984.

*Юдин, Б.Г.* О человеке, его природе и будущем / Б.Г. Юдин // Вопросы философии. – 2004. – № 2.

### **Темы рефератов**

Проблема человека в классической философии.

Философская антропология о сущности и предназначении человека.

Человек в постклассических версиях философского знания.

Психоаналитическая концепция человека (З. Фрейд, К.-Г. Юнг, Э. Фромм).

Проблема родовой сущности человека.

Индивид, личность, индивидуальность.

Праксиология как философское учение о деятельности, ее предмет и проблемное поле.

Человек как космопланетарный феномен.

Структура, факторы, закономерности и цели духовной деятельности человека.

Факторы становления и развития личности: социализация, образование, коммуникация.

Практика как предметно-материальная деятельность человека.

Экзистенциализм как философское постижение человека.

Истоки и сущность философии персонализма.

Антиномии человеческого существования.

Жизнь, смерть, бессмертие.

Системы ценностей и смыслы жизни.

Телесность и духовность человека.

Биоэтика в контексте современной культуры.

Эвтаназия как проблема биоэтики: «за» и «против».

Этические проблемы современной евгеники.

Человек как творец и творение культуры.

Любовь.

Одиночество.

Счастье.

Цивилизационные типы человека.

Философия и «жизненный мир» человека в культуре XXI в.

Антропологический кризис как явление современной культуры.

Перспективы человека в XXI в.

### **Задания для самостоятельной работы**

➤ *Выпишите в Ваш словарь определения следующих понятий:* антропология, человек, индивид, личность, индивидуальность, тело, душа, дух, антропогенез, труд, игра, телесность, страх, агрессия, воля, смерть, бессмертие, эрос, либидо, смех, гедонизм, эвдемонизм, долг, свобода, жизнь, ответственность, любовь, счастье, одиночество, судь-

ба, абсурд, экзистенция, творчество, социализация, образование, деятельность, коммуникация.

➤ Составьте таблицу «Стратегии интерпретации человека в философии», используя материал учебного пособия: *Философия / под общ. ред. Я.С. Яскевич. – Минск, 2006. – С. 358-360.*

Стратегии интерпретации	Основные идеи и принципы	Представители
Натурализаторская		
Экзистенциально-персоналистская		
Рационалистическая		
Социологизаторская		

### **Вопросы для самоконтроля**

Чем обусловлен особый статус антропологической проблематики в системе философского знания? Охарактеризуйте предмет и проблемное поле философской антропологии.

В чем состоят отличия между религиозным, научным и философским подходами к анализу проблемы человека?

Выделите и охарактеризуйте образы человека, сформировавшиеся в истории философской мысли. Объясните отличия, существующие между диадичной и триадичной моделями человека.

Что означает предложенная в античной философии характеристика человека как «политического животного»?

Каково соотношение понятий «личность», «индивид», «индивидуальность»?

Объясните смысл положения Ж.-П. Сартра о том, что «у человека нет природы».

Дайте интерпретацию вывода К. Маркса: «сущность человека есть совокупность всех общественных отношений».

Какие концепции происхождения человека рассматриваются в современной философии и науке? Какая из них, с Вашей точки зрения, наиболее полно объясняет проблему происхождения человека?

Объясните суть тезиса К. Леви-Стросса: «не человек говорит посредством языка, а язык говорит посредством человека».

В чем проявляются основные модусы человеческого бытия?

Как в современной философии рассматривается проблема взаимосвязи души и тела, разума и тела? Охарактеризуйте отличия между понятиями «тело» и «телесность».

Какие вопросы относятся к экзистенциальным проблемам бытия человека? Укажите и охарактеризуйте основные подходы к определению смысла человеческой жизни. Какой из них и почему соответствует Вашей жизненной позиции?

Как взаимосвязаны свобода и ответственность человека? Существуют ли границы человеческой свободы? Чем можно объяснить причины такого феномена современной культуры, как «бегство от свободы»?

Каковы механизмы социокультурной детерминации личности?

Объясните, почему в современную эпоху человек оказался в ситуации «антропологического кризиса». Какие способы его преодоления рассматриваются в философском знании?

### **Хрестоматийные материалы к семинару**

**М. Шелер**

#### **«Положение человека в космосе»**

Если спросить образованного европейца, о чем он думает при слове «человек», то почти всегда в его сознании начнут сталкиваться три несовместимых между собой круга идей. Во-первых, это круг представлений иудейско-христианской традиции об Адаме и Еве, о творении, рае и грехопадении. Во-вторых, это греко-античный круг представлений, в котором самосознание человека впервые в мире возвысилось до понятия о его особом положении, о чем говорит тезис, что человек является человеком благодаря тому, что у него есть разум, логос, фронесис, mens, ratio и т.д. <...> С этим воззрением тесно связано учение о том, что и в основе всего универсума находится надчеловеческий разум, которому причастен и человек, и только он один из всех существ. Третий круг представлений - это тоже давно ставший традиционным круг представлений современного естествознания и генетической психологии, согласно которому человек есть достаточно поздний итог развития Земли, существо, которое отличается от форм, предшествующих ему в животном мире, только степенью сложности соединения энергий и способностей, которые сами по себе уже встречаются в низшей по сравнению с человеческой природе. Между этими тремя кругами идей нет *никакого* единства. Таким образом, существуют естественнонаучная, философская и теологическая антропологии, которые не интересуются друг другом, *единой же идеи человека у нас нет*. Специальные науки, занимающиеся человеком и все возрастающие в своем числе, скорее *скрывают* сущность человека, чем *раскрывают* ее. И если принять во внимание, что названные три традиционных круга идей ныне повсюду подорваны, в особенности совершенно подорвано дарвинистское решение проблемы происхождения человека,

то можно сказать, что еще никогда в истории человек не становился настолько проблематичным для себя, как в настоящее время.

Поэтому я взялся за то, чтобы на самой широкой основе дать новый опыт философской антропологии. Ниже излагаются лишь некоторые моменты, касающиеся сущности человека в сравнении с животным и растением и особого метафизического положения человека, и сообщается небольшая часть результатов, к которым я пришел.

Уже слово и понятие «человек» содержит коварную двусмысленность, без понимания которой даже нельзя подойти к вопросу об особом положении человека. Слово это должно, во-первых, указывать на особые морфологические признаки, которыми человек обладает как подгруппа рода позвоночных и млекопитающих. Само собой разумеется, что, как бы ни выглядел результат такого образования понятия, живое существо, названное человеком, не только остается подчиненным понятию животного, но и составляет сравнительную малую область животного царства. Такое положение вещей сохраняется и тогда, когда, вместе с Линнеем, человека называют «вершиной ряда позвоночных млекопитающих» - что, впрочем, весьма спорно и с точки зрения реальности, и с точки зрения понятия, - ибо ведь и эта вершина, как всякая вершина какой-то вещи, относится еще к самой вещи, вершиной которой она является. Но совершенно независимо от такого понятия, фиксирующего в качестве единства человека прямохождение, преобразование позвоночника, уравнивание черепа, мощное развитие человеческого мозга и преобразование органов как следствие прямохождения (например, кисть с противопоставленным большим пальцем, уменьшение челюсти и зубов и т. д.), то же самое слово «человек» обозначает в обыденном языке всех культурных народов нечто столь совершенное иное, что едва ли найдется другое слово человеческого языка, обладающее аналогичной двусмысленностью. <...>

Ясно, что это второе понятие человека должно иметь совершенно иной смысл, совершенно иное происхождение, чем первое понятие, означающее лишь малую область рода позвоночных животных. Я хочу назвать это второе понятие сущностным понятием человека, в противоположность первому понятию, относящемуся к естественной систематике. <...>

Особое положение человека может стать для нас ясным только тогда, когда мы рассмотрим все строение биопсихического мира. Я исхожу при этом из ступеней психических сил и способностей, постепенно выявленных наукой. Что касается границы психического, то она совпадает с границей живого вообще. Наряду с объективными сущностно-феноменальными свойствами вещей, которые мы называем живыми <...>, существенным их признаком является тот факт, что живые существа суть не только предметы для внешних наблюдателей,

но и обладают для себя- и внутри-себя-бытием <...>, в котором они являются сами себе <...>.

То, что делает человека человеком, есть принцип, противоположный всей жизни вообще, он как таковой вообще несводим к «естественной эволюции жизни», и если его к чему-то и можно возвести, то только к высшей основе самих вещей - к той основе, частной манифестацией которой является и «жизнь». Уже греки отстаивали такой принцип и называли его «разумом». Мы хотели бы употребить для обозначения этого *X* более широкое по смыслу слово, слово, которое заключает в себе и понятие разума, но наряду с мышлением в идеях охватывает и определенный род созерцания, созерцание первофеноменов или сущностных содержаний, далее определенный класс эмоциональных и волевых актов, которые еще предстоит охарактеризовать, например, доброту, любовь, раскаяние, почитание и т. д., - слово *дух*. Деятельный же центр, в котором дух является внутри конечных сфер бытия, мы будем называть личностью, в отличие от всех функциональных «жизненных» центров, которые, при рассмотрении их с внутренней стороны, называются также «душевыми» центрами.

Но что же такое этот «дух», этот новый и столь решающий принцип? Редко с каким словом обходились так безобразно, и лишь немногие понимают под этим словом что-то определенное. Если главным в понятии духа сделать особую познавательную функцию, род знания, которое может дать только он, то тогда основным определением «духовного» существа станет его - или его бытийственного центра - экзистенциальная независимость от органического, свобода, отрешенность от принуждения и давления, от «жизни» и всего, что относится к «жизни», то есть в том числе его собственного, связанного с влечениями интеллекта. Такое «духовное» существо больше не привязано к влечениям и окружающему миру, но «свободно от окружающего мира» и, как мы будем это называть, «открыто миру». У такого существа есть «мир». Изначально данные и ему центры «сопротивления» и реакции окружающего мира, в котором экзистенциально растворяется животное, оно способно возвыситься до «предметов», способно в принципе постигать само так-бытие этих «предметов», без тех ограничений, которые испытывает этот предметный мир или его данность из-за витальной системы влечений и ее чувственных функций и органов чувств.

Поэтому дух есть предметность (*Sachlichkeit*), определенность так-бытием самих вещей (*Sachen*). И «носителем» духа является такое существо, у которого принципиальное обращение с действительностью вне него прямо-таки перевернуто по сравнению с животным.

У животного - высоко- или низкоорганизованного - всякое действие, всякая реакция, которую оно производит, в том числе и «разум-

ная», исходят из физиологической определенности его нервной системы, которой в области психики подчинены импульсы влечений и чувственное восприятие. Что *не* интересно для этих влечений, то и не дано, а что дано, то дано лишь как центр *сопротивления* его желанию и отвращению. Таким образом, первым актом драмы *поведения животного* относительно окружающего мира, ее истоком, является физиологически-психическая определенность. Структура окружающего мира точно и замкнуто соответствует его физиологическому, а косвенно - и его морфологическому своеобразию, далее его структуре влечений и чувств, образующей строго функциональное единство. Все, что *животное* может постигнуть и заметить из своего окружающего мира, заключено в надежных *границах структуры окружающего мира*. Второй акт драмы поведения животного - полагание реального изменения его окружающего мира его реакцией, направленной на ведущую цель его влечения. Третий акт - сопутствующее изменение физиологически-психической определенности. Такое поведение всегда происходит в форме: животное - окружающий мир.

Но существо, имеющее *дух*, способно на поведение, *прямо противоположное* по форме. Первый акт этой новой драмы, *человеческой* драмы: поведение сначала мотивируется чистым так-бытием возвышенного до *предмета* комплекса созерцаний, причем принципиально независимо от физиологической определенности человеческого организма, независимо от импульсов его влечений и вспыхивающей именно в них и всегда модально, т. е. оптически или акустически и т. д., определенной чувственной наружной стороны окружающего мира. Вторым актом драмы является *свободное*, исходящее из центра *личности* торможение или растормаживание первоначально задержанного импульса влечения. А третьим актом является изменение предметности какой-то вещи, пережитое как самоценное и окончательное.

Там, где это поведение имеет место однажды, оно *способно* по своей природе к *безграничному расширению* - настолько, насколько простирается «мир» наличных вещей. Таким образом, человек есть *X*, который в безграничной мере может быть «открыт миру». У животного же нет никаких «предметов»; оно лишь экстатически вживается в свой окружающий мир, который оно в качестве структуры носит всюду, куда ни пойдет, как улитка свой дом. Животное, таким образом, не может осуществить своеобразное *дистанцирование* (*Fernstellung*) и суб-стантивирование «окружающего мира», обращающее его в «мир», равно как и превратить ограниченные аффектами и влечениями центры «сопротивления» в «предметы» <...>. Я бы сказал, что животное, в сущности, привязано к жизненной действительности, соответствующей его органическим состояниям, никогда не постигая ее «предметно». *Итак, предметное бытие есть самая формальная категория логиче-*

ской стороны «духа». Правда, животное уже не живет больше абсолютно экстатически погруженным в свою среду, как чувственный порыв растения, без ощущения, представления и сознания, без какого-либо обратного сообщения о собственных состояниях организма вовнутрь.

<...> животное, благодаря отделению ощущения от моторных функций и постоянному обратному сообщению схемы его тела и содержаний чувств, как бы возвращено самому себе. У него есть схема тела, но по отношению к окружающему миру животное всегда ведет себя *экстатически*, даже там, где оно ведет себя «разумно».

В противоположность этому простому обратному сообщению схемы тела животного и ее содержаний, *духовный акт*, на который способен человек, сущностно связан со *вторым* измерением и *второй* ступенью рефлексивного акта. Мы будем рассматривать этот акт вместе с его целью и назовем цель этого «самососредоточения» осознанием себя самого центром духовных актов, или «*самосознанием*». Итак, у животного, в отличие от растения, имеется, пожалуй, сознание, но у него, как заметил уже Лейбниц, нет самосознания. *Оно не владеет собой, а потому* и не сознает себя. Сосредоточение, самосознание и способность и возможность опредмечивания изначального сопротивления влечению образуют, таким образом, одну *единственную неразрывную структуру*, которая как таковая свойственна лишь человеку. Вместе с этим самосознанием, этим *новым* отклонением и центрированием человеческого существования, возможными благодаря духу, дан тотчас же и *второй* сущностный признак человека: человек способен не только распространить окружающий мир в измерение «*мирового*» бытия, и сделать сопротивления предметными, но также, и это самое примечательное, вновь *опредметить собственное физиологическое и психическое состояние* и даже каждое отдельное психическое переживание. Лишь поэтому он может также *свободно* отвергнуть жизнь. Животное и слышит и видит - не зная, что оно слышит и видит: чтобы отчасти погрузиться в нормальное состояние животного, надо вспомнить о весьма редких экстатических состояниях человека - мы встречаемся с ними при спадающем гипнозе, при приеме определенных наркотиков, далее при наличии известной техники активизации духа, например, во всякого рода оргиастических культах. Импульсы своих влечений животное переживает не как свои влечения, но как динамическую тягу и отталкивание, исходящие от самих вещей окружающего мира. Даже примитивный человек, который в ряде черт еще близок животному, не говорит: «я» испытываю отвращение к этой вещи, - но говорит: эта вещь - «табу». У животного нет «воли», которая существовала бы независимо от импульсов меняющихся влечений, сохраняя непрерывность при изменении психофизических состояний. Животное, так сказать, всегда

попадает в какое-то другое место, чем оно первоначально «хотело». Глубоко и правильно говорит Ницше: «Человек - это животное, способное обещать».

Из сказанного вытекает, что есть *четыре сущностных ступени*, на которых все сущее является нам в своем внутреннем и самостоятельном бытии (Inne- und Selbstsein). *Неорганические* образования вообще не имеют такого внутреннего и самостоятельного бытия: поэтому у них нет и центра, который бы онтически принадлежал им. Все, что мы называем единством в этом предметном мире, вплоть до молекул, атомов и электронов, зависит исключительно от нашей способности разлагать тела в реальности или же в мышлении. Каждое телесное единство является таковым лишь *относительно* определенной закономерности его воздействия на другие тела. Напротив, живое существо всегда есть *онтический* центр и всегда *само* образует «свое» пространственно-временное единство и свою индивидуальность, они возникают не по милости *нашего* синтеза, который сам биологически обусловлен. Живое существо - это X, который *сам себя* ограничивает. Но пространственные силовые центры, вызывающие явление протяжения во времени - мы должны положить их в основу телесных образований, — суть центры *взаимодействующих* силовых точек, в которых сходятся силовые линии поля. Чувственному порыву *растения* свойственны центр и среда, в которую помещено живое существо, относительно незавершенное в своем росте, *без* обратного сообщения его различных состояний. Но у растения есть «внутреннее бытие» вообще, а тем самым - одушевленность. У *животного* есть ощущение и сознание, а тем самым - центральное место обратного сообщения о состояниях его организма: таким образом, оно дано себе уже *второй* раз. Но человек дан себе еще и *третий раз* в *самосознании* и способности опредмечивать все свои психические состояния. Поэтому *личность* человека следует мыслить как центр, возвышающийся *над* противоположностью организма и окружающего мира.

Не выглядит ли это так, как будто существует *ступенчатая лестница*, восходя по которой при построении мира, первосущее бытие все больше *отклоняется к себе самому*, чтобы на более высоких ступенях и во все новых измерениях *узнавать <...> себя* самое, чтобы, наконец, в *человеке полностью* иметь и постигать себя самое? <...>

<...> Противоположность, которую мы обнаруживаем в человеке и которая и субъективно *переживается* как таковая, есть противоположность гораздо более высокого и радикального порядка - это *противоположность жизни и духа*. <...> Если мы возьмем психическое и физиологическое лишь как две стороны одного и того же жизненного процесса, которым соответствуют два *способа рассмотрения* этого же процесса, то X, который и *осуществляет* сам эти два «способа рас-

смотрения», должен *превосходить* противоположность тела и души. Этот Х есть не что иное, как *дух*, все «опредмечивающий», но сам никогда не становящийся предметом. Если уже жизнь есть бытие *не пространственное* («организм есть процесс», <...> и все мнимо покоящиеся формы движимы и поддерживаются в каждый момент этим жизненным процессом), а, скорее, *временное*, тогда то, что мы называем духом, имеет не только *сверхпространственный*, но и *сверхвременной* характер. Интенции духа, так сказать, рассекают временное течение жизни. Лишь косвенным образом духовный акт, поскольку он притязает на *деятельность*, тоже оказывается зависимым от временного процесса жизни и как бы введенным в его русло. Но сколь бы ни были существенно различны «жизнь» и «дух», все же, согласно изложенному здесь нашему взгляду, оба принципа *рассчитаны*, в человеке *друг на друга*: *Дух идеирует жизнь. Но только жизнь способна привести в действие и осуществить дух, начиная с его простейшего побуждения к акту и вплоть до создания произведения, которому мы приписываем смысловое духовное содержание.*

Это отношение *духа и жизни*, которое мы только что описали, игнорируется и упускается из виду целой группой философских представлений о человеке. Кратко охарактеризуем здесь прежде всего те теории человека, которые можно назвать «*натуралистическими*». Можно различить *два* основных вида этих теорий: *односторонне формально-механистическое* понимание человеческого поведения и *односторонне виталистическое*.

Формально-механистическое представление об отношении духа и жизни, в первую очередь, упускает из вида своеобразие категории «*жизнь*», а *потому* неправильно понимает и дух. Оно выступает в европейской истории опять-таки в *двух* формах. Первая форма восходит к древности, к учениям Демокрита, Эпикура и Лукреция Кара, свое законченное выражение она нашла, пожалуй, в книге Ламетри «*L'homme machine*». Как говорит уже само название книги, здесь принята попытка свести психические явления, не отделяя их от духовного начала, к сопутствующим явлениям физико-химических закономерностей, господствующих в организме. Другая форма формально-механистического представления развита с наибольшей отчетливостью в английском *сенсуализме*, законченное ее выражение дано в «Трактате о человеческой природе» Дэвида Юма. В последнее время ближе всего к такому пониманию человека подошел Эрнст Мах, представивший Я как узловую точку, в которой особенно плотно связаны сенсорные элементы мира. <...> Ошибка обоих типов механистической теории состоит в том, что здесь упускается из вида сущность *жизни* в ее своеобразии и специфической закономерности.

Вторая разновидность натуралистической теории, *виталистическая*, в противоположность первой делает категорию «жизни» изначальной категорией *целостного* понимания человека, а тем самым и духа, - она переоценивает объяснительную силу принципа жизни. Согласно этой теории, человеческий дух в конечном счете можно понять, исходя из жизненных влечений человека, как поздний «продукт» их развития. Так, англо-американский прагматизм, сначала Пирс, затем Уильям Джеймс, Ф.К. Шиллер и Дьюи, выводит формы и законы мышления из наличных *форм человеческого труда* (*homo faber*). Так, с другой стороны, Ницше в своей «Воле к власти» стремится объяснить формы мышления как необходимые жизненно важные функции, исходя из присущего жизни *влечения к власти* <...>. Обозревая всю совокупность относящихся сюда представлений, можно выделить опять-таки *три разновидности* этой натуралистически-виталистической идеи человека, в зависимости от того, считают ли исследователи первичной и ведущей системой влечений человеческой жизни вообще систему *влечений к пище*, систему *влечений к размножению и половых влечений*, или, наконец, систему *влечений к власти*. «Человек есть то, что он ест», - грубо заявил Фогт. Несравнимо более глубоко, переработав гегелевское учение об истории, аналогичные взгляды развивал в особенности *Карл Маркс*, согласно которому не столько человек творит историю, сколько история все время по-разному формирует человека, в первую очередь, история *хозяйства*, история «материальных производственных отношений». Согласно этому представлению, *духовным* созданиям искусства, науки, философии, права и т. д. вообще *не* свойственна собственная внутренняя логика и непрерывность. Эта непрерывность и подлинная каузальность полностью отданы процессу развития форм хозяйства; согласно Марксу, каждая сложившаяся историческая форма хозяйства имеет следствием своеобразный духовный мир в качестве известной «надстройки». Понимание человека как существа, изначально одержимого стремлением к власти и *значимости*, исторически исходило прежде всего от *Маккиавелли*, Томаса *Гоббса* и великих политиков абсолютного государства, а в настоящее время нашло продолжение в учении о власти Фридриха *Ницше* и (в большей мере с медицинской точки зрения) в учении Альфреда *Адлера* о примате стремления к *значимости*. Третье возможное понимание рассматривает духовную жизнь как *форму* сублимированного *либидо*, как ее символику и хрупкую надстройку, тем самым и вся человеческая культура и ее порождения рассматриваются как продукт вытесненного и сублимированного либидо. Если уже Шопенгауэр называл половую любовь «фокусом воли к жизни», не впадая при этом полностью в натурализм, - в этом ему препятствовала его *отрицательная* теория человека, - то *ранний*

Фрейд, еще не допуская самостоятельного влечения к смерти, развил это представление о человеке до крайних следствий.

Мы должны полностью отвергнуть все эти натуралистические учения, будь то механистического или виталистического типа. Правда, «виталистическому» типу натуралистического понимания человека принадлежит высокая заслуга осознания того, что творческую мощь в подлинном смысле составляет в человеке не то, что мы называем *духом* (и высшими формами сознания), но *темные подсознательные силы влечения души*, и что *судьба* как отдельного человека, так и группы зависит прежде всего от непрерывности этих процессов и их символических образных коррелятов, - подобно тому как и темный миф не столько является продуктом истории, сколько, напротив, именно *он* во многом определяет *ход* истории народов. Однако *все* эти теории заблуждались в том, что хотели вывести из сил влечения не только *деятельность*, обретение духом, его *идеями* и ценностями силы, но и сами эти идеи в их *содержательном* смысловом составе, далее, *законы*, духа и его внутренний рост. Если заблуждение европейского *идеализма* «классической» теории с его мощной переоценкой духа помешало воспринять ту глубокую истину Спинозы, что разум не способен управлять страстями, если только он - в силу сублимации, как мы назвали бы это сегодня, - *сам не становится страстью*, - то так называемые *натуралисты*, со своей стороны, совершенно игнорировали первичность и самостоятельность духа. <...>

*Задача философской антропологии* - точно показать, как из основной структуры человеческого бытия, кратко обрисованной в нашем предшествующем изложении, вытекают *все* специфические монополии, свершения и дела человека: язык, совесть, инструменты, оружие, идеи праведного и неправедного, государство, руководство, изобразительные функции искусства, миф, религия, наука, историчность и общественность. <...>

Одним из прекрасных плодов последовательного построения человеческой природы из подчиненных ей ступеней бытия, как я попытался его осуществить, является возможность показать, как человек, в то самое мгновение, когда он благодаря осознанию мира и самосознанию и благодаря опредмечиванию собственной психофизической природы (этим специфическим опознавательным признакам *духа*) *стал человеком*, он с внутренней *необходимостью должен* также постигнуть формальную идею *надмирного, бесконечного и абсолютного бытия*. Когда человек (а это как раз входит в его сущность, *есть* акт самого становления человека) однажды выделился из всей природы, сделал ее своим «предметом», то он как бы озирается *в трепете* и вопрошает: «Где же нахожусь я *сам*? Каково *мое* место?» Он, собственно, больше не может сказать: «Я часть мира, замкнут в нем», ибо актуальное бы-

тие его духа и личности превосходит даже *формы* бытия этого «мира» в пространстве и времени. И так он всматривается как бы в *ничто*. Этот взгляд открывает ему как бы *возможность* «абсолютного ничто», что *влечет* его к дальнейшему вопросу: «Почему вообще есть мир, почему и каким образом вообще есмь «я»?»

Следует постичь строгую *сущностную необходимость* этой связи, которая существует между сознанием *мира*, *самосознанием* и формальным *сознанием бога* у человека, причем бог понимается здесь только как снабженное предикатом «священное» *«бытие через себя»*, которое, конечно, может получить самое разнообразное наполнение. Но эта *сфера абсолютного бытия* вообще, все равно, доступна ли она переживанию или познанию или нет, *столь же конститутивно* принадлежит к *сущности* человека, как и его *самосознание* и *сознание мира*. То, что В. Гумбольдт сказал о языке, а именно, что человек потому не мог его «изобрести», что только *благодаря* языку человек *есть* человек, имеет столь же строгую силу и для формальной сферы бытия, превосходящего все конечные содержания опыта и центральное бытие самого человека, некоего всецело *самостоятельного в себе бытия* с внушающей благоговение святостью. Если под словами «происхождение религии и метафизики» понимать не просто наполнение этой сферы *определенными* предпосылками и верованиями, но и происхождение *самой* этой сферы, то оно полностью совпадает с самим *становлением* человека. В тот самый миг, когда человек вообще осознает «мир» и себя самого, он *должен с наглядной необходимостью открыть* своеобразный *случай*, контингенцию того факта, что «вообще мир есть, а не, напротив, не есть» и что «он сам есть, а не, напротив, не есть». Поэтому совершенное заблуждение - предпосылать «я есмь» (как Декарт) или «мир есть» (как Фома Аквинский) общему положению «существует абсолютное бытие» и надеяться вывести эту сферу абсолютного из упомянутых первых двух видов бытия.

*Сознание мира, самосознание и сознание бога образуют неразрывное структурное единство* <...>. В тот самый момент, когда появилось «нет, нет» по отношению к конкретной действительности, в котором конституировалось *духовное* актуальное бытие и его идеальные предметы: в тот самый момент, когда возникло *открытое миру* поведение и никогда не утихающая страсть к *безграничному* продвижению в открытую «мировую» сферу, не успокаивающаяся ни на какой данности; в тот самый момент, когда становящийся человек *разрушил* свойственные всей предшествующей ему животной жизни *методы* приспособления к окружающей среде и избрал *противоположный* путь - путь приспособления *открытого* «мира» к себе и своей ставшей органически *стабильной* жизни; в тот самый момент, когда человек поставил себя *вне* природы, чтобы сделать ее *предметом* свое-

го господства и нового - художественного и знакового - принципа, - именно в этот самый момент человек *должен был* как-то укоренить свой центр *вне и по ту сторону мира*. Он уже больше не мог осознавать себя простым «членом» или простой «частью» мира, над которым он столь смело себя поставил!

После этого открытия *контингенции* мира и - как удивительного случая - ядра своего бытия, ставшего теперь *эксцентричным* миру, у человека было две возможности поведения. Во-первых, он мог *удивиться* этому и привести в движение свой познающий *дух*, чтобы постигать абсолютное и входить в него - это *исток всякой метафизики*. Лишь очень поздно выступила она в истории и только у немногих народов. Но человек, из неодолимого *порыва* к спасению не только единичного своего бытия, но прежде всего всей своей группы, на основе и при помощи колоссального *избытка фантазии*, заложенного в нем изначально в противоположность животному, мог населять эту сферу бытия любимыми образами, чтобы спастись *под их властью* посредством культа и ритуала, чтобы иметь «за собой» какую-то *защиту и помощь*, ибо в основном акте своего отчуждения от природы и опредмечивания природы - и в одновременном становлении его самобытия и самосознания - он, казалось, погрузался в чистое *Ничто*. Преодоление этого нигилизма в форме такого спасения, оплота и есть то, что мы называем *«религией»*. Первоначально она является групповой и «народной» религией и лишь позднее, вместе с возникновением государства, становится «религией, имеющей личного основателя» (Stifterreligion). И сколь несомненно, что мир дан нам сначала как *сопротивление* нашему *практическому* тут-бытию в жизни, прежде чем он дан как *предмет* познания, столь же несомненно, что всякому ориентированному преимущественно на *истину* познанию или попыткам такого познания типа «*метафизики*» исторически должны были предшествовать такие образы мышления и представления об этой вновь открытой сфере, которые дают человеку *силу утвердиться* в мире; такую помощь первоначально оказывал человечеству *миф*, а позднее - выделившаяся из него религия. <...>

Для нас *основное отношение человека к мировой основе* состоит в том, что эта основа непосредственно *постигает и осуществляет* себя в самом человеке, который как таковой и в качестве духовного, и в качестве живого существа есть всякий раз лишь *частичный центр духа и порыва* «через себя сущего». Это старая мысль Спинозы, Гегеля и многих других: первосущее постигает себя самого *в человеке, в том же самом акте*, в котором человек видит себя укорененным в нем. Мы лишь должны преобразовать эту до сих пор слишком односторонне *интеллектуалистски* представленную мысль в том направлении, что это *знание себя укорененным* есть лишь следствие *активного* включе-

ния центра нашего бытия в идеальные требования Deitas и попытки выполнить эти требования, а в процессе этого выполнения - *сопроизвести становящегося* из праосновы «бога» в качестве *возрастающего взаимопроникновения порыва и духа*. Таким образом, место этого самоосуществления, этого, как бы, самообожения, которого ищет через себя сущее бытие и ради становления которого оно примирилось с миром как «историей», - и есть именно человек, человеческая самость и человеческое сердце. Это единственное место становления бога, которое доступно нам, и истинная часть самого этого трансцендентного процесса. Ибо хотя все вещи, в смысле непрерывного творения, каждую секунду порождаются через себя сущим бытием, а именно, функциональным единством ансамбля порыва и духа, то все же лишь в человеке и его самости оба (доступные нашему познанию) атрибута <...> вживе соотнесены друг с другом. Человек есть место встречи. В нем Логос, «согласно» которому устроен мир, становится актом, в котором можно соучаствовать. Таким образом, согласно нашему воззрению, становление бога и становление человека с самого начала взаимно предполагают друг друга. <...>

*(Шелер, М. Положение человека в Космосе / М. Шелер // Проблема человека в западной философии. – М., 1988. – С. 31-95.)*

### **Вопросы и задания**

1. Чем, согласно М. Шелеру, определяются представления о человеке в рамках западного мышления?
2. В чем проявляется двусмысленность термина «человек»?
3. Чем обусловлено особое положение человека в сущем?
4. Объясните, почему то, что делает человека человеком, противоположно всей жизни вообще.
5. В чем состоят отличия между используемыми М. Шелером понятиями «душа» и «дух»?
6. В чем философ усматривает принципиальные отличия человека от животного мира? Какие следствия вытекают из «открытости» человека миру?
7. Как соотносятся «жизнь» и «дух»? Проследите по тексту анализируемую М. Шелером интерпретацию данного соотношения в философских концепциях человека.
8. В чем, согласно философу, состоят недостатки представлений о человеке, сформировавшихся в контексте западной культуры и философии?
9. Что означает утверждение М. Шелера: «человек есть место встречи»? Каково, согласно мыслителю, подлинное место человека в мире?

**М. Хайдеггер**  
**«Письмо о гуманизме»**

<...> Чтобы человек мог, однако, снова оказаться вблизи бытия, он должен сперва научиться существовать на безымянном просторе. Он должен одинаково ясно увидеть и соблазн публичности, и немощь приватности. Человек должен, прежде чем говорить, снова открыться для требования бытия с риском того, что ему мало или редко что удастся говорить в ответ на это требование. Только так слову снова будет подарена драгоценность его существа, а человеку – кров для обитания в истине бытия.

Тогда не хлопотами ли о человеке движима эта наша требовательность к человеческому существу, эта попытка подготовить человека к требованиям бытия? На что же еще направлена “забота”, как не на возвращение человека его существу? Какой тут еще другой смысл, кроме возвращения человеку (homo) человечности (humanitas)? Выходит, вся подобного рода мысль волнуется все-таки насчет человечности, Humanitas; значит, это “гуманизм”: раздумье и забота о том, как бы человек стал человеческим, а не бесчеловечным, “негуманным”, т. е. отпавшим от своей сущности. Однако на чем стоит человечность человека? Она покоится в его существе.

А как и из чего определяется существо человека? Маркс требует познать и признать “человечного человека”, der menschliche Mensch. Он обнаруживает его в “обществе”. “Общественный” человек есть для него “естественный” человек. “Обществом” соответственно обеспечивается “природа” человека, т. е. совокупность его “природных потребностей” (пища, одежда, воспроизведение, экономическое благополучие). Христианин усматривает человечность человека, его humanitas в свете его отношения к божеству, deitas. В плане истории спасения он – человек как “дитя Божие”, слышащее и воспринимающее зов Божий во Христе. Человек – не от мира сего, поскольку “мир” в созерцательно-платоническом смысле остается лишь эпизодическим преддверием к потустороннему.

Отчетливо и под своим именем humanitas впервые была продумана и поставлена как цель в эпоху римской республики. “Человечный человек”, homo humanus, противопоставляет себя “варварскому человеку”, homo barbarus. Homo humanus тут – римлянин, совершенствующий и облагораживающий римскую “добродетель”, virtus, путем “усвоения” перенятой от греков “пайдеи”. Греки тут – греки позднего эллинизма, чья культура преподавалась в философских школах. Она охватывала “круг знания”, eruditio, и “наставление в добрых искусствах”, institutio in bonas artes. Так понятая “пайдея” переводится через humanitas. Собственно “римскость”, romanitas “человека-римлянина”, homo romanus, состоит в такой humanitas. В Риме мы

встречаем первый “гуманизм”. Он остается тем самым по сути специфически римским явлением, возникшим от встречи римского латинства с образованностью позднего эллинизма. Так называемый Ренессанс 14 и 15 веков в Италии есть “возрождение римской добродетели”, *renascentia romanitatis*. Поскольку возрождается *romanitas*, речь идет о *humanitas* и тем самым о греческой “пайдеи”. Греческий мир, однако, видят опять же только в его позднем облике, да и то в свете Рима. *Homo romanus* Ренессанса – тоже противоположность к *homo barbarus*. Но бес-человечное теперь – это мнимое варварство готической схоластики Средневековья. К гуманизму в его историографическом понимании, стало быть, всегда относится “культивирование человечности”, *studium humanitatis*, неким определенным образом обращающееся к античности и потому превращающееся так или иначе в реанимацию греческого мира. Это видно по нашему немецкому гуманизму 18 века, носители которого Винкельман, Гёте и Шиллер. Гёльдерлин, наоборот, не принадлежит к “гуманизму”, а именно потому, что мыслит судьбу человеческого существа самобытнее, чем это доступно “гуманизму”.

Если же люди понимают под гуманизмом вообще озабоченность тем, чтобы человек освободился для собственной человечности и обрел в ней свое достоинство, то, смотря по трактовке “свободы” и “природы” человека, гуманизм окажется разным. Различаются и пути к его реализации. Гуманизм Маркса не нуждается ни в каком возвращении к античности, равно как и тот гуманизм, каковым Сартр считает экзистенциализм. В названном широком смысле христианство тоже гуманизм, поскольку согласно его учению все сводится к спасению души (*salus aeterna*) человека и история человечества разворачивается в рамках истории спасения. Как бы ни были различны эти виды гуманизма по цели и обоснованию, по способу и средствам осуществления, по форме своего учения, они все сходятся на том, что *humanitas* искомого *homo humanus* определяется на фоне какого-то уже утвердившегося истолкования природы, истории, мира, мироосновы, т. е. сущего в целом.

Всякий гуманизм или основан на определенной метафизике, или сам себя делает основой для таковой. Всякое определение человеческого существа, заранее предполагающее, будь то сознательно или бессознательно, истолкование сущего в обход вопроса об истине бытия, метафизично. Поэтому своеобразие всякой метафизики – имея в виду способ, каким определяется существо человека – проявляется в том, что она “гуманистична”. Соответственно всякий гуманизм остается метафизичным. При определении человечности человека гуманизм не только не спрашивает об отношении бытия к человеческому существу. Гуманизм даже мешает поставить этот вопрос, потому что ввиду своего происхождения из метафизики не знает и не понимает его. И наобо-

рот, необходимость и своеобразие забытого в метафизике и из-за нее вопроса об истине бытия не может выйти на свет иначе, чем если среди господства метафизики будет задан вопрос: “Что такое метафизика?”. Больше того, всякий вопрос о “бытии”, даже вопрос об истине бытия приходится на первых порах вводить как “метафизический”.

Первый гуманизм, а именно латинский, и все виды гуманизма, возникшие с тех пор вплоть до современности, предполагают максимально обобщенную “сущность” человека как нечто самопонятное. Чело-век считается “разумным живым существом”, *animal rationale*. Эта дефиниция – не только латинский перевод греческого <...>, но и определенная метафизическая интерпретация. Эта дефиниция человеческого существа не ошибочна. Но она обусловлена метафизикой. <...>

Метафизика не задается вопросом об истине самого бытия. Она поэтому никогда не спрашивает и о том, в каком смысле существо человека принадлежит истине бытия. Метафизика не только никогда до сих пор не ставила этого вопроса. Сам такой вопрос метафизике как метафизике недоступен. Бытие все еще ждет, пока Оно само станет делом человеческой мысли. Как бы в плане определения человеческого существа ни определяли люди разум, *ratio*, живого существа, *animal*, будь то через “способность оперировать первопонятиями” или через “способность пользоваться категориями” или еще по-другому, во всем и всегда действие разума коренится в том, что до всякого восприятия сущего в его бытии само Бытие уже осветило себя и сбылось в своей истине. <...> Люди в принципе представляют человека всегда как живое существо, *homo animalis*, даже если его *anima* полагается как дух, *animus*, или ум, *mens*, а последний позднее – как субъект, как личность, как дух. Такое полагание есть прием метафизики. Но тем самым существо человека обделяется вниманием и не продумывается в своем источке, каковой по своему существу всегда остается для исторического человечества одно-временно и целью. Метафизика мыслит человека как *animalitas* и не домысливает до его *humanitas*.

<...> То, что есть человек, – т. е., на традиционном языке метафизики, “сущность” человека, – покоится в его экзистенции. Так понятая экзистенция, однако, не тождественна традиционному понятию *existentia*, означающему действительность в отличие от *essentia* как возможности. <...> Экстатическое существо человека покоится в экзистенции, которая отлична от метафизически понятой *existentia*. Эту последнюю средневековая философия понимает как *actualitas*. В представлении Канта *existentia* есть действительность в смысле объективности опыта. У Гегеля *existentia* определяется как самосознающая идея абсолютной субъективности. *Existentia* в восприятии Ницше есть вечное повторение того же самого. Вопрос о том, достаточным ли образом

existentia в ее лишь на поверхностный взгляд различных трактовках, как действительность, позволяет осмыслить бытие камня или жизнь как бытие растений и животных, пусть остается здесь открытым. Во всяком случае, живые существа суть то, что они суть, без того, чтобы они из своего бытия как такового выступали в истину бытия и стоянием в ней хранили существо своего бытия. Наверное, из всего сущего, какое есть, всего труднее нам осмыслить живое существо, потому что, с одной стороны, оно неким образом наш ближайший родственник, а с другой стороны, оно все-таки отделено целой пропастью от нашего экзистирующего существа. <...>

Человек не только живое существо, обладающее среди прочих своих способностей также и языком. Язык есть дом бытия, живя в котором человек экзистирует, поскольку, оберегая истину бытия, принадлежит ей.

<...> Перед лицом сущностной бездомности человека его будущая судьба видится бытийно-историческому мышлению в том, что он повернется к истине бытия и попытается найти себя в ней. Всякий национализм есть в своей метафизической сути антропологизм и как таковой субъективизм. Национализм не преодолевается простым интернационализмом, а только расширяется и возводится в систему. Национализм настолько же мало доходит и подтягивается таким путем до *humanitas*, насколько индивидуализм – путем внеисторического коллективизма. Последний есть субъективность человека в ее тотальности. Коллективизм довершает ее абсолютное самоутверждение. Отменить себя субъективность отныне уже не может. Ее невозможно даже достаточным образом осмыслить односторонне опосредующей мыслью. Повсюду человек, вытолкнутый из истины бытия, вращается вокруг самого себя как *animal rationale*.

Существо человека состоит, однако, в том, что он больше чем просто человек, если представлять последнего как разумное живое существо. “Больше” здесь нельзя понимать суммарно, как если бы традиционная дефиниция человека должна была вообще-то оставаться его базовым определением, только нужно было потом расширить ее добавкой “экзистенциальности”. Это “больше” значит тут: изначальное и потому принципиально сущностнее. Но тут обнаруживается загадочное: человек экзистирует в брошенности. Это значит: в качестве экзистирующего броска в ответ на вызов бытия человек настолько же больше, чем *animal rationale*, насколько он, наоборот, меньше по отношению к человеку, понимающему себя из субъективности. Человек не господин сущего. Человек пастух бытия. В этом “меньше” человек ни с чем не расстается, он только приобретает, прикасаясь к истине бытия. Он приобретает необходимую бедность пастуха, чье достоинство покоится на том, что он самим бытием призван к сбережению его исти-

ны. Этот призыв приходит как тот бросок, из которого происходит брошенность бытия-вот. Человек в своей бытийно-исторической сути есть сущее, чье бытие, будучи экзистенцией, заключается в обитании вблизи бытия. Человек – сосед бытия. <...>

(Хайдеггер, М. *Письмо о гуманизме* / М. Хайдеггер // Хайдеггер М. *Бытие и время*. – М., 1993.)

### **Вопросы и задания**

1. Каковы, согласно М. Хайдеггеру, условия человеческого существования в мире?
2. Проследите по тексту анализируемую философом эволюцию понятия «гуманизм». Чем определяется мера человечности в человеке?
3. Какие пути реализации гуманизма рассматриваются М. Хайдеггером?
4. Какие отношения выстраиваются мыслителем между гуманизмом и метафизикой?
5. Объясните смысл положения М. Хайдеггера: «язык есть дом человеческого бытия».
6. Каковы перспективы человека перед лицом «бездомности»?

### **П. Тейяр де Шарден «Феномен человека»**

В этой работе выражено стремление *увидеть* и *показать* то, чем становится и чего требует человек, если его целиком и полностью рассматривать в рамках явлений.

Зачем стремиться увидеть? И почему специально направлять взор на человека?

*Видеть*. Можно сказать, что в этом вся жизнь, если не в конечном счете, то, во всяком случае, по существу. Существовать полнее – это все больше объединяться: таково резюме и итог данного произведения. Но, как это будет показано, единство возрастает лишь на основе возрастания сознания, то есть видения. Вот, несомненно, почему история живой природы сводится к созданию – в недрах космоса, в котором можно различать все больше, – все более совершенных глаз. Не измеряются ли совершенство животного, превосходство мыслящего существа силой проникновения и синтетической способностью их взгляда? Стремиться видеть больше и лучше – это не каприз, не любопытство, не роскошь. Видеть или погибнуть. В такое положение поставлено таинственным даром существования все, что является составным элементом универсума. И таково же, следовательно, но на высшем уровне, положение человека.

Но если действительно столь жизненно важно и приятно знать, то зачем все же обращать наше внимание преимущественно на человека?

Не достаточно ли – до скуки – человек описан? И не привлекательна ли наука как раз тем, что направляет наш взор на предметы, на которых мы можем наконец отдохнуть от самих себя?

Мы вынуждены рассматривать человека как ключ универсума по двум причинам, которые делают его центром мира.

Прежде всего субъективно, для самих себя, мы неизбежно – *центр перспективы*. В силу наивности, по-видимому, неизбежной в первый период, наука вначале воображала, что она может наблюдать явления в себе такими, какими они протекают независимо от нас. Инстинктивно физики и натуралисты вначале действовали так, как будто их взгляд сверху падает на мир, а их сознание проникает в него, не подвергаясь его воздействию и не изменяя его. Теперь они начинают сознавать, что даже самые объективные их наблюдения целиком пропитаны принятыми исходными посылками, а также формами или навыками мышления, выработанными в ходе исторического развития научного исследования.

Дойдя до крайней точки в своих анализах, они уже толком не знают, составляет ли постигаемая ими структура сущность изучаемой материи или же отражение их собственной мысли. И в то же время они замечают – как обратный результат их открытий, – что сами целиком вплелись в то сплетение связей, которое рассчитывали набросить извне на вещи, что они попались в собственную сеть. Метаморфизм и эндоморфизм, сказал бы геолог. Объект и субъект переплетаются и взаимопреобразуются в акте познания. Волей-неволей человек опять приходит к самому себе и во всем, что он видит, рассматривает самого себя.

Вот кабала, которая, однако, тут же компенсируется некоторым и единственным в своем роде величием.

То, что наблюдатель, куда бы он ни шел, переносит с собой центр проходимой им местности, – это довольно банальное и, можно сказать, независимое от него явление. Но что происходит с прогуливающимся человеком, если он случайно попадает в естественно выгодную точку (пересечение дорог или долин), откуда не только взгляды, но и сами вещи расходятся в разные стороны? Тогда субъективная точка зрения совпадает с объективным расположением вещей, и восприятие обретает всю свою полноту. Местность расшифровывается и озаряется. Человек видит.

Именно в этом, по-видимому, заключается преимущество человеческого познания.

Не нужно быть человеком, чтобы заметить, как предметы и силы располагаются "кружком" вокруг себя. Все животные воспринимают это так же, как мы сами. Но только человек занимает такое положение в природе, при котором это схождение линий является не просто видимым, а структурным. Последующие страницы как раз и будут посвя-

щны доказательству и исследованию этого явления. В силу качества и биологических свойств мысли мы оказываемся в уникальной точке, в узле, господствующем над целым участком космоса, открытым в настоящее время для нашего опыта. Центр перспективы – человек, одновременно *центр конструирования* универсума. Поэтому к нему следует в конечном итоге сводить всю науку. И это столь же необходимо, сколь и выгодно. Если поистине видеть – это существовать полнее, то давайте рассматривать человека – и мы будем жить полнее.

А для этого как следует приспособим свои глаза. С самого начала своего существования человек представляет зрелище для самого себя. Фактически он уже десятки веков смотрит лишь на себя. Однако он едва лишь начинает обретать научный взгляд на свое значение в физике мира. Не будем удивляться медлительности этого пробуждения. Часто труднее всего заметить именно то, что должно было бы "бросаться в глаза". Недаром ребенку требуется воспитание, чтобы отделить друг от друга образы, осаждающие его только что открывшуюся сетчатку. Человеку, чтобы открыть до конца человека, был необходим целый ряд "чувств", постепенное приобретение которых (об этом еще будет речь впереди) заполняет и членит саму историю борьбы духа.

Чувство пространственной необъятности в великом и малом, расширяющееся и разграничивающееся внутри беспредельной сферы круги обступающих нас предметов.

Чувство глубины, старательно отталкивающее в бесконечность, в необозримые времена, события, которые некая сила наподобие тяжести постоянно стремится спрессовать для нас в тонкий листок прошлого.

Чувство количества, которое открывает и, не дрогнув, оценивает ужасающее множество материальных или живых элементов, участвующих в малейшем преобразовании универсума.

Чувство пропорции, которое – хорошо ли, плохо ли – улавливает разницу в физическом масштабе, отличающую по размеру и ритму атом от туманности, крошечное от огромного.

Чувство качества или новизны, которое, не нарушая физического единства мира, различает в природе абсолютные ступени совершенствования и роста.

Чувство движения, способное воспринимать неодолимое развитие, скрытое величайшей медлительностью, крайнее брожение под вуалью покоя, новое, закравшееся в сердцевину монотонного повторения одного и того же.

Наконец, чувство органического, которое под поверхностной чередой событий и групп обнаруживает физические связи и структурное единство.

Без этих качеств нашего взора человек бесконечно останется для нас, как бы ни старались научить нас видеть, тем, чем он еще остается

для многих людей, – случайным предметом в разобленном мире. Напротив, стоит только отделаться от тройной иллюзии незначительности, плюральности и неподвижности, как человек без труда занимает возмещаемое нами центральное место – вершину (на данный момент) антропогенеза, который сам венчает космогенез.

Человек не может полностью видеть ни себя вне человечества, ни человечество – вне жизни, ни жизнь – вне универсума. Отсюда основные разделы данного труда: преджизнь, жизнь, мысль – эти три события чертят в прошлом и определяют на будущее (сверхжизнь!) одну и ту же траекторию – кривую феномена человека.

Итак, *феномен человека*. Это слово взято не случайно. Выбрал я его по трем причинам.

Во-первых, я этим утверждаю, что человек в природе есть настоящий факт, к которому приложимы (по крайней мере частично) требования и методы науки.

Во-вторых, я даю понять, что из всех фактов, с какими имеет дело наше познание, ни один не является столь необыкновенным и столь озаоряющим.

И, в-третьих, я подчеркиваю специфический характер данного труда. Моя единственная цель, и в этом моя действительная сила, – это просто, как уже сказано, стремление *увидеть*, то есть развернуть *однородную и цельную* перспективу нашего всеобщего опыта, распространенного на человека, показать разворачивающееся целое.

Таким образом, не следует здесь искать конечного объяснения природы вещей – какой-то метафизики. Не следует также заблуждаться относительно допускаемой мною степени достоверности различных частей этого своеобразного фильма. Пытаясь изобразить мир до начала жизни или жизнь в эру палеозоя, я не забываю, что вообразить человека зрителем этих фаз, предшествующих появлению всякой мысли на Земле, – это значило бы впасть в космическое противоречие. Я не претендую на описание их такими, какими они были реально, но лишь такими, как мы их должны представлять, чтобы мир был истинен для нас в настоящий момент, – то есть дается здесь прошлое не в себе, а таким, каким оно представляется наблюдателю, стоящему на выдающейся вершине, куда мы поставлены эволюцией. Это надежный и скромный метод, но, как это будет видно, достаточный для того, чтобы вызвать по симметрии удивительные видения будущности.

Разумеется, и в этих скромных пределах излагаемые здесь взгляды носят сугубо ориентировочный и личный характер. Но, во всяком случае, они опираются на значительные исследования и длительные размышления и являют собой пример того, как ставится ныне наукой проблема человека.

Изучаемый сам по себе в узком плане антропологами и юристами, человек – нечто весьма малое и даже умалюющее. Слишком выделяющаяся индивидуальность человека маскирует собой целостность, и наш рассудок, рассматривая человека, склонен дробить природу и забывать о ее глубоких связях и безграничных горизонтах – впадать в *дурной* антропоцентризм.

Отсюда все еще заметная тенденция ученых брать в качестве предмета науки только тело человека.

Настал момент понять, что удовлетворительное истолкование универсума, даже позитивистское, должно охватывать не только внешнюю, но и внутреннюю сторону вещей, не только материю, но и дух. Истинная физика та, которая когда-либо сумеет включить всестороннего человека в цельное представление о мире.

Мне хотелось бы дать почувствовать, что такая попытка возможна и что от нее зависит – для того, кто хочет и умеет проникать в глубины вещей, – сохранение у нас мужества и радости в действии.

Я думаю, вряд ли у мыслящего существа бывает более великая минута, чем та, когда с глаз его спадает пелена и открывается, что он не затерянная в космическом безмолвии частица, а пункт сосредоточения и гоминизации универсального стремления к жизни.

Человек – не статический центр мира, как он долго полагал, а ось и вершина эволюции, что много прекраснее.

<...> В последнее время благодаря развитию астрономии мы освоились с идеей, что универсум в течение нескольких миллиардов лет (всего лишь!) как будто расширился от своего рода первоначального атома до галактик. Эта картина развития мира посредством взрыва еще дискутируется, но никакому физическому не придет в голову идея отбросить ее, потому что она отмечена печатью философии или финализма. Неплохо иметь этот пример перед глазами, чтобы понять одновременно значимость, пределы и полную научную правомерность выдвигаемых здесь мною взглядов. В самой своей сути содержание предшествующих страниц целиком сводится к тому простому утверждению, что если универсум с астрономической точки зрения нам представляется в состоянии пространственного расширения (от ничтожно малого к безмерно громадному), то таким же образом и еще более отчетливо с физико-химической точки зрения он выступает перед нами как бы в состоянии органического *свертывания* к самому себе (перехода от очень простых тел к чрезвычайно сложным) это специфическое свертывание "сложности" (*enfonlement de "complexite"*), как показывает опыт, связано с соответствующим увеличением внутренней сосредоточенности (интерьеризации), то есть психики (*psyche*) или сознания.

Отмеченная здесь структурная связь между сложностью и сознанием в ограниченных пределах нашей планеты (пока единственной, где можно наблюдать биологические процессы) экспериментально доказана и давно известна. Оригинальность занятой в этой книге позиции состоит в следующем изначальном утверждении: специфическое свойство земных субстанций все больше оживляться с увеличением усложнения – это лишь проявление и местное выражение такого же универсального процесса (и, несомненно, еще более знаменательного), как и те, уже опознанные наукой, подчиняясь которым, космические сферы то при взрыве выступают как волна, то конденсируются в электромагнитные силы или силы тяжести, подобно корпускулам, или же дематериализуются путем излучения – эти различные процессы (когда-нибудь мы это узнаем) строго согласованы между собой.

Если это так, то очевидно, сознание, с точки зрения опыта определяемое как специфическое свойство организованной сложности, выходит далеко за пределы смехотворно малого интервала, внутри которого мы в состоянии непосредственно его различить.

В самом деле, с одной стороны, во всякой частице с очень малыми или даже средними величинами сложности, делающими ее для нас совершенно невоспринимаемой (я хочу сказать, начиная с очень крупных молекул и ниже), мы логически предполагаем наличие в рудиментарном (бесконечно ничтожном, то есть бесконечно рассеянном) состоянии какой-то психики (psyche) точно так же, как физик допускает в случае медленных движений изменение массы (совершенно неуловимое в непосредственном опыте) и может подсчитать его.

С другой стороны, мы склонны думать, что в мире, именно там, где вследствие различных физических обстоятельств (температура, тяготение...) сложность не достигает величин, при которых можно было бы обнаружить сознание, усложнение, временно приостановленное, при благоприятных условиях тотчас же возобновится.

Повторяю, если рассматривать универсум вдоль его оси сложностей, обнаружится, что и в целом, и в каждой из своих точек он находится в состоянии постоянного органического свертывания (*repliement sur lui-meme*) и, значит, интерьеризации. Это означает с точки зрения науки, что жизнь пробивается всюду и всегда, и там, где она заметно пробилась наружу, ничто не в состоянии воспрепятствовать ей довести до максимума процесс, благодаря которому она возникла.

На мой взгляд, необходимо поместить себя в эту активно конвергентную космическую среду, если кто-либо пожелает во всей рельефности выявить и совершенно последовательно объяснить феномен человека. <...>

Чтобы стали вероятными комбинации, ведущие к образованиям все более сложного типа, свертывающийся универсум совершает на пути прогресса миллиарды и миллиарды попыток. Этот прием пробных нащупываний в сочетании с двойным механизмом размножения и наследования (позволяющим накапливать и все больше улучшать однажды найденные благоприятные комбинации у все большего числа втянутых в процесс индивидов) порождает необычайную совокупность живых потомств, образующих то, что выше было названо "древом жизни", совокупность, которую можно было бы также сравнить со спектром светового луча, где каждая длина волны соответствует особенному нюансу сознания или инстинкта. <...>

С определенной точки зрения различные лучи этого психического веера могут показаться и фактически зачастую еще и рассматриваются наукой как жизненно эквивалентные: сколько инстинктов, столько и одинаково удовлетворительных и не сравнимых между собой решений одной и той же проблемы. Если первая оригинальная особенность моей позиции, занятой в "Феномене человека", состоит в рассмотрении жизни как универсальной функции космического разряда, вторая особенность заключается в том, что появлению в человеческом потомстве способности *рефлексии* придается значение "порога" или изменения состояния. Это вовсе не бездоказательное (обратите внимание!) утверждение, изначально основывающееся на какой-либо умозрительной теории мысли. А оптация, опирающаяся на тот экспериментальный, но странно недооцениваемый факт, что, начиная со "ступени *рефлексии*", мы поистине имеем дело с новой формой биологии, которую характеризуют среди прочих особенностей следующие свойства:

а) появление в индивидуальной жизни, что имеет решающее значение, внутренних факторов организации (*изобретения*), помимо внешних факторов организации (игры использованных шансов);

б) появление между элементами, что также имеет решающее значение, настоящих сил сближения или удаления (симпатии и антипатии), сменяющих псевдопритяжения и псевдоотталкивания преджизни или даже низшей жизни, причем и те и другие, по-видимому, представляют собой простые реакции на кривизну соответственно пространства – времени и биосферы;

с) наконец, пробуждение в сознании каждого элемента в отдельности (вследствие его новой и революционной способности предвидеть будущее) потребности в "неограниченном продолжении жизни". То есть переход жизни из состояния относительной необратимости (физическая невозможность остановки однажды начавшегося космического свертывания) в состояние абсолютной необратимости (коренная динамическая несовместимость перспективы неминуемой тотальной смерти с продолжением ставшей осознанной эволюции).

Эти различные свойства позволяют обладающей ими зоологической группе иметь неоспоримое, не только количественное и численное, но функциональное и жизненное превосходство; повторяю, неоспоримое, однако при условии решительного применения до конца без уступок выявленного в опыте закона сложности – сознания к глобальной эволюции целиком всей группы.

<...> со строго описательной точки зрения человек по своему происхождению является обычным лучом во множестве лучей, образующих одновременно анатомический и психический веер жизни. Но поскольку этот луч или, если хотите, линия спектра один из всех сумел благодаря своему привилегированному положению или структуре выступить за пределы инстинкта в мысль, она оказалась способной внутри этой еще совершенно свободной области мира в свою очередь разложиться на линии и породить спектр второго порядка – известное нам огромное разнообразие антропологических типов. Проследим за этим вторым веером. В силу специфической формы космогенеза, которую мы рассмотрели в данном труде, проблема, поставленная перед наукой нашим существованием, очевидно, состоит в следующем:

"В какой мере и, если возможно, в какой форме человеческий пласт еще подчиняется (или ускользает от подчинения) породившим его силам космического свертывания?"

Ответ на этот жизненно важный для нашего поведения вопрос целиком зависит от понятия феномена социализации, которое сложилось у нас (или, точнее, должно было сложиться) в результате рассмотрения всей полноты развития этого феномена в окружающей нас действительности.

Из-за интеллектуальной рутины, а также потому, что нам положительно трудно возвыситься над процессом, в недрах которого мы находимся, все более растущая самоорганизация человеческих мириад до сих пор чаще всего рассматривается как юридический и случайный процесс, представляющий собой лишь поверхностную "внешнюю" аналогию по отношению к построениям биологии. Молчаливо допускается, что со времени своего возникновения человечество продолжает умножаться, и это, естественно, понуждает его изыскивать для своих членов все более сложную организацию. Но этот *modus vivendi* не следует смешивать с настоящим онтологическим прогрессом. С точки зрения эволюции человек уже давно якобы не изменяется, если только он когда-либо изменялся...

И вот здесь-то как ученый я считаю необходимым выдвинуть возражение и высказать протест.

В нас, людях, продолжает утверждать некоторая форма здравого смысла, биологическая эволюция достигла потолка. Осознав себя, жизнь стала неподвижной. Но не следует ли, напротив, сказать, что она

делает новый скачок вперед? Обратите внимание скорее на следующее – чем больше человечество технически организует свое множество, тем больше в нем *pari passu* возрастают психическая напряженность, осознание времени и пространства, вкус и способность к открытиям. Это великое событие нам не кажется загадочным. И, однако, как в этом знаменательном союзе технического упорядочивания и психической сосредоточенности (*centration*) не видеть все еще действия (но в таких пропорциях и на таких глубинах, которые еще никогда не достигались) извечной великой силы, той самой, которая нас произвела? Как не видеть, что, покружив индивидуально каждого из нас, вас и меня, все тот же циклон (но на этот раз в масштабе общества) продолжает двигаться над нашими головами, все крепче сжимает в едином объятии всех людей, стремясь довести каждого из нас до завершенности и одновременно органически связать друг с другом?

"Через социализацию человека, специфическое действие которой состоит в сосредоточении на себе всего пучка мыслящих пленок и волокон Земли, продолжает свой ход сама ось космического вихря интерьеризации" – такова третья, самая решающая из всех оптация, завершающая определение и выяснение моей научной позиции перед лицом феномена человека. Она сменяет и продолжает два вышедшие формулированные предварительных постулата (один – относящийся к примату жизни в универсуме, другой – относящийся к примату мышления в жизни).

Здесь не место детально доказывать, как просто и последовательно это органицистское истолкование общественной жизни объясняет (и даже позволяет предвидеть в некоторых направлениях) ход истории. Отметим только, что если за пределами элементарной гоминизации, достигающей своей высшей точки в каждом индивиде, действительно развивается над нами другая, на сей раз коллективная гоминизация – гоминизация всего вида, то совершенно естественно констатировать, что параллельно социализации человечества на Земле возбуждаются те же самые три психобиологических свойства, которые первоначально появились (см. выше) вместе с индивидуальной ступенью мышления:

а) во-первых, способность изобретать, так быстро усилившаяся в наши дни благодаря рационализированной взаимоподдержке всех исследовательских сил, так что уже теперь стало возможным говорить (как мы только что отметили) о человеческом скачке эволюции;

б) во-вторых, способность привлекать (или отталкивать), которая претворяется в мире еще хаотически, но возрастает вокруг нас так быстро, что экономический фактор (что бы там ни говорилось) завтра может потерять значение по сравнению с идеологическим и эмоциональным фактором в организации Земли.

с) и в особенности, в-третьих, потребность в необратимости, которая выходит за рамки еще немного колеблющейся зоны индивидуальных надежд, чтобы категорически выразиться в сознании вида и его голосом. Повторяю, категорически в том смысле, что если отдельный человек еще может представить и допустить свое полное физическое или даже моральное исчезновение, то человечество перед лицом полного уничтожения (или даже просто недостаточного сохранения) плодов своего эволюционного труда начнет отдавать себе отчет в том, что ему остается лишь забастовать, поскольку усилие продвигать вперед Землю становится слишком трудным, и возникает угроза, что оно слишком затянется, чтобы мы согласились его производить, если мы не трудимся для вечности.

Эти и многие другие признаки, взятые вместе, как мне кажется, составляют серьезное научное доказательство того, что (в соответствии с универсальным законом сложности сознания) человеческая зоологическая группа не отклоняется биологически под действием разнuzданного индивидуализма к состоянию возрастающего раздробления, не ориентируется (посредством астронавтики) на то, чтобы ускользнуть от гибели путем экспансии в небесные просторы, наконец, попросту не клонится к катастрофе или одряхлению, а действительно направляется путем организации и конвергенции в масштабах планеты всех находящихся на Земле индивидуальных мышлений ко второй коллективной и высшей критической точке мышления – точке, за пределами которой (именно потому, что она критическая) мы не можем непосредственно ничего видеть, но в этой точке мы можем предсказать (как я это показал) контакт между мыслью, возникающей в результате обратного развития к самой себе ткани вещей, и трансцендентным очагом "Омегой", одновременно началом необратимости, движущим и собирающим началом этого обратного развития (*involution*).

В заключение мне остается лишь уточнить свою мысль по трем вопросам, которые обычно затрудняют моих читателей: а) какое место оставлено свободе (и, значит, возможности гибели мира); б) какое значение придается духу (по отношению к материи); в) какое различие имеется между богом и миром согласно теории космического свертывания?

Что касается шансов на успех космогенеза, то из занятой здесь позиции нисколько не следует, я настаиваю на этом, что конечный успех гоминизации обеспечен с необходимостью, фатально. Без сомнения, "ноогенетические" силы сжатия, организации и интерьеризации, под действием которых происходит биологический синтез мышления, ни в какой момент не ослабляют своего воздействия на человеческую ткань – из этого вытекает отмеченная выше возможность уверенно предвидеть, *если все пойдет хорошо*, некоторые точные направ-

ления будущности. Но по самой своей природе, об этом не следует забывать, упорядочивание крупных комплексов (то есть организация их все более невероятных, хотя и связанных между собой, состояний) происходит в универсуме (особенно в случае человека) лишь двумя связанными между собой способами: 1) в результате пробного использования благоприятных случаев (появление которых вызывается игрой больших чисел) и 2) во второй фазе, путем сознательного изобретения. Это означает, что как бы упорно и настоятельно ни действовала космическая сила свертывания, ее действие внутренне затрудняется неопределенностью формирования факторов двоякого рода: внизу – случайности, сверху – свободы. <...>

Что касается значения духа, то я замечу, что с феноменалистической точки зрения, которой я систематически придерживаюсь, материя и дух выступают не как "предметы" ("choses"), "натуры" ("natures"), а как простые, связанные между собой переменные, для которых необходимо определить не скрытую сущность, а функциональную кривую от пространства и времени. И я напоминаю, что на этом уровне размышления "сознание" выступает и должно рассматриваться не как своего рода особенная и наличная сущность, а как "эффект" ("effect"), как специфическое свойство сложности.

И, наконец, чтобы раз и навсегда покончить с опасениями "пантеизма", постоянно высказываемыми некоторыми сторонниками традиционного спиритуализма по поводу учения об эволюции, как не видеть, что в случае *конвергентного универсума*, как я его представил, универсальный центр объединения (как раз для осуществления своей функции движущего, собирающего и стабилизирующего начала) никоим образом не возникает из слияния и смешения элементарных центров, которые он объединяет, а должен рассматриваться как предсуществующий и трансцендентный. Если хотите, весьма реальный, но абсолютно закономерный "пантеизм" (в этимологическом значении слова), ибо если в конечном счете мыслящие центры мира действительно образуют "единое с богом", то это состояние достигается не путем отождествления (бог становится всем), а путем дифференцирующего и приобщающего действия любви (бог весь *во всем*), что совершенно ортодоксально с христианской точки зрения.

(Тейяр де Шарден, П. *Феномен человека* / П. Тейяр де Шарден. – М., 1965.)

### **Вопросы и задания**

1. Каково, согласно П. Тейяру де Шардену, положение человека в Универсуме?
2. Объясните, почему человек рассматривается философом как «ключ Универсума».

3. Какие события определяют траекторию феномена человека?
4. В чем мыслитель усматривает связь между сложностью и сознанием?
5. Почему жизнь трактуется философом как «универсальная функция космического разряда»?
6. Каковы отличительные признаки «ступени рефлексии»?
7. С чем связывает П. Тейяр де Шарден дальнейшие перспективы человека?

**С. Л. Франк**  
**«Смысл жизни»**

<...> Искание смысла жизни есть, таким образом, собственно «осмысление» жизни, раскрытие и внесение в нее смысла, который вне нашей духовной действительности не только не мог бы быть найден, но в эмпирической жизни и не существовал бы.

Точнее говоря, в вере, как искании и усмотрении смысла жизни, есть две стороны, неразрывно связанные между собою - сторона теоретическая и практическая; искомое «осмысление» жизни есть, с одной стороны, усмотрение, *нахождение* смысла жизни, с другой стороны, его действительное созидание, волевое усилие, которым оно «восхищается». Теоретическая сторона осмысления жизни заключается в том, что, усмотрев истинное бытие и его глубочайшее, подлинное средоточие, мы тем самым имеем жизнь, как подлинное целое, как осмысленное единство, и потому понимаем осмысленность того, что раньше было бессмысленным, будучи лишь клочком и обрывком. Как, чтобы обозреть местность и понять ее расположение, нужно удалиться от нее, встать вне ее, на высокой горе *над нею* и только тогда действительно увидишь ее, так, для того, чтобы понять жизнь, нужно как бы выйти за пределы жизни, посмотреть на нее с некоторой высоты, с которой она видна целиком. Тогда мы убеждаемся, что все, что казалось нам бессмысленным, было таковым только потому, что было зависимым и несамостоятельным отрывком. Наша единичная, личная жизнь, которая, при отсутствии в ней подлинного центра, кажется нам игрой слепых сил судьбы, точкой скрещения бессмысленных случайностей, становится, в меру нашего самопознания, глубоко значительным и связным целым; и все случайные ее события, все удары судьбы приобретают для нас смысл, как-то сами собой укладываются, как необходимые звенья, в то целое, осуществить которое мы призваны. Историческая жизнь народов, которая, как мы видели, являет эмпирическому взору картину бессмысленно-хаотического столкновения стихийных сил, коллективных страстей или коллективного безумия, или свидетельствует лишь о непрерывном крушении всех человеческих надежд, *созерцаемая из глубины*, становится, подобно нашей индивидуальной

жизни, связным и разумным, как бы жизненно-предметно проходимым «курсом» самооткровения Божества. <...> Мы поняли бы, что если история человечества есть как-будто история последовательного крушения всех человеческих надежд, то лишь в той мере, в какой сами эти надежды слепы, ложны и содержат нарушение вечных заповедей Божьей премудрости; что в истории вместе с тем утверждается ненарушимая правда Божия и что, взятая вместе с ее первым, абсолютным началом - рождением человека из рук Бога - и с ее необходимым концом - завершением предназначения человека на земле, она становится страдальческим, но разумно-осмысленным путем всечеловеческой жизни.

И наконец, мировая космическая жизнь, которая, если брать ее, как замкнутое в себе целое, есть тоже, несмотря на всю свою грандиозность, не что иное, как бессмысленная игра слепых стихий, - поставленная в связь со своим средоточием, с религиозным смыслом бытия, с судьбой в мире Богочеловечества, постигнутая, как метафизическое целое, от своего абсолютного начала в сотворении мира до своего чаемого конца в преображении мира, также приобретает хотя бы смутно прозреваемый нами смысл. Ибо в космической жизни, постигаемой в ее неразрывной связи с жизнью вечной, со сверхвременным существом Бога, все есть *символ* - искаженное, затуманенное, как бы в смутном сне видимое отражение и проявление великих законов духовного бытия. Не только господствующее механическое мировоззрение, по собственной слепоте видящее в мире только набор мертвых рычагов, колес и винтов, но и виталистическое воззрение, постигающее космос, как живую стихию, и даже античное пантеистическое постижение мира, как живого существа, не достигает здесь подлинного прозрения. Лишь христианские мистики и теософы, как Яков Беме и Баадер, имели это глубокое чутье, которое открывает глаза на мир и дает прозревать в нем видимое подобие невидимых сил и в его мнимо-слепых законах - воплощение разумных закономерностей духовного бытия. Но тогда, глядя на мир, как на периферию абсолютного центра, открываешь, что он совсем не бессмыслен, а что на каждом шагу он нам обнаруживает следы своего происхождения из абсолютной Премудрости, и каждое явление природы есть символ, за которым или в котором может быть вскрыт глубочайший смысл. <...>

Мы знаем и предвидим, что все развитые выше соображения для современного сознания, всецело ориентированного на мир и действительную работу в нем, покажутся чересчур «отрешенными от жизни», «безжизненными». Судьба мира и все человеческие дела все-таки остаются развенчанными, энтузиазм великих дел погашен, и жизненная мудрость приводит здесь к освобождению человека от исполнения

его жизненного долга, к мироотрицающему «квизитизму», так, вероятно, скажут противники намеченного здесь жизнепонимания.

Что попытка осмыслить мир и жизнь осуществима лишь через отрешение от мира в смысле превозмогания его притязания иметь самодовлеющее и абсолютное значение, через утверждение себя в сверхмирной, вечной и истинно всеобъемлющей основе бытия - это есть просто самоочевидная истина, имеющая в области духовного знания значение элементарной аксиомы, без знания которой человек просто безграмотен. И если эта простая и элементарная истина противоречит «современному сознанию» или нашим предубеждениям, основанным на страстях, хотя бы самых благородных, то - *тем хуже для них!* Но если это жизнепонимание упрекнуть в квизитизме, в проповеди «неделания» и пассивности, если под «отрешенностью» будут понимать замкнутость человека внутри себя, уход от жизни и отрыв от нее, то это будет чистым недоразумением, основанным на непонимании подлинного существа дела.

Мы видели только что: духовная ориентировка на первооснове бытия и утверждение себя в ней не «обесмысливает» для нас жизни, а, наоборот, впервые открывает нам ту широту кругозора, при которой мы можем ее осмыслить. Самоуглубление здесь, в области знания, есть не замыкание духа, а, напротив, его расширение, освобождение его от всяческой узости, обуславливающей его слепоту. Но то же соотношение господствует и в области практической, в сфере действительной жизни. Мы уже видели, что искание смысла жизни есть, собственно, *борьба* за него, творческое его утверждение через свободное внутреннее делание.

Здесь нам остается отметить еще одну сторону дела. Мы уже говорили о том, что «Бог есть любовь». Религиозное осмысление жизни, раскрытие своей утвержденности в Боге и связанности с Ним есть по самому своему существу *раскрытие человеческой души*, преодоление ее безнадежной в *себезамкнутости* в эмпирической жизни. Истинная жизнь есть жизнь во всеобъемлющем всеединстве, неустанное служение абсолютному целому; мы впервые подлинно *обрегаем* себя и свою жизнь, когда жертвуем собой и своей эмпирической отъединенностью и замкнутостью и укрепляем все свое существо в ином - в Боге, как первоисточнике всяческой жизни. Но тем самым мы глубочайшим, онтологическим образом связываем себя со всем живущим на земле и прежде всего - с нашими ближними и их судьбой.

<...> *Любовь* есть основа всей человеческой жизни, само ее существо; и если человек в миру представляется себе оторванным и замкнутым в себе куском бытия, который должен утверждать себя за счет чужих жизней, то человек, нашедший свое подлинное существо в мирообъемлющем единстве, сознает, что вне любви нет жизни и что он сам

тем более *утверждает себя* в своем подлинном существе, чем более он преодолевает свою призрачную замкнутость и укрепляется в ином. Человеческая личность как бы снаружи замкнута и отделена от других существ; изнутри же, в своих глубинах, она сообщается со всеми ними, слита с ними в первичном единстве. Поэтому, *чем глубже человек уходит во внутрь, тем более он расширяется* и обретает естественную и необходимую связь со всеми остальными людьми, со всей мировой жизнью в целом. Поэтому, также обычное противопоставление самоуглубления общению поверхностно и основано на совершенном непонимании структуры духовного мира, подлинной, невидимой чувственному взору структуры бытия. Обыкновенно воображают, что люди тогда «общаются» между собой, когда они вечно бегают, со многими встречаются, читают газеты и пишут в них, ходят на митинги и выступают на них, и что, когда человек погружается «в самого себя», он уходит от людей и теряет связь с ними. Это есть нелепая иллюзия. Никогда человек не бывает столь замкнутым, одиноким, покинутым людьми и сам забывшим их, как когда он весь разменивается на внешнее общение, на деловые сношения, на жизнь на виду, «в обществе»; и никто не достигает такого любовного внимания, такого чуткого понимания чужой жизни, такой широты мирообъемлющей любви, как отшельник, молитвенно проникший, через последнее самоуглубление, к первоисточнику мирообъемлющей вселенской жизни и всечеловеческой Любви и живущий в нем, как в единственной стихии своего собственного существа. Нерелигиозный человек может хоть до некоторой степени приблизиться к пониманию этого соотношения, если приглядится к постоянному соотношению между *глубиной* и *широтой* во всей сфере духовной культуры вообще: гений - личность, углубленная в себя и идущая своим путем, предугазанным собственными духовными глубинами - оказывается нужным и полезным всем, понятным еще позднейшим поколениям и отдаленным народам, потому что из своих глубин он извлекает *общее для всех*; а человек, живущий в суете непрерывного внешнего общения с множеством людей, готовый во всем им подражать, быть, «как все», и жить вместе со всеми, знающий только наружную поверхность человеческой жизни, оказывается ничемным существом, никому не нужным и вечно одиноким <...>

Из этого основного соотношения духовного бытия, по которому наибольшая общность и солидарность находится в глубине, вытекает, что и подлинное, творческое и плодотворное дело совершается тоже только в глубине и что именно это глубокое, внутреннее делание есть общая работа, совершаемая каждым не для себя одного, а для всех. <...>

Прежде всего, что есть подлинное, производительное дело? В области материальной жизни наука о богатстве, политическая экономия,

вводит различие между «производительным» и «непроизводительным» трудом. Правда, там это различие весьма относительное, ибо не только те, кто непосредственно «производит» блага, но и те, кто занят их перевозкой, продажей или защитой государственного порядка, словом, все, кто трудится и участвует в общем устройении жизни, одинаково нужны и творят одинаково необходимое дело; и все-таки это различие сохраняет какой-то серьезный смысл, и всем ясно, что если все начнут «организовывать» хозяйство, распределять блага и никто не будет их производить <...>, то все будут умирать с голоду. Но в области духовной жизни как будто совершенно утрачено представление о производительном и непроизводительном труде; а здесь оно имеет существенное, решающее значение. Для того, чтобы пропагандировать идеи, для того, чтобы устраивать жизнь в согласии с ними, надо их *иметь*; для того, чтобы творить добро людям или ради него бороться со злом, надо ведь иметь само *добро*. Здесь совершенно ясно, что без производительного труда и накопления невозможна жизнь, невозможно никакое проникновение благ в жизнь и использование их. Кто же здесь производит и накапливает? Наши понятия о добре так смутны, что мы думаем, что добро есть «отношение между людьми», естественное качество нашего поведения, и не понимаем, что добро *субстанциально*, что оно есть реальность, которую мы прежде всего должны добывать, которым мы должны сами *обладать*, прежде чем начать благодетельствовать им других людей. Но добывает и накапливает добро *только* подвижник - и каждый из нас лишь в той мере, в какой он есть подвижник и посвящает свои силы внутреннему подвигу. Поэтому молитвенный и аскетический подвиг есть не «бесплодное занятие», ненужное для жизни и основанное на забвении жизни - оно есть в духовной сфере единственное *производительное дело*, единственное подлинное созидание или добывание того питания, без которого все мы обречены на голодную смерть. Здесь - не праздная созерцательность, здесь - тяжкий, «в поте лица», но и плодотворный труд, здесь совершается накопление богатства; и это есть поэтому основное, существенное дело каждого человека - то первое производительное дело, без которого останавливаются и становятся бессмысленными все остальные человеческие дела. <...>

Отсюда становится понятной нелепость иллюзии, в которой мы пребываем, когда мним, что в нашей внешней деятельности, в работе, протекающей во времени и соучаствующей во временном изменении мира, мы можем осуществить нечто абсолютное, достигнуть осуществления смысла жизни. Смысл жизни - в ее утвержденности в вечном, он осуществляется, когда в нас и вокруг нас проступает вечное начало, он требует погружения жизни в это вечное начало. Лишь поскольку наша жизнь и наш труд соприкасаются с вечным, живут в нем, проникаются им, мы можем рассчитывать вообще на достижение смысла жизни. Во

времени же все раздроблено и текуче; все, что рождается во времени, по слову поэта, заслуживает и погибнуть во времени. Поскольку мы живем только во времени, мы живем и только *для времени*, мы им поглощены, и оно безвозвратно уносит нас вместе со всем нашим делом. Мы живем в части, разъединенной с целым, в отрывке, который не может не быть бессмысленным. Пусть мы, как соучастники мира, обречены на эту жизнь во времени, пусть <...> мы даже *обязаны* в ней участвовать, но в этой нашей работе мы достигаем и при наибольшей удаче только относительных ценностей и ею никак не можем «осмыслить» нашу жизнь. Все величайшие политические, социальные и даже культурные перемены, в качестве только событий исторической жизни, в составе одного лишь временного мира, не совершают той метафизической, *подземной* работы, которая нам нужна; не приближают нас к смыслу жизни - все равно, как все наши дела, даже важнейшие и нужнейшие, совершаемые нами *внутри* вагона поезда, в котором мы едем, ни на шаг не подвигают нас к цели, к которой мы движемся. Чтобы *существенно* изменить нашу жизнь и исправить ее, мы должны усовершенствовать ее сразу, как *целое*; а во времени она дана лишь по частям, и, живя во времени, мы живем лишь в малом, преходящем ее отрывке. Работа же над жизнью, как целым, есть работа именно духовная, деятельность соприкосновения с вечным, как сразу целиком данным. Только эта подземная, невидимая миру работа приводит нас в соприкосновение с теми недрами, в которых покоится чистое золото, подлинно нужное для жизни. Единственное дело, осмысляющее жизнь и потому имеющее для человека абсолютный смысл, есть, следовательно, не что иное, как действенное соучастие в Богочеловеческой жизни. <...>

[http://www.vehi.net/frank/smysl\\_zhi.html](http://www.vehi.net/frank/smysl_zhi.html)

### **Вопросы и задания**

1. Объясните, почему искание смысла жизни рассматривается С.Л. Франком как «осмысление» жизни.
2. В чем состоят преимущества веры как поиска и усмотрения смысла жизни?
3. Что предполагает сформулированная С.Л. Франком задача духовной переориентировки человека на первооснове бытия? Какие перспективы открывает указанная переориентировка перед человеком?
4. Какое место в ряду феноменов человеческого бытия отводит философ любви?
5. Объясните смысл положения С.Л. Франка: «*чем глубже человек уходит во внутрь, тем более он расширяется...*».
6. Каковы, согласно мыслителю, предпосылки подлинного творчества?

7. Что означает развиваемое С.Л. Франком «субстанциальное» понимание добра?

**С.С. Хоружий**

**«К антропологической модели третьего тысячелетия»**

Едва ли найдутся такие общества или периоды культуры, в которых *тему о человеке* всерьез и открыто признали бы второстепенной, неактуальной. Этот тезис бесспорен; и однако, по законам вещей, к нему не может не быть столь же бесспорного антитезиса. Найдется множество обществ и периодов культуры, в которых тема о человеке оказывалась отодвинутой, затушеванной, разбитой на разобщенные части - и по сути отсутствующей в качестве единой и цельной темы. Поучительно взглянуть под этим углом на историю и традицию того культурного универсума, которому мы принадлежим, средиземноморского и европейского мира. Что, прежде всего, говорит о человеке греческая античность, которая, как по праву считают, заложила основу европейского мировоззрения и менталитета во всех главных темах и позициях? На ранних этапах истории греческого сознания, зачатки цельных антропологических представлений, некой интуиции или идеи о человеке всего отчетливее обозначаются в дионисийско-орфическом русле. Та антропология, первые зерна которой мы здесь находим, носит выраженный дуалистический характер. Человек в ней двойствен, раздвоен во всем главном и важном, в своем составе, ценности и судьбе, своем, выражаясь современно, онтологическом статусе. В нем есть смертное (уничтожимое со смертью) и бессмертное (продолжающее жизнь после смерти, хотя жизнь уже некоего иного рода). Однако никакой явной идентификации ни того, ни другого не было дано (не только в древности, но и когда-либо поздней), лишь с большей или меньшей определенностью к смертному относили тело, плоть, тогда как с “бессмертным” ассоциировалось (но, вообще говоря, не отождествлялось вполне) достаточно смутное понятие “души”<...>.

Мысль Платона - следующая веха в развитии этой антропологической линии, и веха столь крупная, что в истории темы она выступает скорее как новое начало, собравшее в себе смутные мифологические истоки и давшее им новое рождение в логосе. Дуалистическая антропология развернута здесь с яркой силой, и в центре ее - бытийная драма души. Душа приобретает не только отвязку от тела, но и привязку к определенному собственному истоку и месту, каковое есть “мир идей”<...>. Там - ее происхождение, ее отечество, и потому столь характерный для эллинского духа пафос отечества, родимого края сообщает связи души с умным миром насыщенную эмоциональную окраску. Следующий конститутивный момент: судьба души и купно с ней человека предстает как единый онтологический процесс, включающий ряд

бытийных актов - переходов, превращений, в которых создается и расторгается связь души с телом. И выделим еще момент: в бытийном процессе душа и человек не чисто пассивны, они прилагают усилия, принимают решения, и потому этот процесс есть путь, драма.

В следующую эпоху неоплатонизм прорабатывает все эти мотивы Платона в четкие структурные парадигмы. Главная из них - знаменитая парадигма возвращения <...>, представляющая судьбу души в ее общем рисунке (и в развернутой триадической форме, *пребывание - исхождение - возвращение*, ставшая прообразом всех онтологических триад будущих систем европейской философии). Дуалистическое расщепление человека проведено здесь с резкой отчетливостью, в структуре бытийной драмы закреплены внетелесное предсуществование души и ее посмертное развоплощенное пакибытие, и все эмоции, сопровождающие драму, направлены на девальвацию тела, разжигание чувств противоположности, разрыва, бездны между душой и телом и возбуждение порыва, тяги к развоплощению - как “бегству в дорогое отечество” (Плотин). Душа при этом весьма сближена с разумом, и вся драма несет ярко интеллектуалистскую окраску. Усиливается также мотив волевого и разумного усилия, “самоорганизации”, бытийный процесс конституируется как (само)реализация онтологического стремления, заложенного в природе души, и получает развернутую поэтапную дескрипцию. Эту дескрипцию мы можем считать итогом антропологической рефлексии языческой античности; забегая вперед, укажем, что в ней можно видеть парадигму Духовной практики в специфической интеллектуализованной, или спиритуалистской, версии. Антропология здесь становится процессуальной и динамичной, приобретает энергичный аспект; но вместе с тем ее стойкий дуализм отражает субстанциальное и эссенциалистское видение реальности. Такое видение заведомо неантропоцентрично; для него человек - лишь “смешанная природа”, не могущая служить первичным началом и производящим принципом ни религиозного, ни философского дискурса.

По отношению к эллинской мысли христианство - по крайней мере в его аутентичном ядре, в существе “Благой вести” - являет собою радикально иной тип и онтологии, и антропологии. В отличие от греческой онтологии единого бытия, онтология становится хотя и не дуалистической в точном смысле (т.е. описывающей два равноправных и независимых рода бытия), но расщепленной, описывающей бытие божественное и бытие тварное, отличное от первого, однако не независимое от него, не имеющее собственной основы и творимое Богом из Ничто. Аналогично, в отличие от дуалистической антропологии греков, антропология становится хотя и не монистической в точном смысле, но холистической: вслед за ветхозаветной антропологией она утверждает, что человек сложен в своем составе, однако в своем отно-

шении к Богу, бытийном статусе есть единое целое. Этой революции дискурса сопутствует антропологическая революция, не менее радикальная смена модели человека. Человек видится не только *бытийно единым*, но и *бытийно изменяющимся, динамичным*: за ним утверждается определенное бытийное назначение, которое заключается в актуальной бытийной трансформации, трансцендировании исходной человеческой природы; посредством теологом Боговочелочевения, искупления, Воскресения христианство выводит судьбу человека в метаантропологический и метаисторический горизонт. Подобное назначение предполагает онтологическую динамику, его реализация - путь человека не только в сущем, но в бытии, процесс, наделенный не только онтическим, но и онтологическим содержанием. Структурные парадигмы этого процесса сохраняют большую близость к (нео)платоническим, устремление человека к Богу, “на лоно Отчее”, прямо соотносимо с Плотиновым “бегством в дорогое отечество”, - но они кардинально переосмысливаются, реализуясь в рамках иной онтологии. В отличие от пути души в эманативном бытии-всеединстве неоплатонизма, путь человека в расщепленном бытии христианства, силою искупления преодолевая фундаментальный бытийный предикат падшести, изменяет онтологическую структуру реальности. Как единый субъект онтологического процесса, агент бытийной динамики, человек, взятый в своей связи с Богом, оказывается *бытийно централен*. Картина реальности здесь кардинально антропоцентрична, хотя одновременно, разумеется, и теоцентрична: реальность формируется онтологической осью Человек - Бог.

Сказанное отвечает, однако, скорее вневременной “принципиальной сущности” христианского дискурса; в своем реальном историческом содержании христианская речь о человеке сложней и смешанней. Для судеб ее весьма существенны избиравшиеся ею формы выражения. Антропология христианства лишь малой и менее важной частью представлена в явном виде, как прямая речь об эмпирическом человеке, описательная, постулативная или аналитическая; главные же ее позиции выражены достаточно имплицитно, под формой богословия и в русле аскетики. Все три слагаемых или три рода христианского антропологического дискурса имеют различную природу и проходят различную историю, причем последняя, в свою очередь, еще оказывается различной для Западного и Восточного христианства. Сейчас нам необходимо выяснить всего один их аспект: в каком отношении стоят эти слагаемые к тому процессу, что определял собой историческую эволюцию христианской мысли, - процессу постепенного воссоединения с античными истоками европейского мирозозерцания и менталитета. “Эксплицитная антропология”, философский и эмпирически-дескриптивный дискурс, никогда не теряли связи с этими истоками,

будучи всегда в глубокой зависимости от античной основы (прежде всего, от антропологии Аристотеля и стоиков). Рассматривая ранние христианские тексты этого рода - такие, как "О природе человека" Немезия или соответствующие главы Климента Александрийского, Оригена - легко убедиться, что в данной части антропологического дискурса никакой революции не произошло, и сдвиги, отражающие переход в русло христианства, не столь радикальны. Иначе, разумеется, обстояло с богословским дискурсом, что был рожден самим христианством и призван выражать его аутентичную суть. Исходная основа дискурса, доставляемая классической патристикой и догматикой Вселенских Соборов, здесь изначально строилась в ключе отталкивания от языческой античности и даже, в известной мере, по принципу противопоставления ей. В дальнейшем, однако, этот первохристианский импульс отталкивания прошел сложный путь, притом очень различный в Восточном и Западном христианстве. Речь о Боге нуждалась в артикулированных методологических и герменевтических принципах, которых еще не имела исходная основа; и, продвигаясь к ним, богословие искало дополнения и опоры в каком-либо ином дискурсе, который мог бы доставить их.

Выбор этой опоры на Западе и на Востоке оказался резко различен, ибо руководился различными критериями: для римского Запада надежные принципы доставляла лишь *правильная (логически и доказательно выстроенная) мысль*, для ромейского Востока — *подлинный опыт*. В соответствии с этим путь западного разума вел его к эллинскому умозрению, понятому как универсальный исток и основа правильной мысли, лоно самого логоса как такового. Августин, Фома и схоластика, мысль Возрождения, Декарт и, наконец, вся последекартовская традиция секуляризованной новоевропейской философии - при всех различиях внутри этого мощного магистрального русла, остается несомненной его общая направленность к прямому воссоединению с античными истоками умозрения. Первохристианский импульс отталкивания от всей языческой мысли как таковой, как мысли, не знавшей Христа, не могущей нести опыт Богообщения, здесь неизбежно иссякал и утрачивался, сменяясь постепенно своей противоположностью; патристическая установка, требующая кардинального переосмысления и претворения этой мысли при включении в христианский дискурс, была отброшена. В антропологии этому соответствовал все углубляющийся отход от определяющих черт христианской модели человека - холистичности, онтологического динамизма, цельности и центральности человека в бытии; а сама антропология, имея свой предмет не цельным и несводимым, а рассеченным на части, относимые к другим дискурсам, делалась несамостоятельной и второстепенной, второплановой областью (несмотря на отдельные яркие исключения, как то

культ человека в Ренессансе или мысль Ницше). То был путь деконструкции христианского антропологизма: метаантропологическая перспектива, лежавшая в его основе, бледнела, таяла, и способность трансцендирования, превосхождения себя переходила от человека к разуму или иному отвлеченному началу.

Напротив, мысль Восточного христианства стремилась, в первую очередь, быть не “правильной мыслью”, но верным и непосредственным выражением подлинного опыта Богообщения, соединения со Христом. И здесь ее необходимой опорой оказывалась аскетика — тот специфический тип уединенной, отшельнической аскезы, что складывался и практиковался в Православии с самой эпохи зарождения монашества (IV-V вв.), позднее получив название *исихазма*. Фундамент Восточно-христианского дискурса - союз, синтез греческого патристического богословия и православной аскезы. В раннецерковном сознании аскеза виделась как прямое преемство мученичеству, мученик же был носителем безусловно подлинного опыта соединения со Христом, удостоверяемого в своей подлинности высшим эсхатологическим критерием, смертью. В отличие от Западного христианства, на Востоке аскетическая традиция удержала за собой навсегда эту харизматическую роль школы метаантропологического опыта. Она служила духовным лоном, где этот опыт мог достигаться, проходить проверку и воспроизводиться в течение веков во всей изначальной подлинности, храня идентичность опыту мучеников и учеников Христа. Выполнение столь ключевой роли требовало особых усилий и средств. Столетиями совершенствуясь и развиваясь, традиция превратилась в высокоорганизованную опытную дисциплину - конечно, весьма отличную от светской науки, многими чертами близкую более к искусству (“духовное художество” - одно из обычных ее имен), однако включающую в себя полноценный органон, то есть аппарат обустройства, проверки и толкования опыта. Тем самым аскетика приобретает и выделенное антропологическое значение: создавая свою критериологию, свои средства защиты и сохранения чистоты опыта, она менее подвержена чуждым влияниям и подменам, чем другие слагаемые антропологического дискурса. Неудивительно поэтому, что именно здесь христианский замысел о человеке оформляется в четкую антропологическую стратегию. Дадим краткое описание ее.

<...> Старый взгляд на традицию православного подвижничества - будь то в России, Греции или на Православном Востоке - видел в ней лишь некое частное явление религиозной жизни - порождение известной исторической обстановки, духовной ситуации, социокультурной среды... Но, как ясно сегодня, в феномене этой традиции важнее другое, противоположное; за частностями, реалиями этноса и эпохи, выступает универсальное, общеантропологическое содержание.

В своей зрелой форме исихастская практика реализует определенную законченную антропологическую стратегию или парадигму, которую мы будем называть *парадигмой Духовной практики*. Первое, что мы скажем о ней, - Духовная практика есть холистическая практика себя в своих энергиях: практика аутотрансформации, в которой человек изменяет “всего себя” (холизм), однако себя, взятого и рассматриваемого не субстанциально, а деятельностно и энергично, как совокупность всех физических, психических, умственных движений и импульсов, которые Православие называет “тварными энергиями”. Такая совокупность или же конфигурация энергий есть “энергичный образ” человека, его проекция в план энергии, измерение бытия-действия. Практика (подвиг) классифицирует эти конфигурации по различным признакам, выделяет разные типы их (хотя сам “энергичный образ” непрестанно меняется, его тип относительно стабилен) - и специальными методами осуществляет преобразование “себя”, собственного энергичного образа подвигающегося, к определенному типу, признаваемому целью и назначением, “телосом” Духовной практики. Этот искомый тип часто именуют “высшим духовным состоянием”, хотя имеется в виду не статичное состояние, но определенная система энергий, т.е. скорей некий образ и режим активности.

Итак, Духовная практика - направленный процесс преобразования человеком собственной энергичной проекции к некоторому телосу, или же “высшему духовному состоянию”. Последний термин, взятый из словаря мистики, отражает важнейшую черту телоса: его метаантропологический, трансцендирующий характер. Искомое практики - реализация бытийного назначения человека, и в исихазме в качестве телоса выступает “обожение” <...>, совершенное соединение человеческих энергий с энергией Божественной, благодатью. В онтологии расщепленного бытия такое соединение означает актуальную онтологическую трансформацию, или же “превосхождение естества”, изменение конститутивных признаков (фундаментальных предикатов) наличного способа бытия человека. Поэтому телос может быть охарактеризован как “событие трансцендирования”, и практика, по меньшей мере в части, связанной непосредственно с телосом, входит в сферу мистического опыта, поскольку таковой опыт может быть определен как опыт событий трансцендирования. Представляя собою продвижение к метаантропологическому телосу, превосхождение наличного способа бытия, Духовная практика естественно рассматривается как процесс восхождения; членись при этом на ряд промежуточных этапов, следующих в строго определенном порядке, она обретает структуру восходящей иерархии ступеней, лестницы. Лестница - древнейший и традиционный образ для парадигмы Духовной практики, и первый трактат (VI в.), дававший систематическое описание исихастской аскезы, носил

именно это название. Но важно, что образ понимается “в дискурсе энергии”: ступени духовной лестницы - энергийные конфигурации, “энергоформы”, и восхождение по ступеням - не смена одного статического состояния другим, но переход от одного типа активности (точнее, типа организации всего набора активностей) к другому. Поскольку же практика холистична, каждый из этих типов занимает, задействует все энергии человека, и практика выступает как глобальная, всепоглощающая стратегия - тем самым, как альтернатива, контрпрограмма обычному порядку существования человека.<...>

Становится уже ясно, что обсуждение древних практик способно существенно обновить современные представления о человеке. Но можно сделать дальнейший шаг в этом обновлении: возникающие концепции позволяют продвинуться от выявления отдельной антропологической (или метаантропологической) парадигмы к наброску цельной антропологической модели. Ключевое звено в этом продвижении - концепт Антропологической Границы: именно в нем древность и современность сходятся всего тесней. Опыт Границы занимает все больше места в опыте человека - и здесь, в этом опыте, в настойчивом влечении к Границе, наши сегодняшние и еще более завтрашние интересы встречаются с парадигмой Духовной практики как с важнейшей стратегией Границы.

Понятно, отчего мы так говорим. Множество самых разных фактов, факторов, явлений сегодняшней жизни и культуры демонстрирует, что влечение к Границе есть злоба дня, определяющая черта антропологической ситуации. Укажем лишь несколько из них, наудачу. Вот - тема трансгрессии, преступления границы, вышедшая для западной мысли на первый план, до сих пор расширяющая и усиливающая свое влияние. Здесь - самая прямолинейная реакция на Границу, замороженность Границей как таковой, словно замороженность кролика перед удавом. Часто трансгрессию представляют как отважный бунт против власти Границы, предельный жест утверждения свободы и достоинства человека; но верней и точнее видеть в ней жест кролика: замороженность Границей находит выход в болезненной *тяге преступить* <...>. Недалеко отсюда и влияние психоанализа, еще более мощное. Здесь тоже нельзя не видеть влечение к Границе и занятость Границей; при этом последняя выступает как “черта безумия”, предел, за который не может проникнуть сознание и по ту сторону которого властвует Бессознательное. Далее, надо поставить в этот контекст и все разнообразные виртуальные практики, сфера и роль которых неуклонно растут: ибо виртуальная реальность есть тоже своего рода Антропологическая Граница. Ее философское понимание еще остается проблемой, но несомненно, что здесь перед нами - реальность, не получившая части свойств действительной, полноценной реальности, недо воплощенная и

как бы клубящаяся вокруг реальности полноценного, не виртуального опыта: как в квантово-полевой системе любая реальная частица предполагается окруженной облаком виртуальных частиц. И наконец, непосредственно сами духовные практики и близкие к ним явления тоже служат предметом злободневного интереса <...>. Массовое сознание ищет практических, рецептурных способов достичь предельных, необычных форм опыта, способов “расширения сознания”, активизации “скрытых ресурсов” организма... - и на этом пути проявляет полнейшую всеядность, обращаясь к древним традициям, практикам всех культов и сект, новейшим психоделическим средствам, психотехническим методикам и т.д. и т.п.

Таким образом, парадигма Духовной практики обретает новую актуальность как одна из стратегий Антропологической Границы; и это заставляет нас взглянуть на нее под новым углом. Как ясно из приведенных примеров Антропологическая Граница не есть нечто единое и простое, она обладает некоторой структурой. Учитывая, что концепт Антропологической Границы должен трактоваться не субстанциально, а энергийно, в измерении бытия-действия, мы различаем в строении Границы части разной природы: граница, осваиваемая в виртуальных практиках, граница, что отделяет “область безумия” - процессы, индуцируемые из Бессознательного (невроты, комплексы, перверсии...) и наконец, граница, отвечающая духовным практикам как процессам, что подводят к онтологической трансформации, изменению фундаментальных предикатов наличного бытия (онтологическая, или метаантропологическая Граница). Соответственно выделяются различные виды стратегий Границы: виртуальные стратегии - стратегии Бессознательного - духовные практики; и последний вид может быть определен как объемлющий те антропологические стратегии, что направлены к онтологической, или метаантропологической Границе.

В этой связи возникает обширная задача или скорей круг задач: необходимо увидеть и проанализировать специфические отличительные черты каждого из видов. Исходной определяющей чертой - собственно, дефиницией явления в дискурсе энергии - служит *тип энергетики, обеспечивающий выход на Границу*. Для Духовной практики этот тип, как мы говорили, есть синергия: приобщение к энергии источника, внеположного горизонту всего человеческого опыта <...>. Для стратегий Бессознательного именно последнее и определяет тип энергетики: оно - также энергетический источник, внешний для всего поля опыта человека <...>, но связь с ним реализуется <...> в тех фигурах - комплексах, неврозах и т.п. - что описывает психоанализ. И наконец, в виртуальных стратегиях реализуется энергетика недоволощения, формостроительной и структурной ущербности: здесь Антропологическая Граница достигается не за счет появления необычных

энергоформ, а за счет отсутствия тех или иных обычных, необходимых в структуре полноценного опыта эмпирической реальности. При этом из всех видов стратегий только Духовная практика ориентирована к иному горизонту бытия, т.е. является онтологической границей. Стратегии Бессознательного определяют границу онтическую, служащую границей для сущего, но не для бытия; и поскольку виртуальная реальность не составляет особого онтологического горизонта, являя собой не род, а “недород” бытия <...>, - виртуальные стратегии также определяют лишь онтическую границу, которая, однако, отлична от той, что конституируется Бессознательным, ввиду отсутствия в виртуальной реальности связи с каким-либо Внеположным Истоком. Эта характеристика типов энергетике позволяет заключить, что выявленные нами три области, “ареала” Антропологической Границы исчерпывают ее целиком, ибо, помимо энергетического преизбытка (за счет внешнего источника) или недостатка, других, энергетических механизмов, обеспечивающих выход на Границу, быть не может. Мы получили, таким образом, полное описание топики Границы.

<...> Мы отмечали, что в кругу стратегий Границы ныне присутствует - и пользуется большой популярностью - целый спектр явлений, “близких к духовным практикам”: разнообразные психотехники типа холотропной терапии, методики медитации и холистического тренинга, сочиняемые на базе восточных традиций, экстатические процедуры сект и групп стиля New Age... <...>. Многие из них приписывают себе статус Духовной практики. Наш анализ позволяет лучше понять природу этих явлений. Как правило, они действительно продуцируют предельные, граничные формы опыта, тем самым являясь стратегиями Границы; в своем строении они часто используют элементы парадигмы Духовной практики или даже в целом пытаются следовать ее образцу, - и однако, по приведенным причинам, все они представляют собой не подлинные духовные практики, а только их имитации, симулякры. Подобные имитации, подмены энергоформ Практики могут возникать и вполне неумышленно, в ходе самой практики; и, сталкиваясь с ними, исихастская аскеза еще в древности выработала для их характеристики важное понятие “прелести” <...>. Это своего рода гибридные формы: имитируя структуру стратегий онтологической Границы (духовных практик), такие стратегии тем не менее не ориентированы к ней, а значит, ведут к другим частям (ареалам) Антропологической Границы - к сфере стратегий Бессознательного либо виртуальных стратегий. Чаше и типичней всего - скрещиванье с ареалом Бессознательного: мы видели, что в стратегиях Бессознательного (их, впрочем, лучше называть фигурами или паттернами Бессознательного, поскольку термин “стратегия” коннотирует с осознанностью, сознательностью), как и в Духовной практике, энергоформы выстраиваются действием Внеполож-

ного Истока, и потому именно эти два рода стратегий оказываются легко смешиваемы между собой в явлениях прелести. Гибридные формы дополняют собой систему основных видов стратегий Границы, и с их учетом эту систему можно полагать завершенной. <...>

На рубеже тысячелетий наш мир - арена активнейших перемен во всех планах существования, но можно уверенно утверждать, что самые глубокие и решающие - именно антропологические перемены. Эпоха переживает радикальные тектонические сдвиги, суть которых уже нельзя передать привычно как смену "культурной парадигмы" или "общественной формации", ибо - повторим вновь - *начал крупно меняться сам человек*. Все больше, все очевиднее и бесспорней он уже не субстрат, а субъект, герой разыгрывающихся перемен. И это значит, что, наряду с динамикой исторической, социальной, культурной, существует и собственно антропологическая динамика, которая не только не производна от этих знакомых видов, но именно сейчас, в наши дни, убыстряясь и нарастая, приобретает над ними приоритет. В социальной науке, в парадигмах гуманитарного знания можно ожидать своего рода обратного движения: как прежде антропология жестко социализировалась, и человек в самых существенных аспектах выступал социально детерминированным, так ныне созревает и намечается обратная тенденция, к антропологизации социальных наук, к тому, чтобы строить "общественный дискурс", отправляясь от человека - и человек, говоря языком дизайна, выступал как "универсальный модуль" для нарождающейся новой картины исторической и социальной реальности. <...> Зерна такой тенденции издавна появлялись в русской мысли (у славянофилов, Бердяева, Карсавина), заметные стимулы для ее усиления внесли экзистенциализм и психоанализ, и современная ситуация дает ей новую пищу. Однако серьезные плоды здесь возможны только после того, как будет основательно понята сама антропологическая динамика. Сущность ее еще несколько не раскрыта наукой. Мы знаем лишь, что налицо углубляющийся антропологический сдвиг, который захватывает все - соматику, перцепции, интеллект; и ясно также, равно из логики и из фактов, что вектор этого сдвига может иметь всего единственное направление - к Антропологической Границе. Такова та глубокая и глобальная подоснова, что кроется за "влечением к Границе".

В итоге новая антропология, которая была бы антропологией Границы, действительно, является заданием и потребностью времени. Потребна новая модель человека, которая давала бы тематизацию Границы и в центре которой стояли бы отношения человека с его Границей. Как мы убедились, такая антропология, такая модель должны исследовать конфигурации энергий человека, рассматривать человека в энергийной проекции, и Антропологическая Граница возникает в них

как существенно энергийный концепт, сопоставляемый совокупности стратегий и практик человека. В свете этого нам во многом уясняются перипетии современного развития темы о человеке. В рамках эссенциалистского дискурса, который всегда оставался доминирующим в европейской мысли, нельзя удовлетворительно развить тематизацию Антропологической Границы. Для философской антропологии Запада Духовная практика - важнейший тип стратегий Границы и центральный концепт энергийной антропологии - не существовала и не могла существовать как понятие, расцениваясь как явление маргинальное и близкое к патологии. Энергийное видение человека на Западе связывали исключительно с Востоком, либо с оккультным и паранаучным мышлением (игнорируя ведущие к нему внутрехристианские потенции); и освоение его, делающееся все более актуальным, предстает здесь как переход в русло восточной духовности либо маргинальной эксцентрики. В итоге современное “влечение к Границе” еще заметно усиливает тот кризис европейского антропологизма, что давно уж инициирован общими факторами философского и культурного процесса.

<...> В классической западной эссенциалистской модели человек есть Субъект, Индивид, Личность (впрочем, два последних понятия сливаются); он есть субстанциальная данность, онтологически и антропологически завершенная, и дело его по отношению к себе, собственной природе, есть только ее культивация (окультурирование, возделывание, отесывание) во всех измерениях - нравственном, социальном и т.д. Как субстанциальная и эссенциальная данность он обладает самоидентичностью, сохраняет тождественность себе. Все чудесно, но, увы, именно этот род антропологизма потерпел крах. Описанного субъекта больше нет. <...>

Понятно, что в энергийной антропологии, представляющей человека посредством его “энергийного образа”, неостановимо и неуловимо меняющейся конфигурации энергий, субъекта, наделенного субстанциальной самождественностью, не может быть с самого начала. Субъект не умер здесь - ибо не рождался. Однако неоспоримо существует субъектный опыт, существуют способы его объединения, принципы его единства - иначе говоря, все то, что составляет “субъектную перспективу”; и высокоразвитые методики организации опыта в духовных практиках свидетельствуют, что энергийная антропология действительно обладает в своем аппарате субъектной перспективой. <...>

Духовная практика: из всех стратегий Границы лишь в ней идентичность цельного сознания не является исключенной. Но достигается ли она? Как легко видеть, в рамках парадигмы духовной практики наличие метаантропологической перспективы создает полную определенность в проблеме самоидентичности человека - однако эта определенность описывает не одно, а два решения проблемы, взаимно проти-

воположные друг другу. Телос Практики, ее “высшее духовное состояние”, несет вполне определенную позицию в проблеме идентичности - но, как мы убедились, эта позиция может быть двойкой: телос имеет природу либо личного бытия, обладающего самоидентичностью по определению, либо имперсонального бескачественного бытия, неотличимого от небытия, Ничто - и тогда самоидентичности не имеет.

Итак, возникает альтернатива. Самореализация в парадигме Духовной практики несет претворение недоопределенного энергийного “Я”, “субъектности без субъекта”, - либо возводящее “субъектность” в личность со всею полнотой идентичности, либо растворяющее “субъектность” вместе с ее начатками идентичности - в Ничто. Если же субъектность не связывает себя с этою парадигмой (как в случае постмодернистского сознания), она - на распутье, в перманентной онтологической бифуркации. Различия между этими ситуациями отнюдь не теоретические, а жизненные, не в философской позиции, а в способе и самом итоге самоосуществления человека. Альтернатива не имеет априорного решения. Нет и не может быть доказательства того, что такая-то из представляющихся стратегий “истинна”, тогда как прочие “ложны”. Выбор между самоосуществлением в лицетворении нашего недопеченного “Я” или же в его растворении - предмет не теоретического доказательства, а творимой истории, личной и общей. <...>

*(Хоружий, С.С. К антропологической модели третьего тысячелетия / С.С. Хоружий // Синергетика человекомерной реальности. – М., 2002.)*

### **Вопросы и задания**

1. В чем причины актуальности проблемы человека?
2. Каковы наиболее характерные черты дуалистической антропологии эпохи Античности?
3. В чем проявляется, согласно автору, специфика христианской антропологии?
4. Какие отличия в подходах к проблеме человека фиксирует автор в западной и восточной традициях христианства? Каковы причины появления данных отличий?
5. В чем суть парадигмы Духовной практики?
6. Объясните смысл концепта Антропологической Границы. Каковы структура и стратегии Антропологической Границы? Какие из указанных стратегий и почему являются доминирующими в современном мире?
7. В чем, по мнению автора, наиболее полно выражаются характер и направленность современной антропологической динамики?
8. Выделите и охарактеризуйте наиболее значимые положения развиваемой автором «энергийной антропологии».

### Тест № 3

1. Укажите автора тезиса: «Человек – это в известном смысле все»:

- а) Аристотель;
- б) Ф. Аквинский;
- в) Н. Кузанский;
- г) К. Гельвеций;
- д) Л. Фейербах;
- е) К. Маркс.

2. Понимание человека как биосоциальной целостности составляет отличительную черту:

- а) диадичной модели человека;
- б) триадичной модели человека;
- в) плюралистичной модели человека.

3. Выделите составляющие элементы наиболее классической в философии модели человека:

- а) общество;
- б) дух;
- в) личность;
- г) душа;
- д) Бог;
- е) тело;
- ж) индивидуальность.

4. Укажите понятие, задействованное в философии для отражения всеобщего в человеке:

- а) личность;
- б) дух;
- в) индивидуальность;
- г) душа;
- д) тело.

5. Субъектом свободы воли и индивидуализирующим человека началом является \_\_\_\_\_. (Дополните предложение.)

6. Характеристика человека как существа политического принадлежит:

- а) Платону;
- б) Аристотелю;
- в) Н. Макиавелли;
- г) Г. Гегелю;
- д) К. Марксу.

7. Человек как отдельный представитель человеческого рода обозначается в философии понятием «\_\_\_\_\_». (Дополните предложение.)

8. Уникальные черты личности человека образуют его \_\_\_\_\_.  
(Дополните предложение.)

9. Социально значимые черты человека фиксируются в понятии «\_\_\_\_\_». (Дополните предложение.)

10. Укажите философскую стратегию интерпретации человека, в соответствии с которой человек рассматривается как элемент природы:

- а) социологизаторская стратегия;
- б) экзистенциально-персоналистская стратегия;
- в) натуралистическая стратегия;
- г) рационалистическая стратегия.

11. Укажите представителей экзистенциально-персоналистской стратегии интерпретации человека:

- а) Р. Декарт;
- б) К. Маркс;
- в) Ж.-П. Сартр;
- г) Ф. Ницше;
- д) Э. Мунье;
- е) Ж. Ламетри;
- ж) З. Фрейд.

12. Впервые принцип персонализма был провозглашен в эпоху:

- а) Античности;
- б) Средневековья;
- в) Возрождения;
- г) Нового времени.

13. Укажите стратегию интерпретации человека в философии, представители которой рассматривали разум человека в качестве продукта социальной эволюции:

- а) экзистенциально-персоналистская стратегия;
- б) натуралистическая стратегия;
- в) рационалистическая стратегия;
- г) социологизаторская стратегия.

14. Представление о человеке как о совокупности общественных отношений характеризует философию:

- а) персонализма;
- б) критического рационализма;
- в) марксизма;
- г) экзистенциализма;
- д) структурализма.

15. Креационизм образует необходимый элемент:

- а) религиозной концепции происхождения человека;
- б) трудовой концепции происхождения человека;
- в) эволюционной концепции происхождения человека;

- г) игровой концепции происхождения человека;
- д) психоаналитической концепции происхождения человека;
- е) семиотической концепции происхождения человека.

**16. Укажите автора трудовой концепции происхождения человека:**

- а) Л.Г. Морган;
- б) Ч. Дарвин;
- в) К. Маркс;
- г) Ф. Энгельс.

**17. Выделите признаки, относимые к «гоминидной триаде»:**

- а) наличие нравственных табу;
- б) переход к прямохождению;
- в) возникновение первых форм социальной сплоченности;
- г) изменение руки;
- д) возникновение речи;
- е) увеличение объема головного мозга;
- ж) изготовление и использование орудий труда;
- з) регулирование брачных отношений.

**18. Укажите автора игровой концепции происхождения культуры и человека:**

- а) А. Гелен;
- б) М. Шелер;
- в) З. Фрейд;
- г) Г. Плеснер;
- д) И. Хейзинга.

**19. Представление о культуре как об искажении естественных оснований существования человека характеризует:**

- а) игровую концепцию человека;
- б) эволюционную концепцию человека;
- в) психоаналитическую концепцию человека;
- г) трудовую концепцию человека;
- д) мифолого-религиозную концепцию человека;
- е) семиотическую концепцию человека.

**20. Укажите основания возникновения культуры и человека, согласно развитой З. Фрейдом концепции:**

- а) труд;
- б) сплоченность;
- в) тотем;
- г) речь;
- д) табу;
- е) прямохождение.

**21. В основании знаково-символической реальности семиотической модели антропо- и культурогенеза находится \_\_\_\_\_. (Дополните предложение.)**

**22. В современной философии все, что не поддается жесткому контролю разума и воли, относят к феномену:**

- а) души;
- б) тела;
- в) духа;
- г) телесности.

**23. Выделите наиболее мощный жизнеутверждающий фактор из представленных ниже феноменов телесности:**

- а) стыд;
- б) страх;
- в) смерть;
- г) агрессия;
- д) эрос.

**24. Ведущим экзистенциальным вопросом бытия человека в философии признается проблема:**

- а) индивидуально-личностных характеристик человека;
- б) свободы;
- в) жизни и смерти;
- г) смысла существования.

**25. Счастье и наслаждение как характеристики качества жизни признаются важнейшими представителями:**

- а) трансцендентализма;
- б) ригоризма;
- в) эвдемонизма;
- г) экзистенциализма;
- д) гедонизма.

**26. В философии экзистенциализма онтологическим основанием, реабилитирующим ценность индивидуального существования, является \_\_\_\_\_.** (Дополните предложение.)

**27. Определяющие смысл и цели существования ценностные ориентации относят к:**

- а) телеологическому аспекту социокультурной детерминации личности;
- б) генетическому аспекту социокультурной детерминации личности;
- в) функциональному аспекту социокультурной детерминации личности.

**28. Процесс включения человека в окружающую социальную среду – это \_\_\_\_\_.** (Дополните предложение.)

**29. Ядром деятельностного отношения человека к действительности является:**

- а) коммуникация;
- б) творчество;

- в) труд;
- г) общение.

**30. Реальной целью развития деятельности, коммуникации и культуры в современной философии признается \_\_\_\_\_.** (Дополните предложение.)

#### **ТЕМА 4. СОЗНАНИЕ КАК ПРЕДМЕТ ФИЛОСОФСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ**

##### **План**

1. Сознание как предмет философского исследования. Проблема сознания в классической и неклассической философии. Экзистенциально-феноменологическая и психоаналитическая стратегии анализа сознания.
2. Происхождение сознания и его сущность. Сознание и эволюция форм отражения. Сознание человека и психика животных.
3. Социокультурная размерность и творческая природа сознания. Сознание и мышление. Мышление и язык.
4. Структура сознания. Сознательное и бессознательное. Сознание и самосознание. Сознание и деятельность.
5. Общественное сознание, его уровни, формы и функции.

##### **Рекомендуемая литература**

- Абрамов, С.С.* Неявная субъективность / С.С. Абрамов. – М., 1991.
- Будущее искусственного интеллекта. – М., 1991.
- Виртуальная реальность как феномен науки, техники и культуры. – СПб., 1996.
- Вязовкин, В.С.* Бытие и мышление / В.С. Вязовкин, Т.М. Тузова. – Минск, 2000.
- Гаврюшин, Н.К.* Самопознание как таинство / Н.К. Гаврюшин // Вопросы философии. – 1996. – № 5.
- Гарнцев, М.А.* Проблема самосознания в западноевропейской философии / М.А. Гарнцев. – М., 1987.
- Грановская, Р.М.* Интуиция и искусственный интеллект / Р.М. Грановская, И.Я. Березная. – СПб., 1991.
- Гроф, С.* Области человеческого бессознательного / С. Гроф. – СПб., 1992.
- Гуревич, П.С.* Бессознательное как фактор культурной динамики / П.С. Гуревич // Вопросы философии. – 2000. – № 10.
- Демин, М.В.* Анализ структуры сознания / М.В. Демин. – М., 1980.
- Додельцев, Р.Ф.* Концепция культуры З. Фрейда / Р.Ф. Додельцев. – М., 1989.

- Дубров, И.П.* Парапсихология и современное естествознание / И.П. Дубров, В.П. Пушкин. – М., 1989.
- Дубровский, Д.И.* Проблема идеального / Д.И. Дубровский. – М., 1983.
- Жуков, Н.И.* Проблема сознания. Философский и специально-научный аспекты / Н.И. Жуков. – Минск, 1987.
- Иванов, А.В.* Сознание и мышление / А.В. Иванов. – М., 1994.
- Ильенков, Э.В.* Философия и культура / Э.В. Ильенков. – М., 1991.
- Карасик, В.И.* Языковой круг. Личность. Концепты. Дискурс / В.И. Карасик. – М., 2004.
- Кликс, Ф.* Пробуждающееся мышление / Ф. Кликс. – М., 1983.
- Кон, И.С.* В поисках себя. Личность и ее самосознание / И.С. Кон. – М., 1984.
- Лакан, Ж.* Функция речи и поле языка в психоанализе / Ж. Лакан. – М., 1995.
- Лейбин, В.М.* Фрейд, психоанализ и современная западная философия / В.М. Лейбин. – М., 1990.
- Лурия, А.Р.* Язык и сознание / А.Р. Лурия. – Ростов-на-Дону, 1998.
- Мамардашвили, М.К.* Сознание – это парадоксальность, к которой невозможно привыкнуть / М.К. Мамардашвили // Как я понимаю философию / М.К. Мамардашвили. – М., 1990.
- Марголис, Дж.* Личность и сознание / Дж. Марголис. – М., 1991.
- Михайлов, Ф.Т.* Общественное самосознание и сознание индивида / Ф.Т. Михайлов. – М., 1990.
- Михайлов, Ф.Т.* Сознание и самосознание / Ф.Т. Михайлов. – М., 1991.
- Мозг и разум.* – М., 1994.
- Молчанов, В.И.* Время и сознание. Критика феноменологической философии / В.И. Молчанов. – М., 1988.
- Налимов, В.В.* Спонтанность сознания / В.В. Налимов. – М., 1989.
- Общественное сознание и его формы.* – М., 1986.
- Оруджев, З.М.* К вопросу о происхождении разума / З.М. Оруджев // Вопросы философии. – 2010. – № 1.
- Патнэм, Х.* Философия сознания / Х. Патнэм. – М., 1999.
- Прист, С.* Теории сознания / С. Прист. – М., 2000.
- Проблема сознания в современной западной философии.* – М., 1989.
- Проблема сознания в философии и науке.* – М., 1996.
- Психоанализ и культура.* – М., 1995.
- Райл, Г.* Понятие сознания / Г. Райл. – М., 2000.
- Реальность и прогнозы искусственного интеллекта.* – М., 1987.
- Симонов, П.В.* Созидающий мозг. Нейробиологические основы творчества / П.В. Симонов. – М., 1993.

- Сознание в социокультурном измерении. – М., 1990.  
 Сознание и мозг. – М., 1990.  
*Спиркин, А.Г.* Сознание и самосознание / А.Г. Спиркин. – М., 1972.  
*Суворов, О.В.* Разум и феномен «Я» / О.В. Суворов // Вопросы философии. – 2000. – № 4.  
*Фрейд, З.* Введение в психоанализ. Лекции / З. Фрейд. – М., 1989.  
*Фрейд, З.* Я и Оно: сочинения / З. Фрейд. – М., 2002.  
*Фромм, Э.* Психоанализ и этика / Э. Фромм. – М., 1993.  
 Человек: философские аспекты сознания и деятельности. – Минск, 1989.  
*Юнг, К.-Г.* Архетип и символ / К.-Г. Юнг. – М., 1991.  
*Юнг, К.-Г.* Психологические типы / К.-Г. Юнг. – Минск, 1998.

### **Темы рефератов**

- Сознание как предмет исследования философии и психологии.  
 Генезис сознания: анализ основных подходов.  
 Проблема идеального в современной философии и когнитивистике.  
 Сознание и мозг: нейрофизиологические и нейропсихологические аспекты проблемы.  
 Феноменологическая концепция сознания и ее характерные черты.  
 Бессознательное как психический феномен.  
 Диалектика сознательного и бессознательного.  
 Психоанализ и архетипы культуры (психоаналитическая концепция К.-Г. Юнга).  
 Парапсихологические феномены: возможности и границы объяснения.  
 Вербальные и невербальные параметры сознания.  
 Состояния сознания: проблемы типологии.  
 Индивидуальное и общественное сознание.  
 Проблема самосознания в истории философской мысли.  
 Идеология как форма общественного сознания.  
 Менталитет: структура и функции.  
 Культура и коммуникация как факторы становления сознания.  
 Феномен обыденного сознания.  
 Структура и функции массового сознания.  
 Перспективы искусственного интеллекта.

### **Задание для самостоятельной работы**

- *Выпишите в Ваш словарь определения следующих понятий:* сознание, идеальное, интенциональность, психоанализ, рефлексия, са-

мосознание, отражение, архетип, язык, целеполагание, абстракция, воля, память, чувства, внимание, восприятие, интуиция, язык, речь, коммуникация, интеллект, мышление, бессознательное, самость.

### **Вопросы для самоконтроля**

В чем состоит специфика философского подхода к анализу сознания? Объясните, почему сознание выступает в качестве одного из наиболее сложных объектов анализа.

Какие парадигмы сознания рассматриваются в современном философском знании? В чем между ними состоят отличия?

Укажите и охарактеризуйте существующие концепции происхождения сознания. Как взаимосвязаны «сознание» и «отражение»?

Какие формы отражения Вам известны? В чем проявляются их качественные особенности и взаимосвязь?

В чем состоят отличия сознания человека от психики животных?

Как в концепции З. Фрейда были представлены структура и механизмы функционирования психики? Какое место в психической жизни человека было отведено З. Фрейдом феномену бессознательного? В чем, согласно ему, состоят причины конфликта между природой и культурой, сознанием и бессознательным?

В чем смысл выделения чувственно-эмоционального, абстрактно-дискурсивного и интуитивно-волевого уровней сознания? Какой из этих уровней и почему является наиболее сложным объектом анализа?

В чем проявляется социокультурная размерность сознания? Обладает ли сознание творческой природой?

Как взаимосвязаны сознание и язык, сознание и мышление?

Что такое «искусственный интеллект»?

Какие уровни и формы общественного сознания выделяют в философии? Каковы критерии их дифференциации?

Объясните, почему сознание и самосознание рассматриваются в философии как принципиальные онтологические характеристики, специфицирующие человеческое бытие в мире.

### **Хрестоматийные материалы к семинару**

#### **З. Фрейд**

#### **«Сознательное и бессознательное»**

<...> Деление психики на сознательное и бессознательное является основной предпосылкой психоанализа, и только оно дает ему возможность понять и подвергнуть научному исследованию часто наблюдающиеся и очень важные патологические процессы в душевной жизни. Иначе говоря, психоанализ не может сознательное сущностью психического, но должен рассматривать сознание как качество психиче-

ского, которое может присоединяться или не присоединяться к другим его качествам.

<...> Для большинства философски образованных людей идея психического, которое одновременно не было бы сознательным, до такой степени непонятна, что представляется им абсурдной и несовместимой с простой логикой. Это происходит, полагаю я, оттого, что они никогда не изучали относящихся сюда феноменов гипноза и сновидений, которые - не говоря уже о всей области патологических явлений - требуют такого понимания. Однако их психология сознания не способна и разрешить проблемы сновидения и гипноза.

Быть сознательным - это прежде всего чисто описательный термин, который опирается на самое непосредственное и надежное восприятие. Опыт показывает нам далее, что психический элемент, например представление, обыкновенно не бывает длительно сознательным. Наоборот, характерным для него является то, что состояние сознательности быстро проходит; представление в данный момент сознательное, в следующее мгновение перестает быть таковым, однако может вновь стать сознательным при известных, легко достижимых условиях. Каким оно было в промежуточный период - мы не знаем; можно сказать, что оно было латентным, подразумевая под этим то, что оно в любой момент способно было стать сознательным. Если мы скажем, что оно было бессознательным, мы также дадим правильное описание. Это бессознательное в таком случае совпадает с латентным или потенциально сознательным. Правда, философы возразили бы нам: нет, термин «бессознательное» не может здесь использоваться; пока представление находилось в латентном состоянии, оно вообще не было психическим. Но если бы уже в этом месте мы стали возражать им, то затеяли бы совершенно бесплодный спор о словах.

К термину или понятию бессознательного мы пришли другим путем, путем переработки опыта, в котором большую роль играет душевная динамика. Мы узнали, т. е. вынуждены были признать, что существуют весьма сильные душевные процессы или представления, - здесь прежде всего приходится иметь дело с некоторым количественным, т. е. экономическим, моментом - которые могут иметь такие же последствия для душевной жизни, как и все другие представления, между прочим, и такие последствия, которые могут быть сознаны опять-таки как представления, хотя в действительности и не являются сознательными. <...> Достаточно сказать: здесь начинается психоаналитическая теория, которая утверждает, что такие представления не становятся сознательными потому, что им противодействует известная сила, что без этого они могли бы стать сознательными, и тогда мы увидели бы, как мало они отличаются от остальных общепризнанных психических элементов. Эта теория сказывается неопровержимой благодаря тому,

что в психоаналитической технике нашлись средства, с помощью которых можно устранить противодействующую силу и довести соответствующие представления до сознания. Состояние, в котором они находились до осознания, мы называем вытеснением, а сила, приведшая к вытеснению и поддерживавшая его, ощущается нами во время нашей психоаналитической работы как сопротивление.

Понятие бессознательного мы, таким образом, получаем из учения о вытеснении. Вытесненное мы рассматриваем как типичный пример бессознательного. Мы видим, однако, что есть два вида бессознательного: латентное, но способное стать сознательным, и вытесненное, которое само по себе и без дальнейшего не может стать сознательным. Наше знакомство с психической динамикой не может не оказать влияния на номенклатуру и описание. Латентное бессознательное, являющееся таковым только в описательном, но не в динамическом смысле, называется нами предсознательным; термин бессознательное мы применяем только к вытесненному динамическому бессознательному; таким образом, мы имеем теперь три термина: сознательное <...>, предсознательное <...> и бессознательное <...>, смысл которых уже не только чисто описательный. Предсознательное <...> предполагается нами стоящим гораздо ближе к сознательному <...>, чем бессознательное, а так как бессознательное <...> мы назвали психическим, мы тем более назовем так и латентное предсознательное <...>.

Мы создали себе представление о связанной организации душевных процессов в одной личности и обозначаем его как Я этой личности. Это Я связано с сознанием, оно господствует над побуждениями к движению, т. е. к разрядке возбуждений во внешний мир. Это та душевная инстанция, которая контролирует все частные процессы, которая ночью отходит ко сну и все же руководит цензурой сновидений. Из этого Я исходит также вытеснение, благодаря которому известные душевные побуждения подлежат исключению не только из сознания, но также из других областей влияния и деятельности. Это устранение путем вытеснения в анализе противопоставляет себя Я, и анализ стоит перед задачей устранить сопротивление, которое Я оказывает попыткам приблизиться к вытесненному. Во время анализа мы наблюдаем, как больной, если ему ставятся известные задачи, испытывает затруднения; его ассоциации прекращаются, как только они должны приблизиться к вытесненному. Тогда мы говорим ему, что он находится во власти сопротивления, но сам он ничего о нем не знает, и даже в том случае, когда, на основании чувства неудовольствия, он должен догадываться, что в нем действует какое-то сопротивление, он все же не умеет ни назвать, ни указать его. Но так как сопротивление, несомненно, исходит из его Я и принадлежит последнему, то мы оказываемся в неожиданном положении. Мы нашли в самом Я нечто такое, что тоже

бессознательно и проявляется подобно вытесненному, т. е. оказывает сильное действие, не переходя в сознание и для осознания чего требуется особая работа. Следствием такого наблюдения для психоаналитической практики является то, что мы попадаем в бесконечное множество затруднений и неясностей, если только хотим придерживаться привычных способов выражения, например, если хотим свести явление невроза к конфликту между сознанием и бессознательным. Исходя из нашей теории структурных отношений душевной жизни, мы должны такое противопоставление заменить другим, а именно: связанному Я противопоставить отколовшееся от него вытесненное <...>

(Фрейд, З. *Сознательное и бессознательное* / З. Фрейд // Фрейд З. *Я и Оно: Сочинения*. – М., 2002. – С. 841-845.)

### **Вопросы и задания**

1. Какие положения составляют основу психоанализа? Объясните, почему сознательное, согласно З. Фрейду, не может считаться сущностью психического.

2. Какие виды бессознательного выделяются З. Фрейдом? В чем состоят отличия между «предсознательным», «сознательным» и «бессознательным»?

3. Каковы отличительные черты и функции душевной инстанции «Я»?

### **М.К. Мамардашвили**

#### **«Сознание – это парадоксальность, к которой невозможно привыкнуть»**

<...> мы не можем отделить от себя и сделать объектом позитивного исследования то, что осуществляется одновременно и неразрывно вместе с актом выбора, решения или разрешения какой-то ситуации. Причем слова «выбор» или «решение» необязательно связывать с сознательным волеуправляемым действием. Чаще всего мы выбираем, не занимаясь просчетом каких-то возможностей, не совершая волеуправляемый акт выбора. Здесь само слово «выбор» несколько нас сбивает, но это общая при исследовании сознания трудность, поскольку из-за того, что сознание есть нечто вещное и в то же время невещное, возникает фундаментальная двойственность терминологии. Слова человеческого языка всегда предметны – они предполагают референты. И о сознании мы можем говорить только на каком-то языке, где каждое слово соответствует какому-то объекту или предмету. И поэтому в одном смысле мы можем говорить «выбор», имея в виду разрешение сознательным актом каких-то ситуаций в системах или в органических целостностях. А в другом смысле мы говорим «выбор», имея в виду про-

цессы, в которых человек в принципе не может уловить точку, где что-то возникает. Он всегда имеет дело с уже возникшим.

Так вот, эти естественные процессы появления, возникновения, характеризующие также и сознание, не улавливаются в терминах выбора как сознательно-волевого акта, но являются выборами в том смысле, что кристаллизуют после себя тот или иной мир. Рассмотрим их ближе к естественному подходу в следующем смысле. Физика, исследуя обратимые процессы, исходит, как известно, из идеи необратимости. Ведь время, знание и память в физике предположены. Они не введены ею в рамки корпуса физических наук на основе собственного исследования. Значит, уже для исследования обратимых процессов приходится использовать необратимые.

По линии обратимость-необратимость обсуждается и проблема включенности сознательных процессов в само содержание наблюдения. Ведь используя время, мы тем самым предполагаем сознание уже изначально данным в исследовании. И в этом смысле мы не можем судить о том, какой Вселенная была в «чистом виде», до сознания.

То есть я хочу сказать, что обсуждение этих проблем гораздо больше роднит философию сознания с современной физикой, биологией, космологией и т.д., чем с традиционными подходами изучения сознания, скажем, с физиологией мозга, его моделированием и т.д. Но важно, что покажут такого рода исследования. Возможно, что из них мы сможем потом узнать, как вообще организовано поле информации, в котором имеют место какие-то пульсации процессов, от которых сознание неотмыслимо. Мы тут должны, очевидно, вводить новые дерзкие абстракции и представления.

<...> Как известно, естественные науки и – шире – все науки, устроенные по образцу естественных наук (прежде всего, физики), изучают объективные закономерности. Однако сущностью феномена сознания является свобода. А свободу нельзя определить внешним по отношению к ней образом, ибо это означало бы подвести свободу под какой-то закон, какую-то регулярность и начинать определять то, что в принципе неопределимо. Именно в этом смысле грамотные философы говорили и говорят, что свобода имеет причиной саму себя и не имеет причины вне себя. Что – с учетом этого фундаментального и никем не опровергнутого положения – философ может сказать о принципиальной границе исследования сознания объективными методами? Существует ли она, и если да, то что же мы все-таки можем знать о сознании несомненно и объективно?

Принципиальная граница, конечно, существует, но только в очень странном смысле. Например, математик мог бы сказать, что есть граница и есть то, что очерчивается границей, и процессы, происходящие в этих областях, радикально отличны. При изучении сознания мы

фактически исследуем границу, очерчиваемую и создающуюся взаимодействием исследователя с сознанием. А что значит исследовать? Это значит вводить некоторую определенность, проводить некоторую концептуальную, теоретическую границу. А граница границы, как сказал бы математик, равна нулю. Таким образом, изучая сознание, мы исследуем граничные явления, то, что имеет в принципе как бы нулевой характер. В этом процессе мы всегда исследуем *возможное* сознание. И что бы мы ни сказали о сознании, не исчерпывает его всего, и оно никогда не есть это сознание, а всегда что-то *еще*. Сознание существует для объективного наблюдателя, исследователя только на границе, но в смысловом, «внутреннем» аспекте оно предстает как чистый нуль.

Эту аналогию можно расширить. Предметом философии также является возможный человек. После того, как возникли спонтанные (свободные) продукты духовных актов – это могут быть архетипические представления произведения искусства или науки, – у человека появляются определенные – именно эти, а не другие – чувства, мысли и т.д. И каждый раз, как только мы зафиксировали какой-то процесс становления сознания, оно уже не то, что мы зафиксировали. В этом смысле метафизика сознания всегда есть отрицательная, «нулевая» метафизика.

И мне кажется, физические поиски идут тоже в этом направлении. Например, здесь приходится иметь дело с некоторым числом допущений, которые закладываются в характеристики вакуума, который как вакуум не должен был бы иметь никаких характеристик. Однако оказывается, что в вакууме при определенных условиях происходит рождение частиц, и поэтому он не абсолютно пуст, но пуст лишь в смысле невозможности ухватить его в каком-то отстраиваемом от него объективном предмете, ибо таких предметов (свойств) нет. Ухватить его невозможно, потому что перед этим мы уже ввели какую-то соразмерность: предположение о том, что размерность космических процессов близка к размерности сознания или размерность сознания как некоторого «живого тела» близка к космическим размерностям. Поэтому для теории информации и возникает проблема того, как организованы «поля» *между* человеческими головами, а не *под* черепной коробкой. И любая удавшаяся коммуникация: реализовавшаяся любовь, акт понимания и многое другое – все это предполагает некое слияние, вложение одних состояний в другие. Все эти явления, – опыт которых имеет каждый из нас, – говорят о том, что какие-то свойства существуют: сродственность, сонастроенность, пересечение (каким образом одно находит другое, родственное ему, и не проходит мимо – а иногда проходит мимо, это тоже интересная проблема).

<...> проблема сознания действительно неотделима от проблемы свободы. Сознание, по определению, есть моральное явление. Не случайно во многих языках слова «сознание» и «совесть» происходит от одного корня. Ведь моральные феномены означают просто следующую вещь: способность человека руководствоваться причинно ничем не вызванной мотивацией. Так называемой идеальной мотивацией. Это и есть область морали.

Мы, например, говорим: морально то, что бескорыстно, беспричинно. Ведь совесть, она – не «почему»? Она, наоборот, «обрубает» цепь причинных аргументов. Мы говорим: «потому, что испугался; потому, что храбрый; потому-то и сделал то-то». Или – «был в хорошем настроении и потому сделал это или не сделал того-то». А когда речь идет о феномене сознания, этическом по своему содержанию, мы говорим не «почему», а «по совести». Это – как бы конечный аргумент. Воплощение такого состояния в мысли и есть философия.

Фактически в сознании выделена сфера. Это одновременно и сфера морали. Любые аргументы, похожие на моральные, но теряющие качество «чистоты», т.е. прагматичности, неутилитарности, непригодности, выпадают автоматически из сферы морали, не являясь моральными суждениями по своей природе. Например, когда говорят «я делаю это сегодня, чтобы завтра было то-то» (и тем самым это завтрашнее оправдывает средства сегодняшние), то это рассуждение вообще не из области морали. Не то, чтобы плохое или хорошее, достаточно моральное или аморальное, а вообще не из области морального существования, потому что совесть внутри себя неразличима во временной терминологии, она «всегда». Времени в совести нет; она – нечто вечное и вневременное.

Свойство неутилитарности одновременно, конечно, и тавтологично, ибо, чтобы стремиться к добру, нужно уже быть добрым – другой причины нет. Именно поэтому сенсуалистские, прагматические обоснования морали или ее обоснования на биологических теориях естественного отбора никогда не работали и никогда не сработают. Первый признак морали и состоит в том, что моральные явления – причина самих себя. И тогда они моральны. <...>

*(Мамардашвили, М.К. Сознание – это парадоксальность, к которой невозможно привыкнуть / М.К. Мамардашвили // Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. – М., 1992.)*

### **Вопросы и задания**

1. Чем обусловлены трудности исследования сознания?
2. Каковы отличия между научным и философским подходами к анализу сознания?
3. Объясните, как взаимосвязаны сознание и свобода.

**Э.В. Ильенков**  
**«Диалектика идеального»**

<...> Пока под «идеальным» понимается всё то, и только то, что имеет место в индивидуальной психике, в индивидуальном сознании, в голове отдельного индивида, а всё остальное относится в рубрику «материального» (этого требует элементарная логика) – к царству «материальных явлений», к которому принадлежат солнце и звезды, горы и реки, атомы и химические элементы и все прочие чисто природные явления, эта классификация вынуждена относить и все *вещественно зафиксированные* (опредмеченные) *формы общественного сознания*, все исторически сложившиеся и социально узаконенные *представления людей* о действительном мире, об объективной реальности.

Книга, статуя, икона, чертеж, золотая монета, царская корона, знамя, театральное зрелище и организующий его драматический сюжет – всё это предметы, и существующие конечно же вне индивидуальной головы, и воспринимаемые этой головой (сотнями таких голов) как внешние, чувственно созерцаемые, телесно-осязаемые «объекты».

Однако, если вы на этом основании отнесете, скажем, «Лебединое озеро» или «Короля Лира» в разряд *материальных* явлений, вы совершите принципиальную философско-теоретическую ошибку. Театральное представление – это именно *представление*. В самом точном и строгом смысле этого слова – в том смысле, что в нем *представлено* нечто иное, нечто *другое*. Что?

С точки зрения последовательного материализма этим «нечто» может быть только *другой материальный объект*. Ибо с точки зрения последовательного материализма в мире вообще нет и не может быть ничего, кроме движущейся материи, кроме бесконечной совокупности материальных тел, событий, процессов и состояний...

Под «идеальностью», или «идеальным», материализм и обязан иметь в виду то очень своеобразное и строго фиксируемое соотношение между двумя (по крайней мере) материальными объектами (вещами, процессами, событиями, состояниями), внутри которого один материальный объект, оставаясь самим собой, выступает в роли *представителя другого объекта*, а еще точнее – *всеобщей природы этого другого объекта*, всеобщей формы и закономерности *этого другого объекта*, остающейся инвариантной во всех его изменениях, во всех его эмпирически-очевидных вариациях.

Несомненно, что «идеальное», понимаемое так – как всеобщая форма и закон существования и изменения многообразных, эмпирически-чувственно данных человеку явлений, – в своем «чистом виде» выявляется и фиксируется только в исторически сложившихся формах духовной культуры, в социально значимых формах своего выражения

(своего «существования»), а не в виде «мимолетных состояний психики отдельной личности», как ее далее ни толкуй – спиритуалистически бестелесно на манер Декарта или Фихте, или же грубо физикально, как «мозг», на манер Кабаниса или Бюхнера–Молешотта.

Вот эта-то сфера явлений – коллективно создаваемый людьми мир духовной культуры, внутри себя организованный и расчлененный мир исторически складывающихся и социально зафиксированных («узаконенных») *всеобщих представлений* людей о «реальном» мире, – и противостоит индивидуальной психике как некоторый очень особый и своеобразный мир – как «идеальный мир вообще», как «идеализованный» мир.

«Идеальное», понимаемое так, конечно же не может уже быть представлено просто как многократно повторенная индивидуальная психика, так как оно «конституируется» в особую – «чувственно-сверхчувственную» – реальность, в составе которой обнаруживается многое такое, чего в каждой индивидуальной психике, взятой порознь, нет и быть не может.

Тем не менее это – *мир представлений*, а не действительный (материальный) мир, как и каким он существует до, вне и независимо от человека и человечества. Это – действительный (материальный) мир, *как и каким он представлен* в исторически сложившемся и исторически изменяющемся *общественном (коллективном) сознании* людей, в «коллективном» – безличном – «разуме», в исторически сложившихся формах выражения этого «разума». В частности, в языке, в его словарном запасе, в его грамматических и синтаксических схемах связывания слов. Но не только в языке, а и во всех других формах *выражения* общественно значимых представлений, во всех других формах *представления*. В том числе и в виде *балетного* представления, обходящегося, как известно, без словесного текста...

Немецкая классическая философия потому-то и сделала огромный шаг вперед в научном уразумении природы «идеальности» (в ее действительном принципиальном противостоянии *всему материальному* – в том числе и тому материальному органу человеческого тела, с помощью коего «идеализируется» реальный мир, то есть мозгу, заключенному в голове человека), что впервые после Платона перестала понимать «идеальность» столь узкопсихологически, как английский эмпиризм, и хорошо поняла, что *идеальное вообще* ни в коем случае не может быть сведено к простой сумме «психических состояний отдельных лиц» и тем самым истолковано просто как собирательное название для этих «состояний».

<...> Реальная проблема взаимного превращения «идеального» и «материального», *совершающегося в ходе реального процесса*, – того самого превращения, важность исследования которого намечена Лени-

ным, – тут чисто софистически подменяется той словесной проблемой, которая, естественно, и решается за счет чисто словесных фокусов, за счет того, что в одном случае «идеальным» именуется то, что в другом случае называется «материальным», и обратно.

Действительное материалистическое решение проблемы в ее действительной постановке (уже намечаемой Гегелем) было найдено, как известно, Марксом, который «имел в виду» совершенно реальный процесс, специфически свойственный для человеческой жизнедеятельности. Процесс, в ходе которого *материальная* жизнедеятельность общественного человека начинает производить уже не только материальный, но и *идеальный* продукт, начинает производить акт *идеализации* действительности (процесс превращения «материального» в «идеальное»), а затем, уже возникнув, «идеальное» становится важнейшим компонентом материальной жизнедеятельности общественного человека, и начинает совершаться уже и противоположный первому процессу – процесс *материализации* (опредмечивания, овещствления, «воплощения») идеального.

Эти два реально противоположных друг другу процесса в конце концов замыкаются на более или менее четко выраженные циклы, и конец одного процесса становится началом другого, противоположного, что и приводит в конце концов к движению по спиралеобразной фигуре со всеми вытекающими отсюда диалектическими последствиями.

Очень важно то обстоятельство, что этот процесс – процесс превращения «материального» в «идеальное», а затем и обратно, – постоянно замыкающийся «на себя», на новые и новые циклы, витки спирали, сугубо специфичен для общественно-исторической жизнедеятельности человека.

Животному с его жизнедеятельностью он несвойствен и неведом, и потому ни о какой проблеме «идеального» в применении к животному, сколь угодно высокоразвитому, речи всерьез вести нельзя.

Хотя, само собой понятно, высокоразвитое животное обладает *психикой*, *психической формой отражения* окружающей его среды обитания, и поэтому при желании «идеальное» можно заподозрить и у животного. Если под «идеальным» понимать вообще *психическое*, а не только ту, и именно ту, своеобразную форму, которая свойственна лишь психике человека, *общественно-человеческому «духу»* – *человеческой* голове.

Между тем у Маркса речь идет именно об этом, и только об этом, и под «идеальным» он понимает вовсе не психическое вообще, а гораздо более конкретное образование – форму общественно-человеческой психики.

Идеальное для Маркса «есть не что иное, как материальное, пере-  
саженное в *человеческую* голову и преобразованное в ней».

Нужно специально оговорить, что это важнейшее для понимания марксовской позиции положение можно верно понять только при том условии, если «иметь в виду», что оно высказано в контексте полемики с *гегелевским* толкованием «идеального» и вне этого совершенно определенно контекста свой конкретный смысл утрачивает.

<...> Но это никак не значит, что оно «находится в голове», в толще коры мозга, хотя без головы и без мозга и не существует, и теоретикам, не понимающим этой разницы, надо напомнить и то бесспорное обстоятельство, что без человека с его человеческой головой не существует не только «идеальное», но и вся совокупность *материальных отношений производства*. И даже сами производительные силы.

<...> Когда теоретик *пишет книгу* – пером на бумаге или с помощью пишущей машинки, – он производит *идеальный* продукт, несмотря на то что его работа фиксируется в виде чувственно-осязаемых – зримых закорючек на этой бумаге. Он совершает *духовный труд*, но ни в коем случае не материальный. Когда живописец пишет картину, он создает *образ*, а не оригинал. Когда чертит свой чертеж инженер, он тоже не создает еще никакого материального продукта – он тоже совершает лишь *духовный труд* и производит лишь идеальную – а не реальную – машину. И разница тут заключается вовсе не в том, что создание материального продукта требует физических усилий, а создание идеального продукта – лишь «духовных». Ничего похожего. Любый скульптор скажет вам, что высечь статую из гранита – создать скульптурный образ – физически куда труднее, чем выткать аршин холста или пошить сюртук. Дирижер симфонического оркестра проливает пота не меньше, чем землекоп.

А разве создание материального продукта не требует от рабочего максимального напряжения сознания и воли? Требует, и тем большего, чем меньше личного смысла имеет для него процесс труда и его продукт.

Тем не менее одна категория людей совершает лишь *духовный труд*, создающий *лишь идеальный* продукт и изменяющий *лишь общественное сознание* людей, а другая категория людей создает продукт материальный, поскольку производит изменения в сфере их материального бытия.

Из сказанного следует, насколько точно и остро формулирует В.И. Ленин диалектико-материалистическое понимание отношений между мышлением и мозгом. Мыслит человек с помощью мозга – вот ленинская формула. А не «мозг», как говорят и думают односторонне рассуждающие на эту тему физиологи и кибернетики. И разница тут принципиальная.

Да, всё дело, в том, что мыслит не мозг, а с помощью мозга – индивид, вплетенный в сеть общественных отношений, всегда опосредованных материальными вещами, созданными человеком для человека.

Но мозг – это лишь материальный, анатомо-физиологический орган этой работы, работы мышления, то бишь духовного труда. Продуктом же этой специальной работы как раз и оказывается «идеальное», а вовсе не материальные изменения внутри самого мозга.

Тут отношение точно такое же, как и отношение человека и его собственной руки: работает не рука, а человек с помощью руки. И продукт его работы находится вовсе не «в руке», не внутри нее, а в том веществе природы, которое при этом обрабатывается, то есть выступает как форма вещи вне руки, а не как форма самой руки с ее пятью пальцами...

Так же обстоит дело и здесь. Мыслит человек с помощью мозга, но продукт этой работы – вовсе не материальные сдвиги в системе «церебральных структур», а сдвиги в системе духовной культуры, в ее формах и структурах, в системе схем и образов внешнего мира. Поэтому, начертив (безразлично, на бумаге или только в воображении) окружность или, скажем, пирамиду, человек может исследовать этот идеальный – геометрический – образ как особый объект, открывая в нем все новые и новые свойства, хотя он эти свойства в объект труда сознательно и не вкладывал. Исследует он при этом вовсе не свойства своего собственного мозга, не состояния мозга и совершившиеся в нем изменения, а нечто совсем иное.

«Идеальное» – это схема реальной, предметной деятельности человека, согласующаяся с формой вне головы, вне мозга. Да, это именно только схема, а не сама деятельность в ее плоти и крови. Однако именно потому, и только потому, что это схема (образ) реальной целесообразной деятельности человека с вещами внешнего мира, она и может быть представлена и рассмотрена как особый, абсолютно независимый от устройства «мозга» и его специфических «состояний» объект, как предмет особой деятельности (духовного труда, мышления), направленной на изменение образа вещи, а не самой вещи, в этом образе предметно представленной. А это единственно и отличает чисто идеальную деятельность от деятельности непосредственно материальной.

Думать же, что математик, исследуя свойства шара или куба, рассматривает при этом схему протекания событий, происходящих в толще его собственного мозга, – значит становиться на точку зрения самой глупой разновидности субъективного идеализма – физиологического идеализма – в понимании как идеального, так и материального.

<...> Идеальность тем самым имеет чисто социальную природу и происхождение. Это форма вещи, но вне этой вещи, и именно, в деятельности человека, как форма этой деятельности. Или, наоборот,

форма деятельности человека, но вне этого человека, как форма вещи. Этим и обусловлена вся ее таинственность, вся ее загадочность, служащая реальной основой для всевозможных идеалистических конструкций и концепций и человека, и мира вне человека, начиная от Платона и кончая Карнапом и Поппером. Она – «идеальность» – всё время ускользает от метафизически-однозначной теоретической фиксации. Стоит её зафиксировать как «форму вещи», как она уже дразнит теоретика своей «невещественностью», своим «функциональным» характером, выступая лишь как форма «чистой деятельности», лишь как *actus purus*. Но стоит, наоборот, попытаться зафиксировать ее «как таковую», как очищенную от всех следов вещественно-осязаемой телесности, как сразу же оказывается, что затея эта принципиально невыполнима, что после такого вычитания остается лишь одна прозрачная пустота, никак не оформленный вакуум.

<...> Вне человека и помимо него никакого «идеального» нет. Но человек при этом понимается не как отдельный индивид с его мозгом, а как реальная совокупность реальных людей, совместно осуществляющих свою специфически человеческую жизнедеятельность, как «совокупность всех общественных отношений», завязывающихся между людьми вокруг одного общего дела, вокруг процесса общественного производства их жизни. Идеальное и существует «внутри» так понимаемого человека, ибо «внутри» так понимаемого человека находятся все те вещи, которыми «опосредованы» общественно производящие свою жизнь индивиды, и слова языка, и книги, и статуи, и храмы, и клубы, и телевизионные башни, и (и прежде всего!) орудия труда, начиная от каменного топора и костяной иглы до современной автоматизированной фабрики и электронно-вычислительной техники. В них-то, в этих «вещах», и существует «идеальное» – как опредмеченная в естественно-природном материале «субъективная» целесообразная формообразующая жизнедеятельность общественного человека. А не внутри «мозга», как думают благонамеренные, но философски необразованные материалисты.

Идеальная форма – это форма вещи, но вне этой вещи, а именно в человеке, в виде формы его активной жизнедеятельности, в виде цели и потребности. Или наоборот, это форма активной жизнедеятельности человека, но вне человека, а именно в виде формы созданной им вещи. «Идеальность» сама по себе только и существует в постоянной смене этих двух форм своего «внешнего воплощения», не совпадая ни с одной из них, взятой порознь. Она существует только через непрекращающийся процесс превращения формы деятельности в форму вещи и обратно – формы вещи в форму деятельности (общественного человека, разумеется).

Попробуйте отождествить «идеальное» с одной из этих двух форм его непосредственного существования, и его уже нет. Осталось одно лишь «вещественное», вполне материальное тело и телесное же отправление этого тела. «Форма деятельности», как таковая, оказывается телесно закодированной в нервной системе, в сложнейших нейродинамических стереотипах и «церебральных механизмах» схемой внешнего действия материального человеческого организма, единичного тела человека. И никакого «идеального» внутри этого тела, как ни старайтесь, вы не обнаружите. Форма же вещи, созданная человеком, изъятая из процесса общественной жизнедеятельности, из процесса обмена веществ между человеком и природой, опять-таки окажется просто материальной формой вещи, физической формой внешнего тела, и ничем более. Так, слово, изъятая из организма человеческого общения, и есть не более как акустический или оптический факт. «Само по себе» оно так же мало «идеально», как и мозг человека.

И только во взаимно-встречном движении двух противоположных «метаморфоз», формы деятельности и формы вещи, в их диалектически-противоречивом взаимопревращении «идеальное» и существует. <...>

*(Ильенков, Э.В. Диалектика идеального / Э.В. Ильенков // Ильенков Э.В. Философия и культура. – М., 1991. – С. 229-270.)*

### **Вопросы и задания**

1. Что в философии понимают под «идеальным»?
2. Как взаимосвязаны «идеальное» и «материальное»? Приведите примеры данной взаимосвязи, рассматриваемые автором.
3. Что означает трактовка «идеального» как всеобщей формы и закона существования чувственно данных человеку явлений?
4. Объясните сущность механизма опредмечивания «идеального».
5. Какой вклад в разработку проблемы «идеального» внесли, согласно автору, представители немецкой классической философии?
6. Каким образом К. Маркс связал материальную жизнедеятельность людей со сферой «идеального»? Как, согласно К. Марксу, «материальное» превращается в «идеальное»?
7. Охарактеризуйте диалектико-материалистическое понимание отношения между мышлением и мозгом, развитие В.И. Лениным.
8. Каковы природа и происхождение идеальности? С чем связаны трудности ее анализа?

### **Тест № 4**

**1. Укажите исторически первую модель философии сознания:**

- а) функциональная модель;
- б) субстанциальная модель;

в) экзистенциально-феноменологическая модель.

**2. Установите соответствие между представленными ниже парадигмами сознания и их представителями:**

- |  |                    |
|--|--------------------|
| 1) экзистенциально-феноменологическая; | а) М. Мерло-Понти; |
| 2) функциональная;                     | б) К. Гельвеций;   |
| 3) субстанциальная;                    | в) Р. Декарт;      |
|  | г) Ж.-П. Сартр;    |
|  | д) Платон;         |
|  | е) Д. Дидро;       |
|  | ж) А. Августин;    |
|  | з) Э. Гуссерль;    |
|  | и) Аристотель;     |
|  | к) Т. Гоббс;       |
|  | л) Г. Гегель;      |
|  | м) М. Хайдеггер;   |
|  | н) Дж. Локк.       |

**3. Представление о сознании как об инстанции, задающей горизонт и определяющей опыт существования человека, характеризует:**

- а) субстанциальную парадигму философии сознания;
- б) функциональную парадигму философии сознания;
- в) экзистенциально-феноменологическую парадигму философии сознания.

**4. Социально-практическая природа сознания была выявлена:**

- а) позитивизмом;
- б) философией жизни;
- в) марксизмом;
- г) структурализмом;
- д) психоанализом.

**5. Центральной характеристикой опыта индивидуального сознания в экзистенциально-феноменологической модели выступает \_\_\_\_\_.** (Дополните предложение.)

**6. В структуралистских концепциях сущность сознания сводится к:**

- а) бессознательному;
- б) языку;
- в) труду;
- г) практике.

**7. Проблема происхождения сознания получила преимущественное развитие в рамках:**

- а) функциональной стратегии;
- б) субстанциальной стратегии;
- в) экзистенциально-феноменологической стратегии.

**8. Естественной предпосылкой появления сознания стало такое свойство материи, как:**

- а) структурность;
- б) движение;
- в) отражение.

**9. Раздражимость относится к:**

- а) социальному отражению;
- б) отражению в неживой природе;
- в) отражению в живой природе.

**10. Высшей формой биологического отражения является:**

- а) бессознательное;
- б) раздражимость;
- в) чувствительность;
- г) психика.

**11. Укажите отличительный признак сознания человека, связанный с возможностью выделения себя из внешней среды:**

- а) язык;
- б) самосознание;
- в) целеполагание;
- г) абстрактность мышления.

**12. Установите соответствие между выявленными Ж. Пиаже стадиями развития интеллекта и их характерными чертами:**

- |                           |  |
|---------------------------|--|
| 1) сенсомоторная стадия;  | а) предполагает сложные комбинации действий с символами и понятиями; |
| 2) дооперационная стадия; | б) связана с осуществлением непосредственных действий с объектами;   |
| 3) операционная стадия;   | в) характеризуется выполнением символических действий.               |

**13. В психоаналитической концепции З. Фрейда сфера сознания обозначается термином:**

- а) «Оно»;
- б) «Я»;
- в) «Сверх-Я».

**14. Внутренний опыт «Я», самосознание относится к:**

- а) абстрактно-дискурсивному уровню сознания;
- б) чувственно-эмоциональному уровню сознания;
- в) интуитивно-волевому уровню сознания.

**15. Установите соответствие между представленными ниже уровнями сознания и их наиболее существенными характеристиками:**

- |                                      |   |
|--------------------------------------|---|
| 1) чувственно-эмоциональный уровень; | а) социокультурная обусловленность;         |
| 2) абстрактно-дискурсивный уровень;  | б) конкретность;                            |
| 3) интуитивно-волевой уровень;       | в) очерчивает уникальный опыт самосознания; |
|                                      | г) реактивность;                            |
|                                      | д) всеобщность;                             |
|                                      | е) осознанность;                            |
|                                      | ж) рефлексивность.                          |

**16. Когнитивная проекция сознания описывает:**

- а) иерархию ценностных ориентаций;
- б) связанные с поведением и деятельностью человека стороны сознания;
- в) механизмы воспроизводства и познания действительности.

**17. Образно-ассоциативный и рационально-логический типы мышления впервые в психологии и философии были выделены:**

- а) З. Фрейдом;
- б) Э. Фроммом;
- в) К.-Г. Юнгом;
- г) К. Марксом.

**18. Ядром общественного сознания, согласно К. Марксу, является:**

- а) общественная психология;
- б) менталитет;
- в) идеология;
- г) мораль;
- д) наука;
- е) философия;
- ж) искусство.

**19. Представление о созерцательно-пассивном характере индивидуального сознания образует отличительную черту:**

- а) функциональной модели сознания;
- б) экзистенциально-феноменологической модели сознания;
- в) субстанциальной модели сознания.

**20. Программа реабилитации «культурных предрассудков» сознания в XX в. была реализована в:**

- а) философии экзистенциализма;
- б) философии неопозитивизма;
- в) философской герменевтике;
- г) философии структурализма;

д) философии постмодернизма.

**21. Формирование и развитие сознания обеспечивается такими основными культурными механизмами, как:**

- а) общение;
- б) образование;
- в) коммуникация;
- г) традиция.

**22. Обеспечивающими процесс коммуникации культурными механизмами являются:**

- а) общение;
- б) образование;
- в) язык;
- г) традиция;
- д) речь.

**23. Основным когнитивным механизмом невербального, образно-ассоциативного типа мышления является \_\_\_\_\_ . (Дополните предложение.)**

**24. «Мысль о мысли» – это:**

- а) интуиция;
- б) сознание;
- в) рефлексия;
- г) самосознание.

**25. Из представленных ниже укажите формы общественного сознания, относимые к его дотеоретическому уровню:**

- а) наука;
- б) религия;
- в) идеология;
- г) менталитет;
- д) общественная психология;
- е) философия.

**26. Характеристика человека как «мыслящего тростника» принадлежит:**

- а) Р. Декарту;
- б) Б. Паскалю;
- в) Л. Фейербаху;
- г) Г. Гегелю;
- д) Ж.-П. Сартру.

## **ТЕМА 5. ПОЗНАНИЕ КАК ЦЕННОСТЬ КУЛЬТУРЫ И ПРЕДМЕТ ФИЛОСОФСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ**

### **План**

1. Гносеология, ее проблемное поле и ее место в структуре философского знания. Специфика познавательного отношения человека к

- действительности и многообразии форм познания. Проблема познаваемости мира в философии.
2. Проблема субъекта и объекта познания в классической и постклассической гносеологии. Познание как деятельность. Познание и практика.
  3. Структура и динамика познавательного процесса. Основные формы чувственного и рационального познания и их характерные черты.
  4. Социокультурная обусловленность процесса познания. Познание как творчество. Воображение и интуиция в познавательном процессе.
  5. Проблема истины в теории познания. Классическая концепция истины и ее альтернативы. Истина и заблуждение. Истина и ценность, истина и правда. Основные критерии истины.

### **Рекомендуемая литература**

*Автономова, Н.С.* Рассудок. Разум. Рациональность / Н.С. Автономова. – М., 1988.

*Алексеева, И.Ю.* Человеческое знание и его компьютерный образ / И.Ю. Алексеева. – М., 1993.

*Бахтияров, К.И.* Многомерность истины / К.И. Бахтияров // Философские науки. – 1991. – № 4.

*Бердяев, Н.А.* О фанатизме, ортодоксии и истине / Н.А. Бердяев // Философские науки. – 1991. – № 8.

Благо и истина: классические и неклассические регулятивы. – М., 1998.

*Богуславский, В.М.* Скептицизм в философии / В.М. Богуславский. – М., 1990.

*Бэкхерст, Д.* Культура, нормативность и жизнь разума / Д. Бэкхерст // Вопросы философии. – 1999. – № 9.

*Вайнгартнер, П.* Сходство и различие между научной и религиозной верой / П. Вайнгартнер // Вопросы философии. – 1996. – № 5.

*Вильчинский, В.Я.* Познание и практика в структуре деятельности / В.Я. Вильчинский. – Рига, 1988.

*Гадамер, Х.-Г.* Истина и метод. Основы философской герменевтики / Х.-Г. Гадамер. – М., 1988.

*Горак, А.И.* Истина в контексте социума / А.И. Горак // Философские науки. – 1991. – № 12.

*Делокаров, К.* Закончилось ли противостояние науки и религии? / К. Делокаров // Общественные науки и современность. – 1996. – № 1.

Диалектика познания: компоненты, аспекты, уровни. – М., 1983.

*Елсуков, А.Н.* Познание и миф / А.Н. Елсуков. – Минск, 1984.

Заблуждающийся разум? Многообразие вненаучного знания. – М., 1990.

- Загадка человеческого понимания. – М., 1991.
- Знаков, В.В.* Психология понимания правды / В.В. Знаков. – СПб., 1999.
- Знание за пределами науки. – М., 1996.
- Зуев, К.* Следует ли считать архаизмом понятие научной истины? / К. Зуев // *Общественные науки и современность*. – 1995. – № 6.
- Исторические типы рациональности. – М., 1995.
- Карлов, Н.В.* Путь познания, или дорогу осилит идущий / Н.В. Карлов // *Вопросы философии*. – 1996. – № 8.
- Касавин, И.Т.* Миграция. Креативность. Текст. Проблемы неклассической теории познания / И.Т. Касавин. – СПб., 1998.
- Касавин, И.Т.* Рациональность в познании и практике / И.Т. Касавин, З.А. Сокулер. – М., 1989.
- Князева, Е.М.* Интуиция как самодостраивание / Е.М. Князева, С.П. Курдюмов // *Вопросы философии*. – 1994. – № 2.
- Корсунцев, И.Г.* Субъект и виртуальная реальность / И.Г. Корсунцев. – М., 1998.
- Кортунов, В.В.* За пределами рационального / В.В. Кортунов. – М., 1998.
- Кротков, Е.* Специфика философского дискурса: логико-эпистемические заметки / Е. Кротков // *Общественные науки и современность*. – 2002. – № 1.
- Крымский, С.Б.* Культурно-экзистенциальное измерение познавательного процесса / С.Б. Крымский // *Вопросы философии*. – 1998. – № 4.
- Лекторский, В.А.* Субъект, объект, познание / В.А. Лекторский. – М., 1980.
- Лекторский, В.А.* Эпистемология классическая и неклассическая / В.А. Лекторский. – М., 2001.
- Липский, В.И.* Практическая природа истины / В.И. Липский. – Л., 1988.
- Мамардашвили, М.К.* Классический и неклассический идеалы рациональности / М.К. Мамардашвили. – М., 1994.
- Микешина, Л.А.* Философия познания: диалог и синтез подходов / Л.А. Микешина // *Вопросы философии*. – 2001. – № 4.
- Митюгов, В.В.* Познание и вера / В.В. Митюгов // *Вопросы философии*. – 1996. – № 6.
- Моисеев, Н.Н.* Современный рационализм и мировоззренческие парадигмы / Н.Н. Моисеев. – М., 1995.
- Морозов, И.М.* Природа интуиции / И.М. Морозов. – Минск, 1994.
- Никифоров, А.В.* Познание мира / А.В. Никифоров. – М., 1988.
- Порус, В.Н.* Парадоксальная рациональность / В.Н. Порус. – М., 1999.

- Пружинин, Б.И.* Ratio serviens? («Разум раболепствующий») / Б.И. Пружинин // Вопросы философии. – 2004. – № 12.
- Пружинин, Б.И.* Астрология: наука, псевдонаука, идеология? / Б.И. Пружинин // Вопросы философии. – 1994. – № 2.
- Разум и экзистенция: анализ научных и вненаучных форм мышления. – М., 1999.
- Рассел, Б.* Человеческое познание. Его сфера и границы / Б. Рассел. – М., 2001.
- Розин, В.М.* Природа и особенности эзотерического познания / В.М. Розин // Философские науки. – 2003. – № 4.
- Рузавин, Г.И.* Эволюционная эпистемология и самоорганизация / Г.И. Рузавин // Вопросы философии. – 1999. – № 11.
- Теория познания: в 4 т. – М., 1991-1995.
- Соловьев, О.Б.* О пространственно-временной инверсии интегративного знания / О.Б. Соловьев // Философия науки. – 2005. – № 3. – С. 3-19.
- Фоллмер, Г.* Эволюционная теория познания / Г. Фоллмер. – М., 1998.
- Хабермас, Ю.* Познание и интерес / Ю. Хабермас // Философские науки. – 1990. – № 1.
- Хьюбнер, К.* Критика научного разума / К. Хьюбнер. – М., 1994.
- Черняк, В.Е.* Мифологические истоки научной рациональности / В.Е. Черняк // Вопросы философии. – 1994. – № 9.
- Чудинов, Э.М.* Природа научной истины / Э.М. Чудинов. – М., 1997.
- Швырев, В.С.* От классической гносеологии к современной эпистемологии / В.С. Швырев // Философские исследования. – 1999. – № 3.
- Шестакова, М.А.* Истина как ценность / М.А. Шестакова // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7, Философия. – 2002. – № 5.

### **Темы рефератов**

- Многообразие форм познания и их специфические признаки.  
 Факторы и механизмы социокультурной детерминации познавательной деятельности.
- Проблема субъекта и объекта познания в истории философской мысли.
- Теория и практика в процессе познания.  
 Специфика философского познания.  
 Роль интуиции в познавательном процессе.  
 Обыденное познание как способ освоения человеком мира.  
 Информация и знание.  
 Информационная революция и становление нового образа знания.

Знание и вера.

Неявное знание, его место и роль в познавательном процессе.

Проблема понимания в теории познания.

Философские концепции истины: сравнительный анализ.

Истина и ценность. Истина и правда.

Гносеологическая проблематика в современной западной философии.

Эволюционная теория познания, ее цель и задачи.

Проблемы познания в отечественной философской традиции.

Исторические типы рациональности.

Скептицизм как философский феномен.

Агностицизм и его исторические разновидности.

Феномен релятивизма в современной теории познания.

Вненаучные формы знания и современность.

### **Задания для самостоятельной работы**

➤ *Выпишите в Ваш словарь определения следующих понятий: гносеология, эпистемология, познание, знание, истина, заблуждение, ложь, абсолютное и относительное, догматизм, скептицизм, агностицизм, разум, рассудок, мышление, практика, деятельность, созерцание, субъект, объект, сенсуализм, эмпиризм, рационализм, ощущение, восприятие, представление, понятие, дефиниция, категория, суждение, умозаключение, рефлексия, паранаучное знание, иррационализм, интуиция, прагматизм, фаллибилизм, конвенционализм.*

➤ *Составьте таблицу «Сравнительный анализ классической и неклассической теории познания», используя материал учебного пособия: *Философия / под общ. ред. Я.С. Яскевич. – Минск, 2006. – С. 414-416; 418-423.**

<b>Основания сравнения</b>	<b>Классическая теория познания</b>	<b>Неклассическая теория познания</b>
1.		
2.		
3.		
4...		

### **Вопросы для самоконтроля**

Каковы предмет и проблемное поле гносеологии? Как решался вопрос о познаваемости мира в истории философской мысли?

Объясните суть тезиса Сократа: «Я знаю, что ничего не знаю».

Что относят к вненаучным формам познания? Каковы их место и роль в познании?

Охарактеризуйте предмет и проблемное поле эволюционной эпистемологии.

Дайте анализ проблемы генезиса познавательной деятельности человека. Какие формы познания выделяются в зависимости от характера знания и историко-культурного контекста его функционирования?

Как решалась проблема субъекта и объекта познавательной деятельности в классической и неклассической теории познания?

Объясните смысл следующих положений К. Поппера: «мы знаем достаточно много», «наше незнание безгранично».

Охарактеризуйте элементы структуры познавательного процесса. Как взаимосвязаны чувственное и рациональное, рациональное и иррациональное в познании? Какое место в познавательной деятельности отводится интуиции?

Что такое «личностное знание»? Какова его роль в познании?

Какие концепции истины Вам известны? Как соотносятся истина и заблуждение, истина и ложь? В чем проявляется диалектика абсолютной и относительной истины?

### **Хрестоматийные материалы к семинару**

**М. Полани**

#### **«Личностное знание»**

Можно утверждать, что вообще всякая теория, которую мы провозглашаем безусловно рациональной, тем самым наделяется пророческой силой. Мы принимаем ее в надежде, что благодаря этому нам удастся войти в соприкосновение с реальностью; и если теория действительно верна, она может продемонстрировать свою истинность в течение веков в таких формах, о которых ее авторы и не могли мечтать. Ряд величайших научных открытий нашего столетия был совершенно справедливо представлен как удивительное подтверждение принятых научных теорий. В этом неопределенном диапазоне истинных следствий научной теории и заключена в самом глубоком смысле ее объективность. <...> Объективность не требует, чтобы мы оценивали значение человека во Вселенной, подчеркивая малую величину его тела, краткость его истории, а быть может, и его будущего. Она не требует, чтобы мы рассматривали себя как песчинку, затерянную в пустыне. Напротив, она вселяет в нас надежду на преодоление печального несовершенства нашего телесного существования, высшим воплощением которой является постижение рациональной идеи во Вселенной. Она не попытка самоустранения, а, наоборот, призыв Пигмалиона, звучащий в разуме человека. <...> наиболее распространенная сейчас концепция науки, основанная на разделении субъективности и объек-

тивности, стремится – и должна стремиться любой ценой – исключить из науки явление страстного, личностного, чисто человеческого создания теорий или в крайнем случае минимизировать его, сводя к фону, который можно не принимать во внимание. Ибо современный человек избрал в качестве идеала знания такое представление естественной науки, в котором она выглядит как набор утверждений, «объективных» в том смысле, что содержание их целиком и полностью определяется наблюдением, а форма может быть конвенциональной. Чтобы искоренить это представление, имеющее в нашей культуре глубокие корни, следует признать интуицию, внутренне присущую самой природе рациональности, в качестве законной и существенной части научной теории. Поэтому интерпретации, сводящие науку к экономичному описанию фактов, или к конвенциональному языку для записи эмпирических выводов, или к рабочей гипотезе, призванной обеспечить удобство человеческой деятельности, – все они определенно игнорируют рациональную суть науки. <...>

Неявные силы, присущие нашей личности, определяют ее приверженность определенной культуре, в рамках которой происходит наше интеллектуальное, художественное, гражданское и духовное становление. Артикулированная жизнь разума человека – это его вклад в жизнь Вселенной; создав символические формы, человек положил начало мышлению и обеспечил условия его непрерывности. Они обращены к нам, они кажутся нам убедительными, и именно эта их власть над нашим разумом заставляет нас признавать их основательность и всеобщность.

Но кто в данном случае убеждает? Если человек перестанет существовать, оставленные им письма сразу станут бессмысленными. Это похоже на заколдованный круг, где человек стоит одновременно у начала и у конца, где он дитя собственного мышления и одновременно его создатель. Неужели он говорит сам с собой на языке, который только он и способен понять?

Когда-то многие слова были священными. Законы считались божественными; религиозные тексты рассматривались как прямое божественное откровение. Для христиан слово стало плотью. Человеку не надо было проверять то, чему учила церковь. Принимая учение церкви, человек говорил не сам с собой; в своих молитвах он мог обращаться к первоисточнику этого учения.

Позже, когда непоколебимые авторитеты закона, церкви и священных текстов померкли или вовсе перестали существовать, человек пытался избежать опустошающего самоутверждения, сделав высшей инстанцией опыт и разум. Но к настоящему времени выяснилось, что современный сциентизм сковывает мысль не меньше, чем это делала церковь. Он не оставляет места нашим важнейшим внутренним убеж-

дениям и принуждает нас скрывать их под маской нелепых, неадекватных терминов. Идеология, использующая эти термины, превращает самые высокие человеческие устремления в средство саморазрушения человека.

Что же можно здесь сделать? Я думаю, что бросить этот вызов означает ответить на вопрос. Ибо, отвергая верительные грамоты как средневекового догматизма, так и современного позитивизма, мы вынуждены искать опору в самих себе, не уповая ни на какие внешние критерии; основания истины мы должны отыскать в недрах собственного интеллекта. На вопрос «Кто кого убеждает?» ответ прозвучит просто: «Я пытаюсь убедить себя сам». <...> Вручая верительные грамоты самому себе, я обретаю право провозгласить свои важнейшие допущения как собственные убеждения. <...> Критическое движение, которое сегодня приблизилось к своему концу, было, по-видимому, наиболее плодотворной линией развития человеческого разума. Последние четыре или пять столетий, на протяжении которых был постепенно разрушен весь космос средневековья, принесли интеллектуальные и моральные плоды, которых не знал ни один сравнимый по длительности период человеческой истории. Пламя, создавшее этот накал, питалось христианским наследием, а кислородом в этом процессе служил греческий рационализм; когда это топливо подошло к концу, стала догорать сама критическая система.

Так произошел перелом, в результате которого критический разум сделал ставку на одну из двух присущих ему познавательных способностей и целиком отверг другую. Вера была дискредитирована настолько, что, помимо ограниченного числа ситуаций, современный человек потерял способность верить, принимать с убежденностью какие-либо утверждения. Феномен веры получил статус субъективного проявления, то есть стал рассматриваться как некое несовершенство, которое не позволяет знанию достичь всеобщности.

Сегодня мы вновь должны признать, что вера является источником знания. Неявное согласие, интеллектуальная страстность, владение языком, наследование культуры, взаимное притяжение братьев по разуму – вот те импульсы, которые определяют наше видение природы вещей и на которые мы опираемся, осваивая эти вещи. Никакой интеллект – ни критический, ни оригинальный – не может действовать вне этой системы взаимного общественного доверия.

Принимая такое представление в качестве неперемennого условия достижения всякого знания, мы не должны требовать самоочевидности этой основы. Хотя наши фундаментальные пристрастия являются внутренними, они развиваются и претерпевают некоторые изменения в процессе воспитания; больше того, наша внутренняя интерпретация опыта может направлять нас по ложному пути, а то, что является в

нашей вере наиболее истинным, мы можем вдруг подвергнуть сомнению. Наш разум живет в постоянном действии; всякая попытка сформулировать основания этого действия приводит к набору аксиом, которые сами по себе ничего не сообщают нам о том, почему мы их приняли. Наука существует лишь в той мере, в какой существует страстное стремление к ее совершенству, и только при условии, что мы верим, что это совершенство суть гарантия вечности и всеобщности знания. И все же мы знаем, что наше собственное ощущение этого совершенства не является достоверным, что в полной мере его может оценить лишь небольшое число адептов, что нет уверенности в том, что мы сможем без потерь передать его нашим потомкам. Вера, поддерживаемая столь малым числом людей, оказывается ненадежной, даже сомнительной с эмпирической точки зрения. Единственное, что делает наши убеждения несомненными, – эта наша собственная в них вера. В противном случае они являются не убеждениями, а просто состояниями ума того или иного человека.

В этом залог освобождения от объективизма – мы должны понять, что последним основанием наших убеждений является сама наша убежденность, вся система посылок, логически предшествующих всякому конкретному знанию. Если требуется достичь предельного уровня логического обоснования, я должен провозгласить свои личные убеждения. Я убежден, что функция философской рефлексии – освещать и утверждать как мои собственные те убеждения, которые лежат в основании моих мыслей и моих действий, если я считаю их основательными. Я убежден, что я должен стремиться узнать, во что я действительно верю, и пытаться сформулировать убеждения, которых я придерживаюсь. Я убежден, что я обязан побороть сомнение, чтобы последовательно осуществить эту программу самоотождествления. <...> Здесь речь идет о том, что процесс изучения любой темы включает как собственно ее изучение, так и толкование тех фундаментальных убеждений, в свете которых мы подходим к ее изучению. В этом тезисе заключена диалектика исследования и толкования. В ходе такой деятельности мы постоянно пересматриваем наши фундаментальные убеждения, но не выходим при этом за рамки некоторых их важнейших предпосылок. <...> Когда я исследовал неясный коэффициент искусства познания, я указал, что всегда и везде разум следует им самим установленным стандартам, а затем подтверждал скрыто или явно этот способ установления истины. Это мое подтверждение относится к тому же классу действий, что и те действия, которые оно подтверждает. Его следует отнести к классу *сознательных а-критических утверждений*.

Кого-то может шокировать это приглашение к догматизму; однако оно является естественным следствием развития в человеке критических сил. Они наделили наш разум способностью к самопреодоле-

нию, от которой мы уже никогда не сможем избавиться. Мы сорвали с Древа второе яблоко, которое стало вечной угрозой нашему знанию Добра и Зла. Теперь мы должны научиться познавать эти качества в ослепляющем свете новоявленных способностей к анализу. <...> Мы невинно верили в то, что можем сложить с себя всякую ответственность за собственные убеждения, положившись на объективные критерии истинности, но наша способность к критике разрушила эту надежду. Пораженные внезапным сознанием собственной наготы, мы можем пытаться преодолеть ее бесстыдством, впад в совершенный нигилизм. Но аморальность современного человека нестойка. Сегодня его моральные устремления выражаются в попытках надеть маску объективизма. Родился новый минотавр – чудовище сциентизма.

Я предлагаю здесь альтернативный выход – восстановление в правах недоказанных убеждений. Сегодня мы должны открыто исповедовать такие убеждения, которые в эпоху, предшествовавшую взлету философской критики, могли существовать лишь в скрытой форме. <...>

Допущение, что истина, которую мы стараемся открыть, существует сама по себе, скрытая от нас только ошибочностью нашего подхода к ней, в точности соответствует чувством исследователя, стремящегося к ускользающему от него открытию. Это допущение также может выражать чувство внутреннего напряжения, порождаемое неизбежным конфликтом между нашими убеждениями, что мы нечто знаем, и пониманием того факта, что мы, возможно, и ошибаемся. Но ни в том, ни в другом случае внешний наблюдатель этих соотношений не может сопоставить знание истины другим лицом с истиной самой по себе. Он может сопоставить лишь знание истины наблюдаемым лицом со своим собственным знанием о ней.

Согласно логике самоотдачи, *истина есть нечто, о чем можно мыслить, только будучи в этом убежденным*. И поэтому нельзя говорить о мыслительных операциях другого лица как о ведущих к истинному суждению в каком-либо ином смысле, кроме одного: что эти операции ведут его к чему-то, что сам говорящий полагает истинным.

Наука сегодняшнего дня служит ключевым ориентиром для своего же развития завтра. Она несет в себе некое общее представление о природе вещей, являющееся для любознательного ума неиссякаемым источником догадок и предположений. <...> Последствия нового знания никогда не могут быть известны при его рождении. Ибо оно сообщает о чем-то реальном, а приписывать чему-либо реальность – значит выражать убежденность в том, что его присутствие еще проявится определенным числом непредсказуемых способов.

Эмпирическое высказывание истинно в той мере, в какой оно открывает некоторый аспект реальности, реальности, в значительной

мере скрытой от нас и *поэтому существующей независимо от нашего знания о ней*. Все фактуальные утверждения с необходимостью несут в себе некую *универсальную интенцию*, поскольку стремятся сказать нечто истинное о реальности, полагаемой существующей независимо от нашего знания о ней. *Наше притязание говорить о реальности служит тем самым внешней опорой нашей самоотдачи в процессе порождения того или иного фактуального утверждения*. <...> Догадки ученого-исследователя о скрытой реальности личностны. Они являются его мнениями, которых пока что он один (в силу своей оригинальности) и придерживается. Однако они не субъективное состояние ума, а обладающие универсальной интенцией убеждения, следование которым является весьма тяжелым и рискованным предприятием. Ученый сам решает, во что ему верить, но в его решении нет произвола. Убеждения, с которыми он приходит, порождены необходимостью и не могут быть по желанию изменены. Ученый приходит к ним как к чему-то такому, что возлагает на него ответственность. В приверженности научному поиску уверенность, самоотдача и законоположение сливаются в единую мысль, говорящую о скрытой реальности.

Принять личностную вовлеченность как единственное отношение, в рамках которого мы можем верить в истинность чего-либо, — значит отказаться от всех попыток найти строгие критерии истины и строгие процедуры для ее достижения. Результат, получаемый с помощью механического применения строгих правил, без личностной вовлеченности кого-либо, не может ничего и ни для кого означать. Итак, отказываясь от тщетной погони за формализованным научным методом, концепция вовлеченности принимает вместо этого личность ученого в качестве деятельного субъекта, ответственного за проведение и удостоверение научных открытий. Процедура, которой следует ученый в своем исследовании, является, конечно, методической, однако его методы — это лишь максимы некоторого искусства, которое он принимает в соответствии со своим собственным оригинальным подходом к проблемам, им выбранным. Открытия являются составной частью искусства познания, которое можно изучить с помощью наставлений и примеров. Но для овладения вершинами этого искусства необходимы особые прирожденные дарования, соответствующие конкретным особенностям исследуемых объектов. Каждое фактуальное высказывание является до некоторой степени и воплощением ответственного суждения, выступая в качестве личностного полюса того акта самоотдачи, в котором оно утверждается.

*(Полани, М. Личностное знание / М. Полани. — М., 1985. — С. 23-24, 37-38, 275-279, 308, 317-318.)*

### **Вопросы и задания**

1. В чем суть объективности как принципа научного познания?
2. Почему основанные на жестком разделении объективного и субъективного классические концепции науки автор считает недостаточными для понимания сущности познавательного процесса?
3. Объясните смысл требования М. Полани *«признать интуицию, внутренне присущую самой природе рациональности, в качестве законной и существенной части научной теории»*.
4. На какие механизмы социокультурной детерминации познавательной деятельности указывает автор? Разделяете ли Вы его точку зрения?
5. Прокомментируйте следующий вывод автора: *«современный сциентизм сковывает мысль не меньше, чем это делала церковь»*.
6. Что означает для теории познания заявленная автором реабилитация неявных личностных предпосылок познавательной деятельности, внутренних убеждений исследователя, познавательных актов веры?
7. Какое понимание истины отстаивает М. Полани? Согласны ли Вы с его позицией? Ответы обоснуйте.

**Ст. Тулмин**

**«Человеческое понимание»**

**Проблема концептуальных изменений**

Некоторые даты в истории человечества приобретают ретроспективное значение, которое никто не мог осознать в свое время. Оглядываясь назад из более позднего времени, мы видим в этих датах те пункты, в которых в процессе исторического развития вступали в действие - неощутимо, но необратимо - новые факторы, влияния или идеи. В человеческие души вживлялись семена, чей рост можно проследить с самого начала, которое было слишком незаметным, чтобы его можно было в свое время увидеть. <...>

Оглядываясь назад, мы можем увидеть, что эти общепринятые взгляды складывались из нескольких самостоятельных требований, и непосредственный результат новых открытий в истории и антропологии заключался в том, что они вбили клин между этими требованиями. В качестве теоретической проблемы исследование «беспристрастной рациональной точки зрения» было одним из исходных пунктов всей традиции западной философии. Если свидетельства чувств относятся, как настаивал Гераклит, только к частным моментам и положениям, то для того, чтобы судить о противоречиях в этих свидетельствах, мы нуждаемся в каких-то более постоянных теоретических принципах. Если к тому же такая же изменчивость и случайность подрывают основы языка, как вслед за ним делал вывод Кратил, то мы вдобавок нуждаемся в каких-то более постоянных критериях, чтобы гарантировать общепринятые значения слов. И если только «справедливость» не была

просто наименованием для «воли политически более сильного», как доказывал Фрасимах в «Государстве» Платона, то философы должны были показать, как можно решать социальные и политические разногласия, обращаясь к общим принципам, а не прибегая к голому насилию.

Действительно, единственным значением истины, согласно Сократу, было значение «продолжения разговора», причем продолжения разговора в таких терминах, которые в принципе не дискриминируют ни одну из партий ни в одном из спорных вопросов. Следовательно, с самого начала проблема рациональности была эквивалентна проблеме сохранения человека «открытым разуму». Это означало установление как беспристрастного форума, или суда разума, перед которым все люди находились в одинаковом интеллектуальном положении, так и беспристрастных методов и процедур, одинаковое действие которых все они могли одинаково признать.

Альтернативой было то, что Сократ называл мифологией, то есть пренебрежением к рациональному спору. Если бы не удалось найти беспристрастного форума и процедур, рациональность должна была бы в конце концов пойти тем же путем, что и правосудие. Истина уступила бы место самым громогласным верованиям, здравый смысл - наиболее респектабельным идеям, обоснованность - наиболее убедительным интеллектуальным методам. В теории, как и на практике, разногласия должны были бы разрешаться равновесием сил, а не равновесием принципов; поиски же хорошо обоснованных позиций были бы заменены словесной перепалкой <...>. Будучи сформулированной в этих терминах, проблема идентификации и характеристики беспристрастной точки зрения для рациональной дискуссии, сравнения и суждения была постоянным занятием философии. И препятствия рациональному решению человеческих разногласий - которые являются и симптомами мифологии, и мерой практических затруднений по ее преодолению - сегодня те же самые, что и во времена Сократа: отказ прислушаться к доводам вашего оппонента, навязчивая идея силы, а не принципов и желание навязать посредством насилия или угроз те мнения, которые не смогли оказать достаточно убедительными.

Однако с глубокой древности все философские теории, предлагавшиеся в качестве решения этой проблемы, начали развиваться в единственном направлении. Потребность в беспристрастном форуме и процедурах была понята как требование только одной неизменной и единственно авторитетной системы идей и убеждений. Первый образец такой универсальной и авторитетной системы был найден в новых абстрактных сетях логики и геометрии. На этом пути «объективность» в смысле беспристрастности была приравнена к «объективности» вечных истин; рациональные достоинства интеллектуальной позиции

идентифицировались с ее логической последовательностью, а для философа мерой человеческой рациональности стала способность признавать без дальнейших аргументов законность аксиом, формальных выводов и логической необходимости, от которых зависели требования авторитетных систем. Однако это специфическое направление развития, которое приравнивало *рациональность к логичности*, никогда не было обязательным. Напротив (как мы вскоре увидим), принятие этого уравнения сделало неизбежным конечный конфликт с историей и антропологией.

Однако временно это уравнивание удерживало свои позиции, и до тех пор, пока дела обстояли таким образом, оно ограничивало возможности, принимавшиеся во внимание в философском споре. Считалось, что беспристрастный форум разума требует неизменной системы аксиом, или принципов; спорным был только вопрос, как следует объяснить источник этих универсальных принципов. Платон и Аквинат, Декарт и Кант - каждый из них искал свой конечный источник, или основание, в различных направлениях. Для Платона рациональность в конечном итоге ассоциировалась с некоторыми «идеями», внешними по отношению к человеческому разуму, обоснованность которых не зависела от наших индивидуальных мнений, но которые мы, так сказать, могли сделать «видимыми» для «очей» разума. Философ помогал людям пользоваться их интеллектом таким образом, чтобы «вечные истины», касающиеся этих идей, сделались для них интуитивно очевидными. В средние века объективное основание рационального познания скорее заключалось в божественном разуме. Проникновение людей в постоянные принципы рациональности полагалось на милосердие бога, а не на мастерство людей. Декарт объединил эти две позиции: конечное основание для доверия неизменным принципам рациональности для него заключалось в гармонии (или соответствии), установленной богом между теми идеями, которые человеческий разум счел совершенно «ясными и четкими» (например, основными понятиями евклидовой геометрии), и теми структурами внешнего мира, которым они предположительно соответствовали. Для Канта этот компромисс был недостаточно хорош. Как мы могли бы когда-либо с неизбежностью установить подобный изоморфизм между нашими «ясными и четкими» идеями и какой-либо «внешней реальностью»? В крайнем случае реально все мы могли бы с уверенностью претендовать лишь на познание самих идей. Наше доверие к их рациональным требованиям должно быть внутренним, заключенным в рациональной организации самого мышления, и именно благодаря принципам рациональности мы сами придаем структуру нашему опыту... Итак, спор продолжался.

И все же, несмотря на разногласия в деталях, все эти философы работали в рамках одних и тех же налажавшихся ими на самих себя

общих ограничений. Каков бы ни был конечный источник рациональности, все те, кто работал в этой области, допускали, что его принципы были - и должны были быть - исторически инвариантными. Для Канта эта инвариантность была особенно важна. В его время философы начинали осознавать растущий вызов со стороны исторических и антропологических открытий, и Кант позаботился о том, чтобы оградить себя от неверного истолкования. Принципы человеческого понимания (настаивал он) как раз и не могли быть эмпирическими обобщениями действительного склада мышления человеческих существ в прошлом и настоящем; они не были вопросом одной только «чистой антропологии». Универсальность в действительном смысле не могла бы придать рациональным принципам человеческого познания интеллектуальный авторитет: на этой основе они никогда не смогли бы стать, по выражению Канта, «аподиктическими». Скорее эффективная критика разума и суждения должна была обнаружить источник своих принципов а priori в такой форме, которая могла налагаться на всех, кто рационально мыслит, независимо от их культурных и исторических различий. Следовательно, несмотря на свою коперниканскую революцию в философии, Кант кончил тем, что вновь сделал ударение на культурно-исторической инвариантности всех имеющих силу рациональных процедур; и он дошел до того, что потребовал для всей ньютоновской механики (включая даже закон, согласно которому сила тяготения обратно пропорциональна квадрату расстояния) такого же уникального рационального статуса, который первоначально принадлежал только логике и геометрии. Итак, по Канту и по Платону, о рациональности человеческих мыслей все еще нужно было судить благодаря универсальным, априорным принципам; для Канта, как и для Платона, только одна натуральная философия имела смысл и по форме и по содержанию; и для Канта, как и для Платона, высшее интеллектуальное достоинство этой натуральной философии заключалось в ее систематичности и последовательности. Именно эта приверженность единой универсальной системе рациональных по своему существу принципов довела до критической точки противоречия с открытиями истории и антропологии.

Уже издревле, однако, эта доминирующая традиция в философии превратилась в средство достижения интеллектуального авторитаризма, а не подлинной беспристрастности. Здесь, как и везде, вера в «универсально действующие» и «интуитивно самоочевидные» принципы поддерживала известное самодовольство и ограниченность. Когда эллины противопоставляли себя варварам или когда европейцы XVIII века гордились своим превосходством над древними бриттами и другими «первобытными» народами, они вряд ли могли избежать предположения, что конечные, единственно законные истины, оказывается, поддерживают их собственные основные концепции и методы мышле-

ния. Следовательно, первоначальное влияние исторических и географических открытий было до некоторой степени приглушено.

Кроме того, на определенном уровне абсолютное разнообразие человеческих вкусов, привычек и социальных структур было знакомо европейским мыслителям еще задолго до 70-х годов XVIII века; и чтобы осознать все его значение, потребовалось некоторое время. Монтескье в своем трактате «О духе законов» противопоставлял народы и культуры, существующие в различных географических средах, с различным климатом и почвами, ресурсами и традициями, и использовал эти различные среды, чтобы объяснить, почему исследуемые общества соответственно завершались как различными системами законов, институтов, экономическими структурами, так и различными национальными темпераментами и художественными вкусами. Однако для Монтескье эти различия имели все же меньшее значение, чем полная несовместимость. Они все еще представляли множество выражений одних и тех же постоянных социальных законов и принципов, основывающихся на одной и той же неизменной «природе вещей», или же, альтернативно, они представляли множество структурных вариаций на одну и ту же тему, отражающих различные состояния равновесия между соответствующими условиями социальной жизни. И даже такой либеральный и неортодоксальный писатель, как Вольтер, мог обращаться с разнообразием человеческих обычаев как с чем-то внешним, за которым основополагающие требования разума и природы остаются такими же постоянными и неотвратимыми, как всегда: «Есть только одна мораль, как и одна геометрия».

Монтескье и Вольтер, однако, мало знали о культуре и обществе за пределами традиций Ближнего Востока и Европы. Китай и Индия едва выделились из царства мифов; племенные общества Центральной Африки и Северной Америки еще можно было игнорировать как варварские и первобытные, тогда как свидетельства испанских конкистадоров о погибших цивилизациях инков и ацтеков были и отрывочными, и подозрительными. Имелись адекватные свидетельства о классических римлянах, греках и персах, о различных европейских народах и в меньшей степени о евреях и мусульманах; все культуры этих народов были сравнительно однородны, одинаково основываясь либо на культуре Средиземноморья, либо на культурных традициях Библии. Следовательно, вплоть до самого начала XIX века внешнее разнообразие законов, обычаев и практики, обнаруженное в известных человеческих обществах, все еще можно было интерпретировать как различные проявления единой статичной человеческой природы, повсюду действующей согласно одним и тем же постоянным квазигеометрическим принципам.

Потребовались кругосветные путешествия таких людей, как Кук и Бугенвиль, и доклады европейских путешественников по Южной и Восточной Азии, чтобы открыть последние, самые отдаленные части земного шара, обнаружившие, таким образом, весь спектр человеческого многообразия. Стимул, который зоологические и ботанические открытия дали теориям таксономии и происхождения органических видов, последующие антропологические наблюдения дали также теориям морали и происхождения общества. В решающих аргументах Дарвина в пользу органической изменчивости доказательства нынешнего географического распространения видов должны были соответствовать геологическим и палеонтологическим доказательствам относительно прошлого. Точно так же, где-то в начале XIX века этнографические и антропологические открытия вместе с более глубоким пониманием исторического прошлого соединились в сильный аргумент в пользу культурной изменчивости, а последовавшие в XIX столетии события только усилили этот аргумент.

Начиная с того момента, когда люди осознали всю сферу и разнообразие обычаев и моральных идей, принятых в различных культурах и эпохах, они больше не могли вполне правдоподобно рассматривать их всего лишь как альтернативные следствия вечных и универсальных причин, альтернативные выражения статических социальных законов или альтернативные решения вечных социальных уравнений. Скорее, возникло искушение воспарить в противоположном, релятивистском направлении и прийти к выводу, что моральные идеи и практика, подобно сводам законов и административным процедурам, - это вопрос локального выбора; так что о моральных принципах тоже можно сказать: *cujus regio, ejus lex* - каково царство, таков и закон. Первоначально, однако, призывы релятивизма ограничивались вопросами практического поведения, например, вопросами нравственности. Казалось, в общественном строе Таити свободная любовь и детоубийство так же общеприняты и уважаемы, как моногамия и родительская любовь в Европе XVIII века; и эти очевидные различия вызвали сомнения, не являются ли все подобные установления совершенно произвольными. Но в то время как обычаи и нравы островитян Тихого океана могли бросать вызов этическим предположениям европейцев, казалось, вначале не было еще соответствующих причин считать, например, систему счисления, космологию и анимистические верования австралийских аборигенов подлинными альтернативами европейских математики, астрономии и физики. Поэтому в течение приблизительно 100-150 лет люди избегали распространять аргументы в пользу этического релятивизма на математические и научные дисциплины или понятия. Интеллектуальные претензии евклидовой геометрии и ньютоновской физики, которые Кант пытался обосновать трансценденталь-

ными аргументами а priori, все еще ставили их в умах людей за пределы всего остального европейского мышления и протонаучных идей других культур.

Правда, несколько философов-идеалистов принимали исторические изменения и разнообразие достаточно серьезно, чтобы доказывать, что все основные категории человеческого мышления и теорий - математических и физических, так же как и этических и телеологических, - были современными результатами исторической последовательности, а не «универсальными и аподиктическими» чертами «чистого разума». Однако большинство людей XIX столетия не находило этот аргумент бесспорным. Только в XX веке <...> стало наконец очевидным, что интеллектуальные суждения и понятия подвержены культурно-историческому разнообразию, или относительности, уподобляясь в этом отношении юридической практике, моральным убеждениям и общественным институтам. Как мы теперь понимаем, операции с числами, наименования цветов, космогония и производство в различных обществах основываются на принципах, которые различаются так же радикально, как и те, что лежат в основе различных моральных позиций и социальных организаций. Между тем в самой цитадели физической науки классическая система Евклид - Ньютон больше не претендует на уникальный интеллектуальный авторитет, который она сохраняла почти на всем протяжении XIX столетия. Таким образом, главное препятствие для распространения релятивистских аргументов от практического поведения до интеллектуальных понятий было устранено. Ныне вызов культурно-исторического разнообразия так же решительно брошен нам в интеллектуальной жизни, как и в жизни практической.

В результате мы находимся ныне в новой и усложненной ситуации. Если XVIII век в конце концов надеялся на разум или природу, а XIX обрел свою интеллектуальную уверенность в провиденциальной деятельности истории, то XX столетие обеспокоено нерешенной проблемой относительности. В течение последних семидесяти лет люди наконец стали сознавать, что относительность человеческих суждений действует не только в морали, религии и личных отношениях, но также и во всех остальных типах понятий, включая даже наши самые фундаментальные научные идеи. И эта относительность имеет силу не только для культур, разделенных расстояниями (Рим и Флоренция, Китай и Япония, Северная Америка и Южная Азия), но и для различных сообществ и индивидов в пределах одного города. Она отделяет не только людей и эпохи, разделенные во времени (XIX столетие от XVIII, современное общество от средневекового, XX век н. э. от VIII века до н. э.), но и людей в последовательности десятилетий и поколений. Какими понятиями человек пользуется, какие стандарты рационального

суждения он признает, как он организует свою жизнь и интерпретирует свой опыт - все это, оказывается, зависит не от свойств универсальной «человеческой природы», не от одной только интуитивной самоочевидности основных человеческих идей, но и от того, когда человеку пришлось родиться и где ему довелось жить.

Это открытие ставит нас в затруднительное положение. Если все человеческие понятия, интерпретации и рациональные стандарты - в морали или в практической жизни, в естествознании или даже в математике - исторически и культурно изменчивы, так что наш привычный образ мыслей в той же мере служит отражением нашего особого времени и места, что и наши привычные способы социального поведения, то в каждом случае возникают одни и те же фундаментальные проблемы. Какие твердые притязания на нашу интеллектуальную лояльность может предъявить *любое* понятие и образ мыслей? Если каждая культура имеет свои собственные фундаментальные идеи и все ее суждения следует интерпретировать в свете этих специфических концепций, то не будет ли в значительной мере анахронизмом или непониманием судить об интеллектуальных убеждениях и понятиях или об одной культуре либо эпохе полностью с точки зрения другой так же, как в случае их моральных и социальных позиций? Как в этом случае мы должны решать, какие понятия пользуются у нас подлинным авторитетом или имеют серьезные права на наше внимание? Действительно, какое значение в этой новой ситуации может иметь для нас идея «рационального авторитета» за пределами моральных и преходящих притязаний какого-либо одного сообщества и эпохи? Неудивительно, что наш век стал свидетелем роста здорового политического скептицизма относительно абсолютных претензий на национальный суверенитет и идеологию; однако в то же время сама быстрота научного развития побуждает многих из тех, кто не является учеными, умалять и недооценивать даже тот квалифицированный интеллектуальный авторитет, на который эти идеи соответственно имеют право (конечно, лишь в том смысле, в каком мы теперь размышляем о мире?). Таким образом, древняя сократовская проблема - отыскать «беспристрастную точку зрения» для рационального суждения - сегодня возникает в новой, труднее поддающейся трактовке форме.

Мы воспитываемся на определенных представлениях об обществе и морали, геометрии и алгебре, материи и вселенной; мы учимся рассматривать некоторые методы исследования и типы аргументов в качестве рациональных или научных, а другие - в качестве предрассудков или бессмысленности, и это только для того, чтобы обнаружить, что в других местах и в другие времена совершенно иные идеи, методы и аргументы обладали равной убедительностью и авторитетом. Тогда какие же претензии, кроме претензий обычая, могут быть предъявлены

от имени, скажем, геометрических идей Евклида, Римана или Минковского по сравнению с пространственными концепциями австралийских аборигенов или древних китайцев? На каких рациональных основаниях можем мы отдать предпочтение политическим теориям Локка или Маркузе, а не ацтеков или Бисмарка, или де Местра? И какое место отводится технологии, эстетике и социальному мышлению для рациональных суждений о наших вкусах, выборе и образе жизни? В каждой сфере признание концептуального многообразия придает проблемам рациональности и авторитета ошеломляющую остроту.

В одном отношении, однако, в XX столетии складывается совершенно новая ситуация. К этому времени факты истории и антропологии наконец вбили клин между сократовской проблемой и ее платоновским решением. Рациональная потребность в беспристрастной точке зрения остается настоятельной и законной. Выбор все еще остается выбором между применением превосходящей силы и уважением к нелицеприятной дискуссии, между авторитарным навязыванием мнений и внутренним авторитетом хорошо обоснованных аргументов. Но мы больше не можем позволить себе допустить, чтобы наши рациональные процедуры, хотя бы и беспристрастные, находили свои гарантии в *неизменных принципах*, обязательных для всех, кто рационально мыслит, а тем более в какой-либо единственно достоверной системе естественной и моральной философии.

Вера в то, что человеческое познание должно управляться неизменными принципами, может сохранять некоторую привлекательность как философская мечта; но, когда дело доходит до понимания и оценки действительной основы наших требований к познанию, эта вера больше не оказывает нам никакой помощи. <...> Наше признание интеллектуального разнообразия делает для нас невозможным игнорировать в дальнейшем современную версию сократовской проблемы. Сформулируем проблему в единственном предложении:

Если гарантии, которые прежде обеспечивались благодаря допущению о неизменных принципах человеческого понимания, потеряли силу, то как еще беспристрастный форум рациональности с его беспристрастными процедурами для сравнения альтернативных систем понятий и методов мышления может найти философское основание, которое является общепринятым в свете наших остальных идей XX столетия?

### **Интеллектуальная экология и историческое понимание**

Выражение «историческое понимание» требует тщательных разъяснений. В этом пункте мы снова подошли к одному из центральных вопросов настоящего анализа, а именно к вопросу об общем характере связей между дисциплинарным (или интеллектуальным) аспектом

научной инициативы и ее профессиональным (или человеческим) аспектом. Лучше всего можно ответить на этот вопрос в три приема, разбив его на ряд более узких вопросов и рассматривая поочередно каждый из них. Итак, прежде всего разрешите мне представить две нерешенные методологические проблемы, которые все еще продолжают доставлять беспокойство нашему историческому пониманию научных изменений. Одна из них – это давнее расхождение между двумя стилями исторического подхода к науке – «интернализмом», который концентрирует свое внимание на изменениях содержания научной дисциплины, и «экстернализмом», который скорее сосредотачивает свое внимание на связях науки с ее более широким социальным контекстом. Другая проблема является более философской (в точном смысле этого слова); это проблема выяснения соотношения «оснований» и «причин» в историческом развитии науки. <...>

Начнем с историографии. На протяжении последних пятидесяти лет академические историки анализировали развитие естественных наук в нескольких независимых направлениях – статистическом и биографическом, интеллектуальном и социологическом. Однако вплоть до настоящего времени они не сумели прийти к единому мнению о том, в каком пункте сливаются результаты этих самостоятельных исследований, или о том, как их можно согласовать, чтобы обеспечить создание единой связной картины научных изменений. С одной стороны, историки-интерналисты изучают те исторические перемены, благодаря которым, согласно строго генетической, или «генеалогической», точке зрения, научные идеи сменяют друг друга. По их мнению, развитие науки следует рассматривать как диалектическую последовательность: проблемы приводят к своему разрешению, которое в свою очередь приводит к новым проблемам, решение которых ставит дальнейшие проблемы... В пределах такого «проблемного» подхода к развитию науки можно выделить в дальнейшем две точки зрения: одну *социально-историческую*, другую – *логико-философскую*. Некоторые ученые изучают непосредственно изменения научных проблем с тем, чтобы показать, что в действительности они осуществлялись последовательно, шаг за шагом. Другие скорее имеют в виду логический анализ (или «рациональную реконструкцию») той аргументации, при помощи которой научный прогресс должным образом осуществлялся и оправдывался. Так или иначе, этот генетический подход не лишен некоторой самоограниченности. Интерналистские объяснения развития науки лишь косвенно ссылаются на факты, внешние по отношению к непосредственным интересам той дисциплины, о которой идет речь, если вообще касаются их. В результате они, так сказать, побуждают нас изучать морфогенез той или иной науки в отрыве от ее экологической среды.

Между тем другие историки уже рассматривали научные изменения как социальный феномен и сосредотачивали свое внимание на взаимодействии естествознания и более широкого контекста, в котором проходит деятельность ученого, - его институтом, социальными структурами, политикой и экономикой. Результаты этих исследований были интересными и несколько неожиданными. Благодаря их работам мы стали лучше понимать, как научные специальности организуются в институциональные «гильдии» и каким образом воздействуют на характер научной работы в течение последних 100 лет новые экономические, политические и социальные факторы. Однако методы исследования, необходимые для изучения социологии и социального управления наукой, снова ограничили круг вопросов, которые мы можем поставить с пользой для дела. В особенности они оставили неясным вопрос о том, существует ли какая-либо обратная связь – и если существует, то в каких отношениях, - социального контекста, в котором работает ученый, с интеллектуальным содержанием самого научного мышления. Может показаться, что на содержание термодинамики XIX века оказал влияние прогресс в технологии паровозов того времени; но в каких именно формах выразилось это влияние? И в свою очередь, что нам делать, например, с более категорическим заявлением Бернала, что содержание дарвиновской теории естественного отбора каким-то образом отражало веру современников в экономическое *laissez faire*.

Проблема состоит в том, чтобы найти приемлемую формулировку, показывающую, как именно эти комплементарные подходы к истории науки относятся друг к другу. Во имя этой цели мы не можем спокойно оставаться в рамках одного из этих подходов; вместо этого мы должны согласовать их результаты в рамках более широкого объяснения, охватывающего как развитие научных понятий, так и научной деятельности. <...>

Когда мы ставим вопрос об историческом развитии дисциплинарного содержания, то нас интересует смена одного репрезентативного круга понятий другим, который считается *интеллектуальным достижением*. В данном случае мы заинтересованы в интеллектуальном результате этой перемены, в том, какие последствия она имела, что она сделала для науки, как она помогла осуществлению дисциплинарных целей, - короче говоря, в том, какой вклад она внесла в объяснительный потенциал науки. <...> Таким образом, дисциплинарное объяснение развития науки прежде всего интересуется суждением и рациональным оправданием, а не диагнозом или причинным объяснением. Например, вопрос: «Как коперниканская астрономия развилась из птолемеевской?» - если его понимать в строго дисциплинарном смысле, следует сформулировать заново с тем, чтобы прочитать следующим образом: «В каких отношениях и при помощи каких аргументов копер-

никанская астрономия *надстраивается* над интеллектуальными достижениями птолемеевой астрономии и *превосходит их?*» Иными словами, дисциплинарные объяснения имеют своей целью «рациональную оценку» концептуальных изменений, которые считаются вкладом в успех рациональной инициативы. Поэтому не удивительно, что подобные объяснения стремятся максимально использовать словарный запас рациональной оценки и оправдания, как например, «основания», «соображения», «аргументы».

Напротив, когда мы подходим к развитию науки с профессиональных, или человеческих, позиций, наши интересы связаны теперь со сменой одной репрезентативной группы индивидов, институтов, познавательных действий другими, причем эта смена рассматривается как *исторический процесс*. В этом случае мы должны рассмотреть, как последующая группа начинает вытеснять предыдущую, кто несет ответственность за начало этой смены, когда и где она имеет место, как различные ученые заставляют почувствовать свое влияние. Все эти вопросы, должны мы заметить, возникают независимо от того, вносит ли перемена, о которой идет речь, какой-либо существенный вклад в содержание науки или нет. Поскольку дисциплинарные объяснения изменений науки интересуются в первую очередь результатами, а не самим процессом, то справедливым будет теперь и обратное утверждение: профессиональные объяснения озабочены процессом, а не его результатами. <...> Вопрос: «Как коперниканская астрономия развилась из птолемеевой?» - будучи понятым в строго человеческих терминах, должен быть сформулирован заново и прочитан следующим образом: «Чьими усилиями, в каких институтах, при каком покровительстве были предприняты те интеллектуальные меры, которые в конечном итоге *привели к замене* птолемеевой астрономии коперниканской?» Вопрос о том, усовершенствовалась ли эта замена объяснительный потенциал науки, больше не является основополагающим. Теперь проблема состоит в том, как она вообще начала возникать. Поэтому не следует удивляться тому, что профессиональные объяснения развития науки стремятся максимально использовать словарный запас объяснительного, или диагностического, анализа, то есть «причины», «факторы» и «силы».

В первом случае мы подходим к каждой перемене в науке *с точки зрения перспективы*, учитывая то новое, что она сделала для будущего, характеризуя эту перемену на языке новых открытий, которые были ее результатом, и тем самым демонстрируя, насколько она была «оправдываемой». В последнем случае мы рассматриваем ее *ретроспективно*, учитывая те факторы прошлого, которые ее вызвали, концентрируя свое внимание на причинно-следственных связях, результатом которых были эти открытия, и демонстрируя таким образом, насколько они

«умопостижимы». Дисциплинарный аспект интеллектуальной истории является рациональным, оправдательным и перспективным, а профессиональный – причинным, объяснительным и ретроспективным; и по самой сути данного вопроса эти два аспекта комплементарны, а не эквивалентны. В ходе любой рациональной инициативы опыт прежних достижений в объяснении постоянно мобилизуется, оказывая влияние на нынешние интеллектуальные решения, тогда как результаты этих решений, в свою очередь модифицируют рациональное суждение о накопленном нами опыте. Однако так или иначе связь между ретроспективными диагнозами и их последствиями в перспективе включает в себя элемент интерпретации. В ходе наших исторических объяснений тех процессов, которые приводят к каким-либо переменам в науке, у нас, возможно, появится хорошая возможность сослаться на «основания», оправдывающие эти перемены. Но эти основания не могут действовать в историческом объяснении в качестве прямых «каузальных факторов»; их каузальный эффект вообще достигается лишь в той мере, в какой ученые, ответственные за осуществление данной перемены, сознавали эти специфические основания и обращали на них внимание. Следовательно, с подобными объяснениями причинно связаны не сами основания, но их *осознанность* учеными. <...>

Теперь наконец мы в состоянии объяснить, что скрывается за упоминанием «интеллектуальной экологии» <...>. Именно далеко идущие параллели между экологическим объяснением органических изменений и дисциплинарным объяснением интеллектуального развития придают смысл распространению экологической терминологии с органической эволюции на интеллектуальную. В интеллектуальной истории любая действительная проблемная ситуация создает некоторый спектр возможных интеллектуальных новаций. Конечно, природа этих возможностей зависит столько же от характера других сосуществующих идей, сколько и от абсолютно «внешних» особенностей социальной либо физической ситуации. Мы можем изучать происходящие в результате концептуальные изменения либо как процессы - если попытаемся просто рассмотреть, в каком историческом направлении они будут происходить, - либо альтернативно – как достижения, - если будем задаваться вопросом, насколько полно эти изменения использовали интеллектуальные возможности текущей ситуации. Как и в случае с органической эволюцией, связи между понятиями и возможностями носят здесь сложный двусторонний характер. Предшествующие популяции научных понятий могут дифференцироваться таким образом, что породят, например, новые дисциплины только там, где им представляются подходящие интеллектуальные условия; между тем на характер этих возможностей оказывают сильное воздействие другие, уже существующие популяции... и т.д. Дисциплинарное объяснение научных

понятий соответственно изучает, какие возможности следует использовать в любой проблемной ситуации, анализирует требования, предъявляемые этими условиями, и оценивает полученные благодаря концептуальным изменениям достижения, которые действительно служат ответом ученых на эти требования. <...> Подобные вопросы эффективны только в связи с требованиями специфических ситуаций и проблем. Стоящие перед нами в каждой особой ситуации спорные рациональные вопросы служат отражением специфических проблем, возникающих по ходу нашей сегодняшней интеллектуальной деятельности; а больше всего действенные критерии суждений в любой рациональной инициативе зависят от практических возможностей выбора и внутренней самокритики, действительно присущей всем инициативам.

*(Тулмин, Ст. Человеческое понимание / Ст. Тулмин. – М., 1984. – С. 57-67, 298-300, 307-309, 311, 313-314.)*

### **Вопросы и задания**

1. Как, согласно автору, в истории научной и философской мысли решалась проблема истины? Проследите по тексту историю становления европейского типа рациональности.
2. Какие изменения в основаниях рациональности иницируются достижениями историко-антропологического знания?
3. В чем Ст. Тулмин усматривает недостаточность и неправомерность приравнивания рациональности к логичности? Инвариантны ли в историческом плане принципы рациональности?
4. Какова природа концептуальных изменений, анализируемых мыслителем?
5. Какой смысл вкладывает Ст. Тулмин в понятия «интеллектуальная экология» и «историческое понимание»?
6. Каковы, согласно автору, перспективы рациональности в современном мире?

### **А. Никифоров**

#### **«Революция в теории познания?»**

<...> Дискуссия по проблемам теории истины давно назрела. Диалектический материализм сошел с пьедестала единственно верного учения и вместе с ним утратила статус непогрешимости и разработанная в его контексте теория истины. Идут поиски новых подходов, в том числе раздаются призывы вообще отбросить понятие истины. <...> В дальнейшем я буду говорить только о классической концепции истины, рассматривающей истину как соответствие мысли своему предмету. Данное понятие истины отнюдь не является мифологическим. Оно восходит к Платону и Аристотелю, и именно оно было знаменем науки и философии Нового времени. Г. Галилей и И. Кеплер, Ф. Бэкон и Р.

Декарт как раз и стремились показать, что наука, в отличие от схоластики, дает истинное описание окружающего нас мира. Убеждение в этом служило важнейшим стимулом научной деятельности на протяжении трехсот лет. И только в начале XX столетия положение стало изменяться.

До тех пор пока понятие истины использовалось в общем и не очень определенном виде, особых трудностей с его употреблением не возникало. Можно было верить, что научное знание дает нам более или менее адекватную картину действительности и в этом смысле истинно. Успехи науки Галилея и Ньютона подкрепляли эту веру. Мысль И. Канта о том, что сама по себе объективная реальность нам не дана и можно говорить лишь о соответствии знания данным опыта, не смогла серьезно поколебать всеобщую веру в истинность научного знания.

Однако развитие науки в конце XIX - начале XX века поставило перед классической концепцией истины серьезные проблемы. Революция в физике, связанная с пересмотром фундаментальных представлений классической науки о материи, пространстве и времени, показала, что теории, в течение столетий не вызывавшие никаких сомнений, находившие широчайшее практическое применение и, казалось, подтвержденные громадным материалом человеческой деятельности, строго говоря, не истинны. Реакцией на революционные изменения в науке было возникновение прагматизма и конвенционализма, которые попытались придать новый смысл понятию истины.

Параллельно изменениям в науке интенсивно разрабатывался логико-семантический аппарат в трудах Г. Фреге, Б. Рассела, Л. Витгенштейна и др. Для теории истины это имело даже большее значение, чем изменение научных представлений о мире. Возрастающий интерес к точному описанию структуры научных теорий и логико-семантическому анализу языка науки привел к тому, что обсуждение истинности человеческого знания стало приобретать все более точный характер: истины стали рассматривать не вообще, а в отношении отдельных элементов знания – предположений и теорий. При таком конкретном, так сказать, «атомарном» подходе сразу же обнаружилось, например, что понятие истины применимо далеко не ко всем предложениям, которые могут быть использованы наукой. В частности, оно неприменимо к бессмысленным предложениям, таким, скажем, как «Юлий Цезарь есть простое число» или «Сила тока в цепи равна 2 килограммам». Для многих же типов осмысленных предложений смысл понятия истины оказался совершенно не ясен.

Важным шагом на пути конкретизации и уточнения классического понятия истины с помощью логико-семантического аппарата явилась известная работа А. Тарского. Тарский рассматривает истину как свойство осмысленных предложений, которым они могут обладать или

не обладать. Общую основную идею классического понимания истины - идею соответствия мысли действительности - Тарский стремится точно сформулировать для каждого предложения. Что значит, например, что предложение «Снег бел» истинно? Классическая концепция отвечает: это значит, что данное предложение соответствует действительности. Тарский уточняет: предложение «Снег бел» истинно только в том случае, если снег на самом деле бел. Таким образом, в теории Тарского общая идея соответствия мысли действительности трансформируется в идею соответствия отдельного предложения тому фрагменту действительности, который оно описывает, т. е. некоторому факту.

Но что значит, что отдельное предложение или теория в целом соответствует фактам? Какой смысл имеет понятие соответствия? Соответствие наших представлений вещам и явлениям всегда истолковывалось как сходство представлений с вещами. Считалось, что знание о мире рисует его портрет и точно так же похоже на мир, как похож портрет на оригинал. Прогресс же познания состоит в том, что в портрет реальности мы вносим дополнительные черты, уточняем его, исправляем и благодаря этому добиваемся все большего сходства портрета с оригиналом. Этот наивный кумулятивизм в понимании прогресса познания и лежащая в его основе столь же наивная теория отражения были отброшены при более детальном проникновении в структуру науки и в процессы ее развития. Научная теория опирается на фундамент абстрактных понятий и величин, создает систему идеализированных объектов, часто весьма далеких от известной нам реальности, и ее (науки) утверждения непосредственно относятся именно к этим идеализированным объектам. Поэтому научные теории в принципе нельзя непосредственно соотносить с действительностью, это сопоставление обычно оказывается весьма сложным и опосредованным. В каком же тогда смысле можно говорить о соответствии научных теорий действительности, т. е. об их истинности? Остается одно: говорить об их соответствии результатам наблюдений и экспериментов, об их проверке — подтверждении или опровержении.

Представители логического позитивизма истолковали это соответствие как подтверждаемость предложения или теории чувственно данным, опытом, экспериментальным результатом. Первоначально логическим позитивистам казалось, что можно добиться полного и окончательного подтверждения хотя бы некоторых предложений языка науки и это даст нам основание считать, что такие предложения соответствуют фактам, т. е. истинны. Однако в случае научных предложений или теорий для полного подтверждения нам требуется проверить бесконечное число отдельных случаев. Ясно, что это невозможно, и самое большее, на что можно рассчитывать, — это частичное подтверждение, которое никогда не даст нам полной уверенности в истинности

предложения или теории. Поэтому логические позитивисты отбросили понятие истины, поставив на его место понятие частичного подтверждения.

К. Поппер еще сохраняет понятие истины. Полное подтверждение невозможно, – рассуждает он, – а частичное подтверждение вообще не имеет никакой цены, ибо подтвердить можно все что угодно. Любая глупость может найти себе подтверждение. Ценно опровержение, ибо опровержение с несомненностью указывает на ложь и позволяет исключить ложь из наших воззрений. Но почему мы отбрасываем опровергнутые, ложные теории? Потому, отвечает философ, что надеемся однажды построить истинную теорию. С точки зрения Поппера, идея истины для науки является некоторым регулятивным идеалом, побуждающим ученых отбрасывать опровергнутые теории и создавать новые. Он сравнивает истину с горной вершиной, скрытой от нас облаками, к которой мы постоянно стремимся, хотя никогда не можем быть уверены в том, что поднялись именно на нее. Таким образом, хотя Поппер и пытается сохранить понятие истины в философии науки, от истины остается лишь бледная тень – не истинное знание, которым мы способны актуально владеть, а неясный идеал, который, строго говоря, недостижим.

Однако и эта бледная тень вскоре исчезла в дыму философских дискуссий. Поппер полагал, что если у нас нет критерия истины, ибо подтверждаемость не может служить таким критерием, то все-таки у нас имеется критерий ложности – противоречие теории фактам. Мы не можем с уверенностью указать на истину, но мы способны с уверенностью установить ложь и отбросить ее. Идея истины оказывается необходимой, ибо о ложности имеет смысл говорить только в том случае, если ей противоплагается истина. Идея истины служит и обоснованием прогрессивного развития науки: отбрасывая ложные теории, мы надеемся создать истинную теорию. Увы, убеждение Поппера относительно того, что противоречие между теорией и фактами является несомненным свидетельством ложности теории, исторически и методологически оказалось несостоятельным. История науки показывает, что всякая новая теория противоречит тем или иным фактам и полностью избавиться от таких противоречий никогда не удается.

Но если ни истинность, ни даже ложность наших теорий не может быть установлена, то понятие истины для философии науки оказывается совершенно излишним и может быть устранено из ее методологического инструментария. В работах ведущих представителей философии науки второй половины XX века – Т. Куна, И. Лакатоша, С. Тулмина и др. – понятие истины уже не встречается. А П. Фейерабенд прямо объявил истину зловредным монстром, который должен быть изгнан из

науки и философии подобно всем другим интеллектуальным чудовищам, которыми разум пытался ограничить человеческую свободу.

<...> Нельзя представлять себе дело так, будто можно отбросить понятие истины из философско-методологического анализа познания, но все остальное при этом сохранится. Нет, придется пересматривать очень многое и решать проблемы, которые мне кажутся неразрешимыми.

Сразу же лишаются смысла понятия доказательства, опровержения, вообще спора и дискуссии. Как можно доказывать или опровергать, не предполагая, что доказательство говорит об истинности некоторого положения, а опровержение – о его ложности? У вас своя модель мира, у меня – своя. В моей модели снег бел, в вашей – черен; в моей модели дважды два – четыре, в вашей дважды два – сапоги всмятку. Я даже не могу упрекнуть вас в противоречии. Ведь мы стремимся избегать противоречий потому, что противоречие необходимо свидетельствует о ложности одного из противоречащих утверждений. Но если нет понятия истины, противоречие оказывается вполне допустимым. Итак, отказ от понятия истины, как мне представляется, сразу же приводит к разрушению логической стороны нашего мышления.

Далее. Если отбросить понятие истины, то становится совершенно неясным само понятие познания. Мы привыкли думать, что знание есть описание некоторой реальности, и процесс познания есть процесс выработки все более точного и глубокого представления о реальности или, по крайней мере, уменьшения ложного содержания наших представлений о ней. Но чем становится знание, если оно не несет в себе истины? Инструментом приспособления человека к окружающей среде? Инструментом для предсказания феноменов и разработки новых технологий? Инструменталистское понимание знания уже неоднократно обсуждалось в литературе, критические аргументы против него известны, и я не хотел бы их здесь повторять. Замечу лишь: отказ от понятия «истина» ведет к отказу и от понятия «прогресс науки». Ибо развитие науки сведется в таком случае лишь к смене теоретических инструментов, и нельзя будет утверждать, что мы знаем о мире больше, чем античные греки или средневековые монахи. Но можно ли защитить такой взгляд?

Наконец, боюсь, мы в значительной мере перестанем понимать поведение людей. Почему люди так пылко отстаивают свои идеи и убеждения? Потому, что считают их истинными – истинными именно в классическом смысле, т. е. адекватно отражающими реальное положение дел. Я не знаю, как иначе объяснить действия людей, когда они поступают вопреки своим собственным интересам, иногда даже вопреки жизненным показаниям.

Не буду больше останавливаться на проблемах и трудностях, с которыми связан отказ от понятия истины. Кризис классической науки в конечном счете нашел выражение в кризисе традиционных гносеологических представлений, о чем и свидетельствуют дискуссии вокруг понятия истины, непрекращающиеся на протяжении всего XX столетия. Было бы, конечно, интересно посмотреть, нельзя ли обойтись без этого понятия в ограниченной области гносеологических и логико-методологических проблем. Мне же представляется более продуктивным путь дальнейшей разработки и уточнения классической концепции истины – уточнения идеи соответствия для различных видов научных предложений, уточнения смысла понятия истины для естественных и общественных наук. <...>

Вопрос об истине в области общественных наук всегда был гораздо более сложным, чем в естествознании. Классическое понятие истины оказалось здесь не вполне пригодным. <...> Конечно, и здесь встречаются истины, подобные естественно-научным. Когда, например, историк утверждает, что Цезарь перешел Рубикон 10 января 49 года до н. э. или что Генрих IV был убит Равальяком, то это, в сущности, обычные научные истины. Если они хорошо обоснованы, то с ними, как и с естественнонаучными истинами, соглашаются все. Однако такие положения оставляют нас равнодушными, не вызывают эмоционального отклика, не возбуждают желания бороться за них. В самом деле, бессмысленно волноваться по поводу того, что Луна светит отраженным светом, или создавать общественное движение в поддержку этого положения. Его истинность определяется объективным положением дел и от нас совершенно не зависит. Многие положения общественных наук носят точно такой же характер.

Вместе с тем нетрудно заметить, что в сфере наук об обществе, о человеке и духе встречаются такие положения, которые способны вызывать горячую преданность и бешеную злобу, восторг и скрежет зубов. Существуют положения, отстаивая истинность которых люди жертвуют своим благополучием и даже жизнью. Что это за утверждения? Чем вызвана столь интенсивная эмоциональная окрашенность?

Скажем, вопрос о происхождении русской государственности. В XVIII веке ряд немецких историков, состоявших на русской службе, выдвинули тезис, что создателями государства на Руси были норманны (так называемая норманская теория). Этот тезис подвергся резкой критике со стороны большинства русских историков, начиная с М.Ломоносова, и в настоящее время практически отвергнут. Почему же тезис норманистов, внешне мало чем отличающийся от других утверждений исторической науки, вызвал столь бурную и длительную полемику? Почему его отвергали с таким жаром? Видимо, потому, что он задевал национально-патриотические чувства русских историков.

По существу, речь шла о национальном самосознании. <...> В общественных науках такое встречается на каждом шагу. Поэтому для них в гораздо большей степени, чем для естествознания, характерен плюрализм идей и концепций, объяснений и интерпретаций. И дело здесь не только в том, что утверждения и теории общественных наук, как правило, менее обоснованы, хотя и это обстоятельство играет некоторую роль. Коренной основой плюрализма является психологическая избирательность людей к тем или иным утверждениям и теориям. Вообразите себе, например, некую расовую теорию, из которой следует, что народ, к которому вы принадлежите, в силу своих генетических, этнических, культурных и прочих особенностей в чем-то ниже других народов. Вряд ли эта «истина» оставит вас равнодушными.

Мне кажется, можно констатировать важное различие между естественнонаучными утверждениями и утверждениями общественных наук: чтобы научное сообщество признало первые истинными, достаточно обычного научного обоснования; для вторых этого недостаточно, хотя их часто признают истинными, даже если такое обоснование отсутствует или страдает существенными изъянами. Чем объяснить это различие?

Можно предположить, что понятие истины в общественных науках включает в себя некий оценочный элемент, которого лишено понятие истины в естествознании. Соглашаясь с тем, что некоторое естественнонаучное положение истинно, мы тем самым признаем существование в действительности определенного положения дел, но никак его не оцениваем. Когда же мы считаем истинным некоторое утверждение относительно общества или человека, мы неявно присоединяем к этому его оценку: данное утверждение справедливо, выраженное им положение дел несет в себе добро и благо. В то же время, не желая признавать истинность некоторой идеи или теории, мы думаем не столько о несоответствии их реальному положению дел, сколько о несоответствии их нашим представлениям о добре и справедливости. Короче говоря, в общественных науках понятие истины сложнее и богаче, нежели в естествознании: в его содержание включается не только идея соответствия объекту, но еще и идея соответствия ценностным представлениям субъекта.

Быть может, для выражения этого комплексного понятия подошло бы слово «правда». Тогда в методологии естествознания у нас сохранилось бы понятие истины, а в методологии общественных наук мог быть использован его аналог – понятие правды. Легко заметить, что эти понятия по-разному связаны с обоснованием. Признание истины всецело зависит от ее обоснованности. Сколь бы вероятным ни казалось нам некое естественнонаучное положение, оно будет считаться не более чем гипотезой до тех пор, пока не получит серьезного теоре-

тического или экспериментального обоснования. Только эксперимент или теоретическое доказательство позволяют нам назвать нечто истинным. Правда в гораздо меньшей степени зависит от обоснования. Часто мы склонны считать правдой некоторое утверждение просто потому, что оно отвечает нашим представлениям о должном и справедливом, даже если при этом оно и плохо обосновано. И столь же часто мы отказываемся считать правдой положение, которое будто бы и хорошо обосновано, но расходится с нашими ценностными представлениями.

И это вовсе не произвол, не каприз субъекта. Дело в том, что если истина целиком детерминирована объектом, правда сама способна подчинить себе объект. Когда мы считаем некоторое утверждение правдой, оно может плохо соответствовать социальной реальности. Но если оно согласуется с нашими представлениями о должном и справедливом, о возможных тенденциях развития общества, его расхождение с действительностью побуждает нас к действию. Наша деятельность способна изменить социальную реальность таким образом, что наша правда станет ей вполне адекватна.

За истину или против нее бороться бессмысленно. Правда же побуждает к борьбе – борьбе за сохранение или изменение социальной реальности. И эта борьба имеет смысл, ибо реальность может быть изменена. У истины и правды разная онтологическая основа: у истины – независимая от человека объективная реальность, у правды – мир общественных отношений, который творят сами люди. Отстаивая правду, люди, по сути дела, борются за реализацию того социального мира, в котором им хотелось бы жить. Становится понятной и сильная эмоциональная окрашенность правды: она не просто констатирует положение дел в социальном мире, но выражает и ценностные ориентации субъекта, которыми он руководствуется в своей деятельности. За стремлением претворить правду в жизнь всегда лежит стремление субъекта к самореализации, к утверждению своих представлений и идеалов.

Получает объяснение и плюрализм, столь характерный для общественных наук. Субъекты социального познания – люди, различающиеся своими представлениями о жизни, о добре и зле, о должном и справедливом, – имеют разные ценностные ориентации и идеалы. Следовательно, они принимают в качестве правды или опровергают различные положения и концепции. И если в области естествознания существуют общезначимые научные истины, то в сфере общественных наук подобное единство научно-го сообщества чаще всего оказывается невозможным.

Методология естествознания при оценке результатов науки использует лишь одну – гносеологическую – характеристику и довольствуется понятием истины как соответствия знания объекту. В сфере

же социальных наук мы обнаруживаем еще одну – аксиологическую – характеристику знания и вводим понятие правды в качестве соединения его гносеологической и аксиологической характеристик.

Рассматривая научное знание в целом, мы можем теперь сказать, что его оценки колеблются между гносеологическим и аксиологическим полюсами. На одном полюсе мы находим положения, оцениваемые только в их отношении к действительности – гносеологически. На другом полюсе находятся положения, оцениваемые только аксиологически, с точки зрения ценностных представлений субъекта. Эти два полюса – идеализации. Реальные научные положения располагаются между крайними точками. Для естествознания более подходящим является понятие истины, хотя полностью исключить аксиологический элемент нельзя. В области социальных наук понятие истины может быть использовано и используется, но ведущим является понятие «правда», соединяющее в себе как гносеологический, так и аксиологический аспекты и компенсирующее слабость обоснования истины в общественных науках ее эмоциональной привлекательностью.

*(Никифоров, А. Революция в теории познания? / А. Никифоров // Общественные науки и современность. - 1995. - № 4.)*

### **Вопросы и задания**

1. В чем выражается сущность классической концепции истины? Дайте историко-философский анализ основных этапов ее развития.

2. Какие проблемы возникли перед классической концепцией истины в связи с развитием научного знания в конце XIX - начале XX вв.? Что нового в понимание истины привнесли прагматизм, конвенционализм, логико-семантические исследования структуры научных теорий и анализа языка науки?

3. Как рассматривается в контексте статьи вопрос об истинности научных теорий? В чем Вы усматриваете различия между основанным на необходимости соответствия знаний действительности пониманием истинности научных теорий и интерпретацией их истинности как соответствия теорий результатам наблюдений и экспериментов? Согласны ли Вы с анализируемыми в статье выводами логического позитивизма и критического рационализма, согласно которым критерием истины научных суждений о мире выступает возможность их подтверждения или опровержения чувственным опытом? Аргументируйте свою позицию.

4. Объясните смысл содержащегося в тексте утверждения о том, что «идея истины для науки является некоторым регулятивным идеалом, побуждающим ученых отбрасывать опровергнутые теории и создавать новые».

5. Чем обусловлено падение доверия к понятию истины в западной философии науки? Как в этом плане следует оценивать позицию «методологического анархизма», в соответствии с которой истина рассматривается как «интеллектуальное чудовище», ограничивающее свободу человека порождение разума? Подумайте, к каким следствиям приводит отказ от категории истины. Возможно ли знание, не содержащее в себе истины?

6. Каким образом автор статьи уточняет смысл понятия истины для естественных и общественных наук? В чем он усматривает отличия между понятиями истины и правды? Прокомментируйте следующее высказывание автора: «истина целиком детерминирована объектом, правда сама способна подчинить себе объект».

**Е.Н. Князева, С.П. Курдюмов**  
**«Интуиция как самодопирание»**

Работа творческой интуиции, достижение состояния инсайта, озарения, «ага-переживания» издавна представляли как наиболее загадочные проявления человеческого Я. Для философов, психологов, психоаналитиков, когнитологов она служит предметом многочисленных толкований и перетолкований. До сих пор они трудно поддаются не только логическому анализу, но даже вербальному описанию. Новая междисциплинарная область знания - синергетика, - быть может, она прольет дополнительный свет на механизмы человеческого творчества?

Синергетика, или теория самоорганизации, может быть названа, пожалуй, наукой о сложном. Она ориентирована на поиск неких универсальных образцов (паттернов) эволюции и самоорганизации сложноорганизованных систем. Ныне наблюдается экспансия синергетики в самые разные, даже весьма отдаленные от естествознания, области знания. Предпринимают попытку суммировать мировоззренческие следствия теории самоорганизации, И. Пригожин дает эскиз философии нестабильности. <...> Притязания синергетики на обобщение и толкование огромного эмпирического материала, всей суммы фактов о мире человеческого познания и творчества были бы, безусловно, неправомерны и безосновательны. Речь здесь может идти лишь о том, что это сопоставление представляет интерес, ибо таит в себе новый нетрадиционный взгляд на ряд сложных феноменов человеческой психики, например, на чувственную и интеллектуальную интуицию. В данном случае намечаются лишь аналогии и корреляция, разворачивается общий подход к пониманию того, как могли бы протекать когнитивные и креативные процессы, если бы они протекали на некоей открытой нелинейной среде, среде мозга и сознания. Предлагаются синергетические гипотезы, которые, по-видимому, могут быть полезными для

осмысления механизмов человеческого творчества. <...> Согласно эволюционному, синергетическому видению мира, структура - это процесс. <...> Для определенных классов открытых нелинейных сред (систем) установлено, что в таких средах потенциально существуют спектры структур (форм организации), которые могут возникнуть в них на развитых, асимптотических стадиях процессов. Спектр структур-аттракторов, иначе говоря, поле путей развития или древо ветвящихся направлений развертывания событий, определяется сугубо внутренними свойствами данной среды. Это есть ее внутреннее содержание, если угодно, портрет идеальных структур этой среды, ее непроявленное, ее душа. Это - своего рода план эволюции, который потенциален (т.е. еще не реализован, более того, заведомо не все в нем будет реализовано), преддан (предопределен собственными характеристиками данной среды, степенью их нелинейности), неоднозначен.

Отнюдь не какие угодно структуры возможны в данной открытой нелинейной среде, а строго определенные. Только они относительно (нестабильно) устойчивы, только они долгое время не разрушаются. Спектр структур-аттракторов предопределен как спектр *возможностей*, но не более того, т.е. направление эволюции открыто. <...> Эволюция системы определяется не ее прошлым, но ее начальными условиями, которые «забыты», а будущим, правильной, часто симметричной, структурой-аттрактором. Будущее состояние системы как бы притягивает, организует, формирует наличное ее состояние.

Если произошло событие выхода на структуру-аттрактор (событие попадания внешнего или внутреннего, спонтанного воздействия в сферу его притяжения), то в открытой нелинейной среде имеет место процесс самодостраивания, самовыстраивания структуры-аттрактора. Процесс выпадения на аттрактор также естествен как процесс падения тел в гравитационном поле притяжения Земли. <...>

С точки зрения синергетики механизм интуиции можно представить как механизм самодостраивания структуры (визуальных и мысленных образов, идей, представлений) на поле мозга и сознания. При чем самодостраивание является механизмом не только чувственной и интеллектуальной интуиции, но и процессов распознавания образов. Самодостраивание целостной культуры, по-видимому, происходит как в процессе научного, так и в процессе художественного творчества. Отсюда вытекают и поиски способов управления творческой интуицией, насколько это вообще возможно. Управлять интуицией значит инициировать самопроизвольное достраивание, переструктурирование сенсорного и интеллектуального материала. <...>

Просмотр различных, альтернативных ходов развития мыслей, продумывание и варьирование ассоциаций на заданную тему играют позитивную роль в творческом мышлении. В результате нарабатывает-

ся некий продуктивный ментальный мицелий (пересеченная, сложно-организованная сеть ходов), который служит полигоном для собственного движения мысли, для ее выхода в иные измерения, на новые уровни.

В общем-то, эта закономерность подспудно осознавалась уже давно и выражалась в иносказательных, поэтических формах. Фридрих Ницше преломил ее через человеческую душу: «Нужно носить в себе еще хаос, чтобы быть в состоянии родить танцующую звезду».

В качестве аналога хаоса в когнитивных процессах можно истолковать разнообразие элементов знания, составляющих креативное поле поиска, разнообразие испытываемых ходов развертывания мыслей, наличие различных сценариев движения в проблемном поле мысли.

Конечно, разнообразие элементов знания, строго говоря, нетождественно хаосу. Разнообразные элементы усвоенного человеком знания, как правило, организованы в систему. Но, во-первых, есть и значительная часть неструктурированного, аналитически еще не обработанного знания. А, во-вторых, в процессе напряженного поиска, подключающего интуицию, в сферу просматриваемого, «перебираемого» вытягиваются элементы внесистемного и иносистемного знания, ушедшие глубоко в подсознание элементы, образующие обычно в сознании лишь слабые следы. Рождение нового связано как раз с нарушением привычной системы упорядоченности: с переструктурированием знания или с достраиванием, выходом за пределы исходной системы.

На первоначальном этапе работы интуиции, вероятно, имеет место максимальное расширение креативного поля, охват максимально возможного разнообразия элементов знания. При этом уравнивание главного и неглавного, существенного и несущественного, т.е. радикальная переоценка познавательных ценностей перед лицом смутного Единого - творческой цели, является основой для продуктивного выбора идеи.

Переоценка ценностей знания возможна в том случае, когда сняты привычные заслоны и запреты «левополушарного» мышления. А это имеет место в состоянии сна, засыпания или в состоянии мечтающего, свободно движущегося, «отпущенного» сознания, по терминологии буддизма. Тогда связи, которые были нарушены в период активного бодрствования, возобновляются, вновь проявляются. То, что было приглушено, придавлено, обретает очертания, структуру, ясность. Восстанавливается полный «орнамент». Причем акцент может быть сделан на другом.

Активное допущение даже «глупых» действий и идей есть механизм выхода за пределы стереотипов мышления. Нельзя отстраняться и от абсурда. Ибо абсурд - это тайная кладовая рационального, его стимул и его потенциальная форма. Умная мысль рождается из глупости,

рациональное - из абсурда, порядок - из беспорядка. В этом смысле, вслед за Эразмом Роттердамским, мы должны произнести похвальное слово глупости. <...>

Известно, что на всех исторических этапах развития природы ее исходное разнообразие было больше, чем это было необходимо для дальнейшего динамического развития. Этот излишек называют «барокко природы» (barocco - буквально означает странный, причудливый). Аналогично можно предположить, что на первоначальном этапе работы творческой интуиции всегда существует некий излишек разнообразия элементов знания и опыта, излишек версий, готовых к «прокручиванию» сценариев решения проблемы. Излишняя на первоначальном этапе расточительность, неэкономия творческого мышления оборачивается в итоге выигрышем - большей плодотворностью и жизнеспособностью его результата. Это странное изобилие можно было бы по аналогии назвать «барокко креативного мышления», или «барокко знания». <...> Все первоначальные версии и догадки о возможном решении научной проблемы в принципе могут быть развернуты и доведены до целостного (одного из возможных) решения проблемы. Наука строится путем отсека лишнего на сегодняшний день, путем отбрасывания представляющегося еще или уже «неудачным». Мир науки - это мир научных истин, выделенных из «шума толпы», из разноголосья, царящего в научном обществе. Научная истина вырастает из неправильного и недопустимого, и всякое неправильное в другом социокультурном и научном контексте, и в другом сценарии решения проблемы может быть воспринято и перетолковано как правдоподобное и допустимое. Исторические свидетельства такого рода возвратов к старому в науке многочисленны.

Сценарность творческого мышления означает размышления по типу «А что если..., то...», «Если..., то...» Причем реализация всего пути, полное проигрывание «сценария» развертывания мыслей предполагает не только логическое оформление гипотезы, но и соотнесение ее с наличным научным контекстом, попытку встраивания этой гипотезы в систему научного знания. Сценарность креативного мышления близка к мысленному экспериментированию, к балансированию на грани актуального и потенциального, реального и фантастического, невозможного сейчас и возможного в будущем. Это, - если можно так выразиться, «виртуальность» поля движения мысли. <...> Блуждания по ментальному мицелию служат подготовкой к эмерджентному инновационному скачку мыслей. <...>

Механизм самодистраивания включает в себя направленность на возникающее целое. Талантливый ученый или художник способен взглянуть на создаваемое им произведение как бы с расстояния «птичьего полета», он держит в своем уме весь его план, замысел, фабулу,

интригу. Этот план, главная идея или образ - это та путеводная нить, на которую нанизываются все элементы знания и опыта. Это есть мерило, определяющее отбор материала и место каждого фрагмента знания, опыта или текстового блока в структуре целого. Это есть аттрактор творческой деятельности. <...>

Установочный план - не обязательно нечто логически ясное и выраженное. Напротив, это - скорее всего некий неосознаваемый, невербализуемый и некоммуницируемый, нерасчлененный «сгусток смысла», который выливается рано или поздно в выражение мыслей в вербализованной форме. <...> Кроме того, в свете синергетики можно было бы добавить, что план играет роль некоторого стимула, своего рода резонансного воздействия на сложный комплекс сознания - подсознания. План инициирует работу подсознания, способствует выведению потенциально зреющего наружу, его вербализации и логическому оформлению. <...> Ясно, что отбор различных вариантов, сценариев решения не подчинен слепой случайности. Строго говоря, никогда не происходит чистого и тупого перебора, но возникают предпочтения к одному или немногим лучшим вариантам. То есть отбор направляется подсознательными установками. Но в то же время и на стадии отбора, очевидно, играют роль интуиция, спонтанность и свободное движение ума, а стало быть, непредсказуемые и случайные элементы.

В процессе творчества имеют место два противоположных, контрастных процесса - ассоциация и концентрация. Ассоциация - это разброс, установление все большего количества связей, разрастание сенсуального и интеллектуального мицелия. А концентрация напротив, - сосредоточение на едином, направленность на какую-либо одну проблему, идею, фабулу. Как эти два процесса соединяются друг с другом? <...>

Самоорганизация в области творческого мышления есть восполнение недостающих звеньев, «перебрасывание мостов», самодостраивание целостного образа. Мысли вдруг обретают структуру и ясность. <...> Согласно представлениям гештальт-психологов, имеет место «инсайтная перестройка». Происходит как бы мгновенная организация красивой мозаичной структуры из имеющихся элементов знания и опыта: «встряхнул, и есть структура!». <...>

Происходит не просто объединение целого из частей, самоструктурирование частей в целое, не просто проявление, «всплывание» более глубокой структуры из подсознания, а самовырастание целого из частей в результате самоусложнения этих частей. Сам поток мыслей и образов в силу своих собственных потенций усложняется и спонтанно выстраивает себя. Из простой структуры вырастает более сложная. Это есть автопоэзис мысли, если применить центральное понятие концеп-

ции Х. Матураны. Данное понятие выражает свойство, прежде всего живых систем самообновляться при функционировании.

Механизмы распознавания образов, судя по всему, весьма похожи на механизмы выпадения на аттрактор, на самодообраивание. В-первых, существует специальный механизм, который создает вокруг рассматриваемого образа поле блужданий. Дело обстоит таким образом, будто действует некий генератор случайности, преднамеренно размывающий направленный взгляд, создающий случайный пробег по контурам образа. Во-вторых, этот случайный, стохастический процесс ориентирован на то, чтобы произошло попадание в область притяжения, чтобы начала действовать сила притяжения, «сила падения» на аттрактор. Процесс выпадения на аттрактор и есть процесс узнавания. Книгу, например, можно узнать по какой-то одной детали. Человека можно узнать по каким-то особенностям походки, поворота головы или изгиба линии носа. Нескольких деталей достаточно для распознавания образа, для восстановления целостного образа человека. <...> Что касается творческого мышления, интеллектуальной интуиции, то здесь может иметь место не просто самодообраивание как выход на структуру-аттрактор, как возникновение на среде целостной структуры. Может иметь место более высокий тип самодообраивания - переход от простой структуры к сложной, саморазвитие, усложнение первоначальной структуры.

Образ самодообраивания подобен в таком случае вырастанию «родословного древа решения», «древа познания» на специально подготовленном, окультуренном поле сознания. Речь идет о некоем когнитивном аналоге биологического процесса морфогенеза.

Это резонирует с восточными представлениями о природе сознания. Так, в чань-буддизме сознание человека предстает в образе древа бодхи, или древа просветления. А путь к просветлению ассоциируется со средствами стимулирования созреваия и расцветания древа бодхи. <...>

Только новичок в науке сознательно обращается к правилам в поисках решения научных проблем и обдумывает каждое следующее свое действие. Он способен, как правило, лишь на пошаговое экстраполирование и ближайший прогноз. В отличие от него компетентный ученый уже не занят тщательным обдумыванием правил и схем действий. Он знает правила, но применяет их автоматически. Самые высококвалифицированные специалисты, эксперты по проблемам вообще живут в мире своих идей. Они лишь воскрешают в памяти высокоабстрактные паттерны и схемы исследований.

Для этого уровня мастерства характерно оперирование целыми комплексами знаний, опыта, переживаний, чувств, т.е. громадными блоками информации. Эти «сгустки» сенсуальной и интеллектуальной

информации выводятся из-под контроля сознания, вытесняются в автоматизмы, «опускаются» в подсознание. В результате освобождается поле для свободного конструирования, для игры ума, для интуитивного видения и удержания целого. А стало быть, облегчается наступление «вспышек интуиции». У высококвалифицированных специалистов самодостраивание протекает быстро и эффективно, так как спонтанно структурируются «крупные кубики», громадные блоки информации. <...>

Научное открытие предстает как переорганизация проблемного поля (поля вопросов), как кристаллизация знания, выход на структуру. Причем в научном творчестве имеет место, как правило, целая серия кристаллизаций. Мы имеем в виду здесь то, что научные достижения многократно переделывают творца. Ибо достижению каждой общественно значимой кристаллизации знания соответствует кристаллизация духа его творца. <...>

Переструктурирование проблемной ситуации выглядит как реализация потенциального, как вывод на поверхность каких-то путей из спектра возможных путей эволюционного знания. Существует как бы некая многозначная фигура, которая сейчас явно предстает перед нами только одним своим аспектом, но таит в себе и иные аспекты. Научное открытие только на первый взгляд есть решение проблемы. Многогранный таинственный кристалл знания поворачивается иной гранью. Парадоксально, но открытие всего лишь переформулирует проблему, переструктурирует поле вопросов. Или иначе, открытие представляет собой бифуркацию на вопросно-ответном поле.

Из всего вышесказанного становится ясным, что под возможными способами управления интуицией могут пониматься лишь способы ее самоуправления, способы спонтанного саморазвертывания потока сознания, самоструктурирования образов и самооформления идей. Управлять интуицией, насколько это вообще возможно, значит овладеть способами инициирования процессов самодостраивания и направленного морфогенеза на поле мозга и сознания. Но для этого необходимо прежде всего уяснить себе смысл механизма инициирования.

Дело в том, что эффективны слабые, но топологически и темпорально правильные - резонансные - воздействия на психику и мозг. Важна симметрия, правильная конфигурация или «архитектура» воздействий. И кроме того, эти воздействия должны быть своевременны, уместны во временном масштабе. Словом, необходим резонансный хронотоп.

Практика резонансных воздействий человека на самого себя, на свое тело и мозг, получила наибольшее развитие на Востоке. Ведь если рассуждать по крупному счету, то техника йоги и буддийских погружений в себя (в особенности, в чань- и дзэн-буддизме) представляет

собой, по сути дела, описания совокупности приемов (путей) для раскрытия своих психосоматических возможностей, т.е. для самосовершенствования, для овладения своим телом и сознанием, для инициирования интуиции. <...>

Возможны также и более непосредственные стимуляции психической активности: через слово, особого рода заклинания, мантры или же через визуальные образы, симметричные картинки, специальные лабиринты для предварительных успокаивающих путешествий ума. Если все эти прямые или косвенные средства топологически правильно «укалывают» поле мозга и сознания человека, то могут реализоваться высшие состояния медитирующего сознания. Медитация означает кратчайший выход из ментальных лабиринтов. Это - кратчайший путь к озарению.

Посредством достижений высших состояний медитирующего сознания, как утверждается в восточных учениях, совершается переход от состояния человека-футляра, человека-раба своих мыслей и чувств в специфическое состояние человека-прибора, резонатора всей Вселенной. В йоге это - буквальное физическое слияние, мы же говорим о гносеологическом резонансе, о совпадении результатов человеческого творчества с объективным ходом процессов.

В состоянии озарения, после выпадения на аттрактор, человеку-творцу остается только успевать записывать изливающийся поток мыслей, идей, образов. Рука сама торопится зафиксировать то, что непрерывно, как цепная реакция ассоциаций рождается внутри. Не человек пишет, а ему пишется. Не он говорит, а язык говорит через него. Мысли сами строятся, сами организуют себя. Дело выглядит таким образом, будто человек служит лишь носителем этих мыслей и слов.

Переживание озарения человеком-творцом или состояние йогической медитации имеет еще одну особенность. Открытие предстает как *узнавание мира*. А если прав Платон в своей мифе о пещере, то оно есть даже воспоминание человеком мира. Ведь образ пещеры можно истолковать как аллегория культурной замкнутости человека и возможности прорыва сквозь оболочку «своей» культуры в иные миры. <...> Это можно рационально перетолковать следующим образом. То, что долгое время потенциально «тлело» и вынашивалось в душе человека-творца, вдруг узнается и признается как именно *это*. Когда приходит понимание мира как своего мира, то здесь, несомненно, имеет место и резонанс, и узнавание. Интуиция предстает как пульсации сверхсознания над сознанием, которые развертывают, раскрывают перед человеком подлинное разноцветье и полифонию мира.

*(Князева, Е.Н. Интуиция как самодостраивание / Е.Н. Князева, С.П. Курдюмов // Вопросы философии. – 1994. - № 2. – С. 110-120, 122.)*

### **Вопросы и задания**

1. Объясните, почему феномен интуиции является предметом многочисленных интерпретаций.
2. Что нового в понимание природы интуиции привносит синергетика?
3. В чем состоят различия между чувственной и интеллектуальной интуицией?
4. Можно ли управлять творческой интуицией?
5. Каковы, согласно авторам, роль и место интуиции в научном познании?

### **Тест № 5**

**1. Укажите исходный вопрос философского размышления И. Канта:**

- а) «Что такое человек?»;
- б) «На что я могу надеяться?»;
- в) «Что я могу знать?»;
- г) «Что я должен делать?».

**2. Автором положения: «Я знаю, что ничего не знаю» является:**

- а) Аристотель;
- б) Зенон Элейский;
- в) Пиррон;
- г) Платон;
- д) Сократ.

**3. Укажите философские течения, ориентированные на науку как эталон познания:**

- а) экзистенциализм;
- б) марксизм;
- в) философская антропология;
- г) позитивизм;
- д) структурализм;
- е) неотомизм.

**4. Непосредственным результатом познания являются:**

- а) оценки;
- б) действия;
- в) знания;
- г) нормы и значения.

**5. Философско-методологическая дисциплина, занятая анализом специфики научного познания, – это \_\_\_\_\_. (Дополните предложение.)**

**6. В эволюционной эпистемологии познавательная и духовная способности человека рассматриваются как обусловленные прежде всего:**

- а) уровнем материального производства;
- б) характером сложившихся общественных отношений;
- в) механизмами органической эволюции;
- г) психическими особенностями познающего субъекта.

**7. *Познавательная деятельность на начальных этапах исторического развития носила характер:***

- а) эмпирического познания;
- б) практического познания;
- в) религиозного познания;
- г) теоретического познания;
- д) мифологического познания.

**8. *Выделите науки, изучающие отдельные феномены человеческого бытия:***

- а) естественные науки;
- б) общественные науки;
- в) гуманитарные науки.

**9. *Укажите основные черты классической теории познания:***

- а) представление о познании как о процессе, обусловленном предшествующим опытом субъекта;
- б) критическое отношение к знанию;
- в) особый интерес к донаучным и вненаучным формам знания;
- г) признание высокого статуса науки;
- д) представление о субъекте как об основе построения системы знания;
- е) представление о субъекте как о носителе социокультурных характеристик.

**10. *Сомнение в возможности получения истинного знания составляет отличительную черту:***

- а) агностицизма;
- б) гносеологического оптимизма;
- в) релятивизма;
- г) скептицизма.

**11. *Укажите автора сформулированного в античную эпоху тезиса: «глаза и уши – фальшивые свидетельства»:***

- а) Пиррон;
- б) Демокрит;
- в) Гераклит;
- г) Протагор.

**12. *Принцип воздержания от суждений стал основополагающим в философии:***

- а) Пиррона;
- б) Платона;
- в) Сократа;

- г) Протагора;
- д) Аристотеля.

**13. Укажите мыслителя, сформулировавшего положение о том, что «человек есть мера всех вещей»:**

- а) Пиррон;
- б) Тимон;
- в) Протагор;
- г) Платон;
- д) Сократ;
- е) Горгий.

**14. Основы новоевропейского агностицизма восходят к философии:**

- а) Ж.-Ж. Руссо;
- б) Вольтера;
- в) Д. Дидро;
- г) Д. Юма;
- д) Ф. Бэкона;
- е) Дж. Беркли;
- ж) Р. Декарта.

**15. Укажите мыслителя, предложившего термин «агностицизм» для обозначения нерешенности вопроса об истинности познания мира:**

- а) Д. Юм;
- б) И. Кант;
- в) Дж. Беркли;
- г) Т. Гексли.

**16. Граница между познанием и действительностью обозначается в философии И. Канта через понятие:**

- а) трансцендентности;
- б) «вещи-в-себе»;
- в) «вещи-для-нас»;
- г) трансцендентальности;
- д) априорности.

**17. Рассмотрение познания через общественно-историческую практику характеризует философию:**

- а) структурализма;
- б) позитивизма;
- в) постмодернизма;
- г) марксизма.

**18. Понимание содержания познания как процесса отражения объекта в сознании субъекта присуще:**

- а) полисубъектно-деятельностной модели субъект-объектного отношения;
- б) субъектно-рефлексивной модели субъект-объектного отношения;

в) объектно-натуралистической модели субъект-объектного отношения.

**19. «Теория истечений», призванная отразить характер познавательного отношения человека к действительности, была сформулирована:**

- а) Платоном;
- б) Сократом;
- в) Демокритом;
- г) Фалесом;
- д) Эмпедоклом;
- е) Гераклитом.

**20. Сторонники концепции «гносеологического Робинзона» под субъектом познания понимают:**

- а) человечество;
- б) человека как носителя общественных отношений;
- в) отдельного индивида;
- г) научное сообщество.

**21. Концепция «гносеологического Робинзона» наибольшее распространение получила в эпоху:**

- а) Античности;
- б) Средневековья;
- в) Возрождения;
- г) Нового времени.

**22. Истоки субъектно-рефлексивной модели субъект-объектного отношения восходят к философии:**

- а) Ф. Бэкона;
- б) Р. Декарта;
- в) Б. Спинозы;
- г) Дж. Локка;
- д) Г. Лейбница.

**23. Начала деятельностного понимания субъект-объектного отношения формируются в:**

- а) философии Средневековья;
- б) философской мысли Возрождения;
- в) эмпиризме и рационализме Нового времени;
- г) немецкой классической философии;
- д) философии марксизма.

**24. Понимание познавательной деятельности как организуемой и направляемой определенными социокультурными программами свойственно:**

- а) полисубъектно-деятельностной модели субъект-объектного отношения;
- б) субъектно-рефлексивной модели субъект-объектного отношения;

в) объектно-натуралистической модели субъект-объектного отношения.

**25. Сенсуалистическое учение о познании в античной философии наиболее полно было сформулировано:**

- а) Платоном;
- б) Пирроном;
- в) Эпикуром;
- г) Демокритом;
- д) Хрисиппом;
- е) Аристотелем.

**26. Укажите философское направление, характеризующееся преувеличением роли опыта и недооценкой теоретического познания:**

- а) неотомизм;
- б) неопозитивизм;
- в) структурализм;
- г) герменевтика;
- д) постмодернизм;
- е) экзистенциализм.

**27. Выделите античных мыслителей, рассматривавших чувственное познание как «темное» и недостоверное:**

- а) Эпикур;
- б) Сократ;
- в) Аристотель;
- г) Платон.

**28. Ведущим направлением теории познания в новой и новейшей философии стал:**

- а) агностицизм;
- б) скептицизм;
- в) рационализм;
- г) эмпиризм;
- д) сенсуализм.

**29. Выделите основные формы чувственного познания:**

- а) умозаключение;
- б) представление;
- в) понятие;
- г) восприятие;
- д) ощущение;
- е) суждение.

**30. Целостный образ предмета, непосредственно не воздействующего на органы чувств, – это \_\_\_\_\_.** (Дополните предложение.)

**31. Общие и существенные свойства явлений фиксируются в такой познавательной форме, как \_\_\_\_\_ . (Дополните предложение.)**

**32. Из указанных ниже выделите иррациональные формы познания:**

- а) понятие;
- б) медитация;
- в) ощущение;
- г) откровение;
- д) суждение;
- е) интуиция;
- ж) умозаключение;
- з) восприятие;
- и) представление;
- к) рефлексия.

**33. Укажите концепцию истины, выступающую в рамках философского знания в качестве классической:**

- а) концепция корреспонденции;
- б) семантическая концепция;
- в) диалектико-материалистическая концепция;
- г) когерентная концепция истины;
- д) прагматическая концепция.

**34. Классическая концепция истины восходит к:**

- а) Демокриту;
- б) Платону;
- в) Эпикуру;
- г) Фалесу;
- д) Пармениду;
- е) Аристотелю;
- ж) Гераклиту.

**35. Критерием истины в диалектико-материалистической концепции выступает:**

- а) логическая непротиворечивость знания;
- б) эффективность и полезность знания;
- в) практика;
- г) эвристичность знания.

**36. Семантическое определение истины принадлежит:**

- а) Г. Гегелю;
- б) К. Марксу;
- в) Ч. Пирсу;
- г) К. Попперу;
- д) Дж. Дьюи;
- е) А. Тарскому.

**37. Представления об абсолютной и относительной истине характеризуют:**

- а) семантическую концепцию истины;
- б) прагматическую концепцию истины;
- в) концепцию корреспонденции;
- г) когерентную концепцию истины;
- д) диалектико-материалистическую концепцию истины.

**38. Принцип конкретности истины характеризует:**

- а) семантическую концепцию истины;
- б) прагматическую концепцию истины;
- в) концепцию корреспонденции;
- г) когерентную концепцию истины;
- д) диалектико-материалистическую концепцию истины.

**39. Согласно семантической концепции, понятие истины должно удовлетворять требованиям:**

- а) конкретности;
- б) формальной непротиворечивости;
- в) абсолютности;
- г) практики;
- д) эффективности и полезности;
- е) материальной адекватности;
- ж) фаллибилизма.

**40. Укажите сторонников принципа фаллибилизма в познании:**

- а) Г. Гегель;
- б) Ч. Пирс;
- в) К. Маркс;
- г) О. Нейрат;
- д) К. Поппер;
- е) Дж. Дьюи;
- ж) А. Тарский.

**41. В соответствии с принципом фаллибилизма знание всегда имеет характер:**

- а) абсолютный;
- б) относительный;
- в) конкретный;
- г) предположительный;
- д) объективный.

**42. Укажите концепцию истины, характерной чертой которой является представление о самосогласованности и логической непротиворечивости знания как критерии истины:**

- а) семантическая концепция;
- б) прагматическая концепция;
- в) концепция корреспонденции;

- г) когерентная концепция истины;
- д) диалектико-материалистическая концепция.

**43. Эффективность и полезность знания признается критерием истины в:**

- а) семантической концепции;
- б) прагматической концепции;
- в) концепции корреспонденции;
- г) когерентной концепции;
- д) диалектико-материалистической концепции.

**44. Выделите представителей прагматической концепции истины:**

- а) Г. Гегель;
- б) К. Маркс;
- в) К. Поппер;
- г) Ч. Пирс;
- д) А. Тарский;
- е) Дж. Дьюи;
- ж) О. Нейрат;
- з) У. Джемс.

**45. Укажите принцип, в соответствии с которым в современной философии выстраивается целостное знание о предмете:**

- а) принцип абсолютности;
- б) принцип относительности;
- в) принцип формальной непротиворечивости;
- г) принцип дополнительности;
- д) принцип конкретности.

## **ТЕМА 6. НАУКА, ЕЕ КОГНИТИВНЫЙ И СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ СТАТУС**

### **План**

1. Научное познание и его специфические признаки. Наука как деятельность, система знания, социальный институт.
2. Наука как социокультурный феномен. Особенности становления научного познания в различных культурных традициях. Исторические этапы развития науки: классическая, неклассическая и постнеклассическая наука.
3. Структура научного познания. Познавательные формы эмпирического и теоретического уровней научного исследования (факт, проблема, гипотеза, теория). Структура и функции научной теории.
4. Метатеоретические основания науки: научная картина мира, идеалы и нормы исследования, философские идеи и принципы.
5. Основные уровни методологического знания. Методы эмпирического и теоретического исследования. Общелогические приемы и процедуры в структуре научного исследования.

6. Наука в системе социальных ценностей. Гуманитарные параметры современной науки. Этика науки и социальная ответственность ученого.

### **Рекомендуемая литература**

Аналитическая философия. Становление и развитие: антология. – М., 1998.

*Антисери, Д.* Эпистемология и герменевтика / Д. Антисери // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7, Философия. – 2001. – № 3.

*Аршинов, В.И.* Синергетика как феномен постнеклассической науки / В.И. Аршинов. – М., 1999.

*Белов, В.А.* Ценностное измерение науки / В.А. Белов. – М., 2001.

*Берков, В.Ф.* Философия и методология науки / В.Ф. Берков. – Минск, 2004.

*Бернал, Дж.* Наука в истории общества / Дж. Бернал. – М., 1956.

*Гайденко, П.П.* Научная рациональность и философский разум / П.П. Гайденко. – М., 2003.

*Гайденко, П.П.* Эволюция понятия науки / П.П. Гайденко. – М., 1980.

Глобальный эволюционизм. – М., 1994.

Грани научного творчества. – М., 1999.

Границы науки: о возможности альтернативных моделей познания. – М., 1991.

*Губин, В.Б.* О методологии лженауки / В.Б. Губин // Философские науки. – 2002. – № 1.

Идеалы и нормы научного исследования. – Минск, 1981.

*Илларионов, С.В.* Теория познания и философия науки / С.В. Илларионов. – М., 2007.

*Ильин, В.В.* Теория познания. Введение. Общие проблемы / В.В. Ильин. – М., 1993.

*Ильин, В.В.* Природа науки / В.В. Ильин, А.Т. Калинин. – М., 1985.

*Карпов, А.О.* Феномен научного познания в психосоциальном измерении / А.О. Карпов // Вопросы философии. – 2003. – № 10.

*Косарева, Л.М.* Социокультурный генезис науки Нового времени / Л.М. Косарева. – М., 1989.

*Кохановский, В.П.* Философия и методология науки / В.П. Кохановский. – Ростов-на-Дону, 1999.

*Кохановский, В.П.* Философия науки / В.П. Кохановский, В.И. Пржиленский, Е.А. Сергодаева. – М., 2006.

*Кротков, Е.* Эпистемологические образы научной истины / Е. Кротков // Общественные науки и современность. – 1995. – №6.

Культура и развитие научного знания. – М., 1991.

- Кун, Т. Структура научных революций / Т. Кун. – М., 1977.
- Лакатос, И. Методология научных исследовательских программ / И. Лакатос // Вопросы философии. – 1995. – № 4.
- Лейсли, Х. Свободна ли наука от ценностей?: ценности и научное понимание / Х. Лейсли. – М., 2001.
- Литовка, И.И. История протонауки и теоретические модели развития науки / И.И. Литовка // Философия науки. – 2008. – № 4. – С. 31-48.
- Лукашевич, В.К. Философия и методология науки / В.К. Лукашевич. – Минск, 2006.
- Малкей, М. Наука и социология знания / М. Малкей. – М., 1983.
- Мамчур, Е.А. Идеалы единства и простоты в современном научном познании / Е.А. Мамчур // Вопросы философии. – 2003. – № 12.
- Мангейм, К. Очерки социологии знания / К. Мангейм. – М., 1998.
- Наука в зеркале философии XX в. – М., 1992.
- Наука в социальных, гносеологических и ценностных аспектах. – М., 1980.
- Наука и власть. – М., 1990.
- Наука и культура: (материалы «круглого стола») // Вопросы философии. – 1998. – № 10.
- Наука и технология. – М., 1990.
- Наука: возможности и границы. – М., 2003.
- Научные и вненаучные формы мышления. – М., 1996.
- Научные революции в динамике культуры. – Минск, 1987.
- Научный прогресс. Когнитивные и социокультурные аспекты. – М., 1993.
- Огурцов, А.П. Дисциплинарная структура науки / А.П. Огурцов. – М., 1988.
- Петров, М.К. Социокультурные основания развития современной науки / М.К. Петров. – М., 1992.
- Печенкин, А.П. Обоснование научной теории: классика и современность / А.П. Печенкин. – М., 1991.
- Полани, М. Личностное знание. На пути к посткритической философии / М. Полани. – М., 1985.
- Поликарпов, В.С. Наука и мистицизм в XX веке / В.С. Поликарпов. – М., 1990.
- Поппер, К. Логика и рост научного знания / К. Поппер. – М., 1983.
- Сачков, Ю.В. Полифункциональность науки / Ю.В. Сачков // Вопросы философии. – 1995. – № 11.
- Стеклова, И.В. Наука среди форм познания / И.В. Стеклова // Социально-гуманитарные знания. – 2003. – № 1.
- Степин, В.С. Теоретическое знание: структура, историческая эволюция / В.С. Степин. – М., 2000.

- Степин, В.С.* Саморазвивающиеся системы и постнеклассическая рациональность / В.С. Степин // Вопросы философии. – 2003. – № 8.
- Степин, В.С.* Философия науки и техники / В.С. Степин, В.Г. Горохов, М.А. Розин. – М., 1996.
- Тулмин, С.* Человеческое понимание / С. Тулмин. – М., 1984.
- Уайтхед, А.* Избранные работы по философии / А. Уайтхед. – М., 1990.
- Фейерабенд, П.* Избранные труды по методологии науки / П. Фейерабенд. – М., 1986.
- Филатов, В.П.* Научное познание и мир человека / В.П. Филатов. – М., 1989.
- Фролов, И.Т.* Философия и этика науки: итоги и перспективы / И.Т. Фролов // Вопросы философии. – 1995. – № 5.
- Фролов, И.Т.* Этика науки / И.Т. Фролов, Б.Г. Юдин. – М., 1986.
- Холтон, Дж.* Тематический анализ науки / Дж. Холтон. – М., 1981.
- Черникова, И.В.* Современная наука и научное познание в зеркале философской рефлексии / И.В. Черникова // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7, Философия. – 2004. – № 6.
- Швырев, В.С.* Анализ научного познания: основные направления, формы, проблемы / В.С Швырев. – М., 1988.
- Яскевич, Я.С.* Современная наука: ценностные ориентиры / Я.С. Яскевич, Л.Ф. Кузнецова, А.В. Барковская. – Минск, 2003.

### **Темы рефератов**

- Проблема генезиса науки: анализ основных концепций.
- Исторические формы взаимосвязи философии и науки.
- Научное познание и его специфические признаки.
- Детерминанты и механизмы научного исследования.
- Дисциплинарная структура науки.
- Дифференциация и интеграция в науке.
- Традиции и инновации в науке. Феномен научной революции.
- «Субъективная сторона» научного познания.
- Гипотезы и их роль в научном исследовании.
- Факт и теория в научном познании.
- «Личностное знание» М. Полани.
- «Логика научного открытия» К. Поппера.
- Проблема понимания в научном познании.
- Научный этос и этика науки.
- Альтернативы и плюрализм в научном познании.
- Наука и паранаука: проблема взаимосвязи и отличия.
- Научное и вненаучное знание в контексте современности.

Научная картина мира, ее структура, факторы формирования, исторические типы.

Классическая и неклассическая наука: сравнительный анализ.

Философские основания современной науки.

Постнеклассическая наука и ее характерные черты.

Синергетика как феномен постнеклассической науки.

Идеалы и нормы научного исследования.

Социальные проблемы научного познания.

Социология науки, ее предмет и задачи.

Коммуникация в науке: факторы, механизмы, цели.

«Науки о духе» и «науки о природе»: специфика и проблема взаимосвязи.

Наука и мораль.

Наука и техника.

Наука и религия.

Наука и власть.

Наука в структуре техногенной цивилизации.

### **Задания для самостоятельной работы**

➤ *Выпишите в Ваш словарь определения следующих понятий:* сциентизм, абстракция, анализ, аксиоматический метод, аналогия, аргументация, биоэтика, верификация, восприятие, гипотеза, гипотетико-дедуктивный метод, дедукция, заблуждение, знание, идеализация, индукция, метод, наблюдение, наука, научная картина мира, концепт, конструкт, ощущение, познание, понимание, объяснение, понятие, практика, представление, проблема, синтез, социология знания, стиль научного мышления, суждение, теория, умозаключение, факт, философские основания науки, формализация, эмпирическое и теоретическое, эпистемология, эксперимент.

➤ *Составьте таблицу «Сравнительный анализ эмпирического и теоретического уровней научного знания», используя материал учебного пособия: *Философия / под общ. ред. Я.С. Яскевич. – Минск, 2006. – С. 446-451.**

<b>Уровни знания</b>	<b>Эмпирический уровень</b>	<b>Теоретический уровень</b>
<b>Основания сравнения</b>		
Предмет исследования		
Средства исследования		

Методы исследования		
---------------------	--	--

➤ Заполните таблицу «Исторические этапы развития естествознания», используя материал учебного пособия: *Философия / под общ. ред. Я.С. Яскевич. – Минск, 2006. – С. 458-462.*

Этапы развития	Классическое естествознание	Неклассическое естествознание	Неклассическое естествознание современного типа
<b>Основания сравнения</b>			
1.			
2.			
3...			

### **Вопросы для самоконтроля**

Чем определяется особый статус науки в современном мире?

Какие социальные функции выполняет современная наука?

Каковы специфические признаки научного познания?

Что такое «дисциплинарная структура» науки?

В чем состоят отличия между категориями «эмпирическое» и «теоретическое», «чувственное» и «рациональное»?

Выделите и охарактеризуйте элементы структуры эмпирического и теоретического уровней исследования.

Как в современной философии решается проблема целостности научного знания?

Что относят в философии науки к основаниям научного знания? Объясните, почему в процессе функционирования и перестройки оснований науки наиболее рельефно проявляется социокультурная размерность науки как формы познания.

Какова роль философских идей и принципов в научном познании? Как взаимосвязаны философские основания науки и философия?

Какие исторические формы взаимосвязи философии и науки Вам известны?

Что составляет предмет логики и методологии научного исследования?

Какие уровни методологического знания выделяют в современной философии и науке? В чем проявляются их качественные особенности и взаимосвязь?

Что такое «этика науки»? Объясните, как взаимосвязаны ценности науки и социальные ценности. В чем проявляется "социальная ответственность" ученого? Нравственна ли наука?

**Хрестоматийные материалы к семинару**  
**Г. Риккерт**  
**«Науки о природе и науки о культуре»**

Слова «природа» и «культура» далеко не однозначны, в особенности же понятие природы может быть точнее определено лишь через понятие, которое ему в данном случае противопоставляют. <...> Продукты природы – то, что свободно произрастает из земли. Продукты же культуры производит поле, которое человек вспахал и засеял. Следовательно, природа есть совокупность всего того, что возникло само собой, само родилось и предоставлено собственному росту. Противоположностью природе в этом смысле является культура, как то, что или непосредственно создано человеком, действующим сообразно оцененным им целям, или оно уже существовало раньше, по крайней мере, сознательно взлелеяно им ради связанной с ним ценности. <...> В объектах культуры, следовательно, заложены (haften) ценности. Мы называем их благами (Guter), чтобы таким образом отличить их как ценные части действительности от самих ценностей как таковых, не представляющих собой действительности и от которых мы здесь можем отвлечься. Явления природы мыслятся не как блага, а вне связи с ценностями, и если от объекта культуры отнять всякую ценность, то он станет частью простой природы. Благодаря такому либо наличному, либо отсутствующему отношению к ценностям мы можем с уверенностью различать два рода объектов, и мы уже потому имеем право делать это, что всякое явление культуры, если отвлечься от заложенной в нем ценности, необходимо может быть рассмотрено как стоящее в связи также с природой и, стало быть, как составляющее часть природы.

Что же касается рода ценности, превращающей часть действительности в объекты культуры и выделяющей их этим самым из природы, то мы должны сказать следующее. О ценностях нельзя говорить, что они существуют или не существуют, но только, что они значат (gelten) или не имеют значимости. Культурная ценность или фактически признается общезначимой, или же ее значимость и тем самым более чем чисто индивидуальное значение объектов, с которыми она связана, постулируется, по крайней мере, хоть одним культурным человеком. При этом, если иметь в идее культуру в высшем смысле слова, то речь должна идти не об объектах простого желания (Begehren), но о благах, к оценке которых или к работе над которыми мы чувствуем себя более или менее нравственно обязанными в интересах того общественного целого, в котором мы живем, или по какому-либо другому

основанию. Этим самым мы отделяем объекты культуры как от того, что оценивается и желается только инстинктивно (triebartig), так и от того, что имеет ценность блага <...>.

Легко показать, что эта противоположность природы и культуры, поскольку дело касается различия обеих групп объектов, действительно лежит в основе деления наук. Религия, церковь, право, государство, нравственность, наука, язык, литература, искусство, хозяйство, а также необходимые для его функционирования технические средства являются, во всяком случае на определенной ступени своего развития, объектами культуры или культурными благами в том смысле, что связанная с ними ценность признается значимой всеми членами общества, или ее признание предполагается; поэтому, расширив еще наше понятие культуры настолько, чтобы в него могли войти также и начальные ступени культуры и стадии ее упадка, а кроме того, и явления, благоприятствующие или препятствующие культуре, мы увидим, что оно охватывает собой все объекты науки о религии, юриспруденции, истории, филологии, политической экономии и т.д., т.е. всех «наук о духе» <...>.

<...> те части действительности, которые индифферентны по отношению к ценностям, и которые мы поэтому рассматриваем в указанном смысле как природу, имеют для нас, в большинстве случаев, также только естественнонаучный (в логическом смысле) интерес, что у них, следовательно, единичное явление имеет для нас значение не как индивидуальность, а только как экземпляр более или менее общего понятия. Наоборот, в явлениях культуры <...> дело обстоит совершенно иначе, т.е. наш интерес здесь направлен также и на особенное и индивидуальное, на их единственное и неповторяющееся течение, т.е. мы хотим изучать их также историческим, индивидуализирующим методом. <...> Культурное значение объекта, поскольку он принимается во внимание как целое, покоится не на том, что у него есть общего с другими действительностями, но именно на том, чем он отличается от них. И поэтому действительность, которую мы рассматриваем с точки зрения ее отношения к культурным ценностям, должна быть всегда рассмотрена также со стороны особенного и индивидуального. Можно даже сказать, что культурное значение какого-нибудь явления часто тем больше, чем исключительнее соответствующая культурная ценность связана с его индивидуальным обликом. <...> Эта связь между культурой и историей дает нам вместе с тем возможность сделать еще один шаг дальше. Она не только показывает нам, почему для культурных явлений недостаточно естественнонаучного, или генерализирующего рассмотрения, но также и то, каким образом понятие культуры делает возможным историю как науку, т.е. каким образом благодаря ему возникает индивидуализирующее образование понятий, создаю-

щее из простой и не доступной изображению разнородности охватываемую понятиями индивидуальность.

Свою «историю», т.е. свое единичное становление, если все существующее рассматривать независимо от его значения и вне какого бы то ни было отношения к ценностям, имеет всякая вещь в мире, совершенно так же, как каждая вещь имеет свою «природу» т.е. может быть подведена под общие понятия или законы. Поэтому один уже тот факт, что мы желаем и можем писать историю только о людях, показывает, что мы при этом руководствуемся ценностями, без которых не может быть вообще исторической науки. То, что ценности обыкновенно не замечаются, объясняется исключительно тем, что основывающееся на культурных ценностях выделение существенного из несущественного большей частью совершается уже авторами, дающими историку его материал, или представляется историку-эмпирику настолько «само собой понятным», что он совсем не замечает того, что здесь на самом деле имеет место. Определенное понимание действительности он смешивает с самой действительностью. Логика должна ясно сознать сущность этого само собой разумеющегося понимания, ибо на этой самой понятной предпосылке основывается своеобразие индивидуализирующей науки о культуре в противоположность генерализирующему пониманию индифферентной по отношению к ценностям природе.

<...> только благодаря принципу ценности становится возможным отличить культурные процессы от явлений природы с точки зрения их научного рассмотрения. Только благодаря ему, а не из особого вида действительности, становится понятным – отличающееся от содержания общих естественных понятий (Naturbegriff) – содержание индивидуальных, как мы теперь уже можем сказать, «культурных понятий» (Kulturbegriff); и для того, чтобы еще яснее выявить все своеобразие этого различия, мы вполне определенно назовем теперь исторически-индивидуализирующий метод методом *отнесения к ценности*, в противоположность естествознанию, устанавливающему закономерные связи и игнорирующему культурные ценности и отнесение к ним своих объектов.

Конечно, с естественнонаучной точки зрения можно рассматривать всю действительность, а следовательно, и всю культуру как природу, и изгнание из такого рассмотрения всех решительно точек зрения ценности не только возможно, но и необходимо. Но можно ли считать эту точку зрения единственно правомерной, отрицая тем самым всякое историческое образование понятий как произвольное, или не должно ли игнорирование ценности в естествознании принципиально ограничиваться сферой естественнонаучного специального исследования?

Мне кажется, что существует часть истории, для которой и естествознание принуждено будет признать научный характер развитых

нами логических принципов обработки и согласиться с тем, что история есть нечто большее, нежели произвольное сопоставление произвольно выхваченных фактов, имеющее значение лишь для того, кто опутан оценками определенного исторического культурного круга. Эта часть истории есть не что иное, как история самого естествознания. Ведь и естествознание представляет собой исторический продукт культуры. Оно в качестве специальной науки может игнорировать это. Но если оно направит свой взгляд на себя, а не только на объекты природы, то сможет ли оно тогда отрицать, что ему предшествовало историческое развитие, которое, в своем единичном и индивидуальном течении, необходимо рассматривать с точки зрения объективно значимой ценности, а именно с точки зрения теоретической ценности научной истины, к которой мы должны относить события, чтобы отделить в них существенное для истории естествознания от несущественного? Но если оно признает историческую истину в этом смысле для этой части культурного развития, то по какому праву будет оно отрицать научное значение за историей других частей культуры? Разве только в естественнонаучной области человечество создало культурные блага, с которыми связываются значимые ценности? <...> Естественнонаучная точка зрения скорее подчинена исторической и культурно-научной, так как последняя значительно шире первой. Не только естествознание – продукт культурного человечества, но также и сама «природа» в логическом смысле есть не что иное, как теоретическое культурное благо, т.е. значимое, объективно ценное понимание действительности человеческим интеллектом, причем естествознание должно даже всегда предполагать абсолютную значимость связанной с ним ценности.

(Риккерт, Г. *Науки о природе и науки о культуре* / Г. Риккерт // *Культурология. XX век. Антология*. – М., 1995. – С. 69-71, 76-78, 80-81, 99-100.)

### **Вопросы и задания**

1. Каковы различия между природой и культурой? В чем проявляется ценностный статус объектов культуры? Объясните смысл следующего положения Г. Риккерта: *«О ценностях нельзя говорить, что они существуют или не существуют, но только то, что они значат или не имеют значимости»*.

2. Какими методологическими принципами руководствуются «науки о природе» и «науки о культуре»? Почему «отнесение к ценности» выступает конститутивным в отношении «наук о культуре»?

3. На каких основаниях Г. Риккерт утверждает подчиненность естественных наук историко-культурному знанию? Согласны ли Вы с данной позицией? Ответы обоснуйте.

**М. Вебер**

**«Наука как призвание и как профессия»**

Научный прогресс является частью, и притом важнейшей частью, того процесса интеллектуализации, который происходит с нами на протяжении тысячелетий и по отношению к которому в настоящее время обычно занимают крайне негативную позицию.

Прежде всего уясним себе, что же, собственно, практически означает эта интеллектуалистическая рационализация, осуществляющаяся посредством науки и научной техники. Означает ли она, что сегодня каждый из нас <...> лучше знает жизненные условия своего существования, чем какой-нибудь индеец или готтентот? Едва ли. Тот из нас, кто едет в трамвае, если он не физик по профессии, не имеет понятия о том, как трамвай приводится в движение. Ему и не нужно этого знать. Достаточно того, что он может «рассчитывать» на определенное «поведение» трамвая, в соответствии с чем он ориентирует свое поведение, но как привести трамвай в движение – этого он не знает. Дикарь несравненно лучше знает свои орудия. <...> Дикарь знает, каким образом он обеспечивает себе ежедневное пропитание и какие институты оказывают ему при этом услугу. Следовательно, возрастающая интеллектуализация и рационализация не означают роста знаний о жизненных условиях, в каких приходится существовать. Она означает нечто иное: люди знают или верят в то, что стоит только захотеть, и в любое время все это можно будет узнать; что, следовательно, принципиально нет никаких таинственных, не поддающихся учету сил, которые здесь действуют, что, напротив, всеми вещами в принципе можно овладеть путем расчета. Последнее в свою очередь означает, что мир расколдован. Больше не нужно прибегать к магическим средствам, чтобы склонить на свою сторону или подчинить себе духов, как это делал дикарь, для которого существовали подобные таинственные силы. Теперь все делается с помощью технических средств и расчета. Вот это и есть интеллектуализация.

Но процесс расколдовывания, происходящий в западной культуре в течение тысячелетий, и вообще «прогресс», в котором принимает участие наука – в качестве звена или движущей силы, – имеет ли он смысл, выходящий за пределы чисто практической и технической сферы? Подобные вопросы самым принципиальным образом поставлены в произведениях Льва Толстого. Он пришел к ним очень своеобразным путем. Его размышления все более сосредоточивались вокруг вопроса, имеет ли смерть какой-либо смысл или не имеет. Ответ Толстого таков: для культурного человека – «нет». И именно потому «нет», что жизнь отдельного человека, жизнь цивилизованная, включенная в бесконечный «прогресс», по ее собственному внутреннему смыслу не может иметь конца, завершения. Ибо тот, кто включен в движение про-

гресса, всегда оказывается перед лицом дальнейшего прогресса. Умиравший человек не достигает вершины – эта вершина уходит в бесконечность. Авраам или какой-нибудь крестьянин в прежние эпохи умирал «стар и пресытившись жизнью», потому что был включен в органический круговорот жизни, потому что его жизнь по самому ее смыслу и на закате его дней давала ему то, что могла дать; для него не оставалось загадок, которые ему хотелось бы разрешить, и ему было уже довольно того, чего он достиг.

Напротив, человек культуры, включенный в цивилизацию, постоянно обогащающийся идеями, знанием, проблемами, может «устать от жизни», но не может пресытиться ею. Ибо он улавливает лишь ничтожную часть того, что вновь и вновь рождает духовная жизнь, притом всегда что-то предварительное, неокончательное, и поэтому для него смерть – событие, лишенное смысла. А так как бессмысленна смерть, то бессмысленна и культурная жизнь как таковая – ведь именно она своим бессмысленным «прогрессом» обрекает на бессмысленность и самое смерть. В поздних романах Толстого эта мысль составляет основное настроение его творчества.

Как тут быть? Есть ли у «прогресса» как такового постижимый смысл, выходящий за пределы технической сферы, так чтобы служение прогрессу могло стать призванием, действительно имеющим некоторый смысл? Такой вопрос следует поставить. Однако он уже будет не только вопросом о том, что означает наука как профессия и призвание для человека, посвятившего ей себя. Это и другой вопрос: каково призвание науки в жизни всего человечества? Какова ее ценность?

Здесь противоположность между прежним и современным пониманием науки разительная. Вспомните удивительный образ, приведенный Платоном в начале седьмой книги «Государства», – образ людей, прикованных к пещере, чьи лица обращены к ее стене, а источник света находится позади их, так что они не могут его видеть; поэтому они заняты только тенями, отбрасываемыми на стену, и пытаются объяснить их смысл. Но вот одному из них удается освободиться от цепей, он оборачивается и видит солнце. Слепленный, этот человек ошупью находит себе путь и, заикаясь, рассказывает о том, что видел. Но другие считают его безумным. Однако постепенно он учится созерцать свет, и теперь его задача состоит в том, чтобы спуститься к людям в пещеру и вывести их к свету. Этот человек – философ, а солнце – истина науки, которая одна не гоняется за призраками и тенями, а стремится к истинному бытию.

Кто сегодня так относится к науке? Сегодня как раз <...> появилось скорее противоположное чувство, а именно что мыслительные построения науки представляют собой лишенное реальности царство надуманных абстракций, пытающихся своими иссохшими пальцами

ухватить плоть и кровь действительной жизни, но никогда не достигающих этого. И напротив, здесь, в жизни, в том, что для Платона было игрой теней на стенах пещеры, бьется пульс реальной действительности, все остальное лишь безжизненные отвлеченные тени, и ничего больше.

Как совершилось такое превращение? Страстное воодушевление Платона в «Государстве» объясняется в конечном счете тем, что в его время впервые был открыт для сознания смысл одного из величайших средств всякого научного познания – понятия. Во всем своем значении оно было открыто Сократом. И не им одним. В Индии обнаруживаются начатки логики, похожие на ту логику, какая была у Аристотеля. Но нигде нет осознания значения этого открытия, кроме как в Греции. Здесь, видимо, впервые в руках людей оказалось средство, с помощью которого можно заключить человека в логические тиски, откуда для него нет выхода, пока он не признает: или он ничего не знает, или это – именно вот это, и ничто иное, – есть истина, вечная, непреходящая в отличие от действий и поступков слепых людей. Это было необычайное переживание, открывшееся ученикам Сократа. Из него, казалось, вытекало следствие: стоит только найти правильное понятие прекрасного, доброго или, например, храбрости, души и т.п., как будет достигнуто также их истинное бытие. А это опять-таки, казалось, открывало путь к тому, чтобы научиться самому и научить других, как человеку надлежит поступать в жизни, прежде всего в качестве гражданина государства. Ибо для греков, мысливших исключительно политически, от данного вопроса зависело все. Здесь и кроется причина их занятий наукой.

Рядом с этим открытием эллинского духа появился второй великий инструмент научной работы, детище эпохи Возрождения – рациональный эксперимент как средство надежно контролируемого познания, без которого была бы невозможна современная эмпирическая наука. Экспериментировали, правда, и раньше: в области физиологии эксперимент существовал, например, в Индии в аскетической техники йогов, в Древней Греции существовал математический эксперимент, связанный с военной техникой, в средние века эксперимент применялся в горном деле. Но возведение эксперимента в принцип исследования как такового – заслуга Возрождения. Великими новаторами были пионеры в области искусства: Леонардо да Винчи и другие, прежде всего экспериментаторы в музыке XVI в. с их разработкой температур клавиров. От них эксперимент перекочевал в науку, прежде всего, благодаря Галилею, а в теорию – благодаря Бэкону; затем его переняли отдельные точные науки в университетах Европы, прежде всего в Италии и Нидерландах.

Что же означала наука для этих людей, живших на пороге Нового времени? Для художников-экспериментаторов типа Леонардо да Винчи и новаторов в области музыки она означала путь к истинному искусству, то есть прежде всего путь к истинной природе. Искусство тем самым возводилось в ранг особой науки, а художник в социальном отношении и по смыслу своей жизни – в ранг доктора. Именно такого рода честолюбие лежит в основе, например, «Книги о живописи» Леонардо да Винчи. <...>

Кто сегодня <...> еще верит в то, что знание астрономии, биологии, физики или химии может – хоть в малейшей степени – объяснить нам смысл мира, или хотя бы указать, на каком пути можно напасть на след этого «смысла», если он существует? Если наука что и может сделать, так это скорее убить веру в то, будто вообще существует нечто такое, как «смысл» мира! И уж тем более нелепо рассматривать ее, эту особенно чуждую Богу силу, как путь «к Богу», а что она именно такова – в этом сегодня в глубине души не сомневается никто, признается он себе в том или нет. <...> Однако здесь избирается странный путь: единственное, чего не коснулся интеллектуализм, а именно иррациональное, пытаются довести до сознания и рассмотреть в лупу. Ведь именно к этому практически приходит современная интеллектуалистическая романтика иррационального. Такой путь освобождения от интеллектуализма дает как раз противоположное тому, что надеялись найти в нем те, кто на него вступил. Наконец, то факт, что науку, то есть основанную на ней технику овладения жизнью, с наивным оптимизмом приветствовали как путь к счастью, я могу оставить в стороне после уничтожающей критики Ницше по адресу «последних людей, которые изобрели счастье». <...>

В чем же состоит смысл науки как профессии теперь, когда рассеялись все прежние иллюзии, благодаря которым наука выступала как «путь к истинному бытию», «путь к истинному искусству», «путь к истинной природе», «путь к истинному Богу», «путь к истинному счастью»? Самый простой ответ на этот вопрос дал Толстой: она лишена смысла, потому что не дает никакого ответа на единственно важные для нас вопросы: «Что нам делать?», «Как нам жить?». А тот факт, что она не дает ответа на данные вопросы, совершенно неоспорим. Проблема лишь в том, в каком смысле она не дает «никакого» ответа. Может быть, вместо этого она в состоянии дать кое-что тому, кто правильно ставит вопрос?

Сегодня часто говорят о «беспредпосылочной» науке. Существует ли такая наука? Все зависит от того, что под этим понимают. Всякой научной работе предпосылается определенная значимость правил логики и методики – этих всеобщих основ нашей ориентации в мире. Что касается указанных предпосылок, то они, по крайней мере с точки зре-

ния нашего специального вопроса, наименее проблематичны. Но существует и еще одна предпосылка: важность результатов научной работы, их научная ценность. Очевидно, здесь-то и коренятся все наши проблемы. Ибо эта предпосылка сама же не доказуема средствами науки. Можно только указать на ее конечный смысл, который затем или отклоняют, или принимают в зависимости от собственной конечной жизненной установки. <...>

Сегодня наука есть профессия, осуществляемая как специальная дисциплина и служащая делу самосознания и познания фактических связей, а вовсе не милостивый дар провидцев и пророков, приносящий спасение и откровение, и не составная часть размышления мудрецов и философов о смысле мира. Это, несомненно, неизбежная данность в нашей исторической ситуации, из которой мы не можем выйти, пока остаемся верными самим себе. <...>

Судьба нашей эпохи с характерной для нее рационализацией и интеллектуализацией и прежде всего расколдовыванием мира заключается в том, что высшие благороднейшие ценности ушли из общественной сферы или в потустороннее царство мистической жизни, или в братскую близость непосредственных отношений отдельных индивидов друг к другу. Не случайно наше самое высокое искусство интимно, а не монументально; не случайно сегодня только внутри узких общественных кругов, в личном общении, крайне тихо, пианиссимо, пульсирует то, что раньше буйным пожаром, пророческим духом проходило через большие общины и сплывало их. Если мы попытаемся насильственно привить вкус к монументальному искусству и изобретем его, то появится нечто столь же жалкое и безобразное, как то, что мы видели во многих памятниках последнего десятилетия. Если попытаемся ввести религиозные новообразования без нового, истинного пророчества, то возникнет нечто по своему внутреннему смыслу подобное – только еще хуже. И пророчество с кафедры создаст в конце концов только фантастические секты, но никогда не создаст подлинной общности. Кто не может мужественно вынести этой судьбы эпохи, тому надо сказать: пусть лучше он молча, без публичной рекламы, которую обычно создают ренегаты, а тихо и просто вернется в широко и милостиво открытые объятия древних церквей. Последнее сделать нетрудно. Он должен также так или иначе принести в «жертву» интеллект – это неизбежно. Мы не будем его порицать, если он действительно в состоянии принести такую жертву. Ибо подобное принесение в жертву интеллекта ради безусловной преданности религии есть все же нечто иное в нравственном отношении, чем попытка уклониться от обязанности быть интеллектуально добросовестным, что бывает тогда, когда не имеют мужества дать себе ясный отчет относительно конеч-

ной позиции, а облегчают себе выполнение этой обязанности с помощью дряблого релятивизма.

(Вебер, М. *Избранные произведения* / М. Вебер. – М., 1990. – С. 713-719, 731, 733-734.)

### **Вопросы и задания**

1. В чем выражается сущность описываемого в тексте процесса интеллектуалистической рационализации? Каковы его последствия для культуры и общества, жизни человека? Какие смысложизненные проблемы порождает данный процесс?

2. Назовите обусловившие возникновение и развитие научного познания факторы. Рассмотрите на конкретных примерах осуществленное в рамках западной культуры «расколдовывание» мира.

3. С чем связаны изменения в отношениях к науке в культуре XX века? В чем, по М. Веберу, состоят сущность и призвание науки? Обладают ли наука и техника ценностью?

4. Что можно противопоставить дальнейшим тенденциям рационализации жизни? Объясните, почему поиск альтернатив дальнейшей рационализации жизненного мира предполагает «привнесение в жертву интеллекта». Разделяете ли Вы эту точку зрения? Аргументируйте свою позицию.

### **В.С. Степин**

#### **«Научное познание и ценности техногенной цивилизации» Наука как цивилизационный феномен**

В истории человечества существовало множество типов цивилизаций. Подавляющее большинство их были традиционными обществами: Древняя Индия и Китай, государства мусульманского Востока, Вавилон и Древний Египет и т. д.

Их культуры были самобытными и вместе с тем характеризовались некоторыми общими чертами; они были ориентированы прежде всего на воспроизводство сложившихся социальных структур, стабилизацию исторически сложившегося образа жизни, господствующего часто на протяжении многих столетий. Инновационная деятельность в этих культурах не воспринималась как высшая ценность. Приоритет имели традиционные образцы и нормы, аккумулирующие опыт предков. Виды деятельности, их средства и цели менялись очень медленно, столетиями воспроизводясь в качестве одних и тех же устойчивых стереотипов. В духовной сфере господствовали религиозно-мифологические представления и канонизированные стили мышления, ориентированные прежде всего на сохранение уже сложившегося уклада социальной жизни. Первые формы научных знаний, возникшие в культуре традиционных обществ, вырабатывались и излагались пре-

имущественно как рецептура для существующих форм деятельности. В этих обществах еще не сложилась и в силу особенной социальной практики не могла сложиться развитая наука, включающая теоретический уровень исследований и способная систематически открывать новые объекты и их связи, выходящие за рамки предметных структур производства и обыденного опыта соответствующей исторической эпохи.

Множества традиционных обществ можно уподобить разнообразию популяций и видов некоторого одного уровня организованности.

Но в процессе исторической эволюции в европейском регионе возник особый тип цивилизации, который принадлежал к иному уровню социальной динамики и обладал невиданной для традиционных обществ способностью к прогрессу. Цивилизацию этого типа можно было бы назвать техногенной. Ее характерная черта - это быстрое изменение техники и технологий благодаря систематическому применению в производстве научных знаний. Следствием такого применения являются технические, а затем и научно-технические революции, меняющие отношение человека к природе и его место в системе производства. По мере развития техногенной цивилизации происходит усложнение обновления «неорганического тела человека», т.е. той искусственно созданной им предметной среды, в которой непосредственно протекает его жизнедеятельность. В свою очередь, это сопровождается возрастающей динамикой социальных связей, их относительно быстрой трансформацией. Иногда на протяжении жизни одного-двух поколений происходит изменение образа жизни и формирование новых типов личности.

Техногенная цивилизация начала разбег в XVII - XVIII столетиях, в эпоху подготовки и развертывания первой промышленной революции, становления науки нового времени, ранних буржуазных революций, закрепляющих господство капиталистических отношений. Но ее предпосылки закладывались развитием европейской культуры намного раньше. Основными вехами ее предыстории были: опыт демократии античного полиса и становление в его культуре спектра различных философских систем и первых образцов теоретической науки, а затем сформировавшаяся в эпоху европейского средневековья христианская традиция с ее представлениями о человеческой индивидуальности, концепцией морали и пониманием человеческого разума как созданного по образу и подобию божественного и поэтому способного к рациональному постижению смысла бытия.

Синтез этих двух традиций в эпоху Возрождения был одним из истоков становления основных ценностей техногенной цивилизации. К их числу относилась и ценность объективного и предметного знания,

раскрывающего сущностные связи вещей, их природы и законов, в соответствии с которыми могут изменяться вещи.

Эта ценностная установка обеспечивала не только рост знания, который оправдан его практическим применением в производстве или обыденной жизни некоторой исторической эпохи, но и систематическое получение новых знаний об объектах, которые лишь в будущем, часто на принципиально иных ступенях цивилизационного развития могут стать предметами массового практического освоения. Иначе говоря, для того, чтобы наука обеспечила прорыв к новым предметным структурам, не осваиваемым и часто даже не могущим быть освоенными в практике сегодняшнего дня, чтобы могла систематически заготавливать знания, практически приложимые лишь на будущих этапах развития цивилизации, ей нужен принцип самооценки объективной истины. Этот принцип представляет собой фундаментальную ценность развитой науки.

Второй ее фундаментальной ценностью выступает установка на постоянное приращение объективного знания о мире, требование постоянной новизны как результата исследования.

Возникшие в эпоху Возрождения и начале Нового времени эти две ценностные установки переплавлялись в специфические для науки нормативы ее внутреннего этики: запрета на умышленное искажение истины в угоду другим, внешним для науки ценностям (политическим, идеологическим, религиозным) и запрета на плагиат. Утверждение этих ценностных ориентаций было условием формирования развитой науки и тех оснований научной рациональности, которые отличают ее от других форм познания мира.

В XVII - XVIII столетиях наука завоевывает себе право на формирование самостоятельной целостной картины человека и природы как результата объективного исследования мира. Тем самым наука обретает мировоззренческие функции, а научная рациональность начинает рассматриваться в качестве одной из важнейших ценностей человеческой жизнедеятельности.

Для культуры техногенной цивилизации это было одно из необходимых и существенных приобретений. Оно гарантировало опережающее развитие научных знаний, что открывало возможности для будущих научно-технических революций, превращения науки в производительную силу, а затем и социальную силу, регулируемую управление различными социальными процессами.

Окончательное утверждение ценности науки и научной рациональности в шкале приоритетов техногенной цивилизации, по видимому, завершилось в эпоху Просвещения.

Ценность науки связывалась в эту эпоху с особым пониманием природы человека и его познавательной деятельности.

Человек понимался в качестве силы, противостоящей природе, вторгающейся в ее процессы, преобразующей объекты природы в необходимые для себя предметные формы. Природа воспринималась в этой системе ценностей как поле приложения человеческой силы, как своего рода неисчерпаемая кладовая, из которой можно брать любые материалы и средства. Распространение идеалов и мировоззренческих установок Просвещения укореняло представление о природе, высказанное в известном афоризме героя тургеневского романа «Отцы и дети»: «Природа мастерская, а человек в ней работник».

Деятельность человека обеспечивает ему господство над Природой, и условием этого господства являются объективные знания, которые должен получить человеческий разум, беспристрастно исследующий вещи. А поскольку объективное и беспристрастное исследование имманентно присуще науке, ей явно отдавался приоритет среди всех других видов познавательной деятельности человека.

Разум, очищенный от предрассудков, объективно и непредвзято изучающий мир, рассматривался в качестве наиболее достойного проявления человеческой природы. Его предназначение состоит в том, чтобы выявить природу различных феноменов человеческой жизни (преобразуемых природных объектов, правовых норм, нравственных ценностей, религиозных принципов, политических идеалов и т. д.) и на этой основе установить, каковы должны быть рациональное технико-технологическое развитие, истинное право и политика, разумные нравственные установки и эстетические ориентации, и т.п.

В эпоху Просвещения завершилось формирование мировоззренческих установок, определивших последующее развитие техногенной цивилизации. В системе этих установок фиксировалась особая ценность прогресса науки и техники, а также убеждение в принципиальной возможности рациональной организации социальных отношений.

Под знаком этих идей техногенная цивилизация прошла стадию индустриального развития и социальные революции XIX-XX столетий.

Возникшие в ходе этого процесса различные социальные системы, несмотря на полноту многих мировоззренческих установок, сохраняли в шкале своих фундаментальных ориентаций веру в ценность научно-технического прогресса и в ценность науки как основы управления социальными процессами.

Эти ценности не подвергались сомнению до последней трети XX столетия, пока техногенная цивилизация не столкнулась с глобальными проблемами, порожденными предшествующим научно-техническим развитием.

Во-первых, это проблема выживания в ядерный век и сохранения человечества как рода. Сегодня очевидно, что предотвращение ядерного самоуничтожения стало исходной ценностной установкой, с которой

должны соизмеряться любые программы организации и переустройства общественной жизни.

Во-вторых, это глобальные экологические проблемы и вызванная ими необходимость радикального изменения нашего отношения к природной среде. Для современного философского сознания стало почти очевидным, что существование человека как части природы и как деятельного существа, преобразующего природу, находится в диалектически противоречивой зависимости. Причем в наше время это противоречие приобрело конфликтный характер, поскольку современное техногенное давление на природу создает опасность вырождения биосферы, а значит, угрожает самому человеческому существованию.

В-третьих, ускорение социального развития человечества в XX столетии чрезвычайно остро поставило проблему человеческих коммуникаций, общения, преодоления отчуждения человека от им же рожденных социальных структур. Усложнение человеческого мира и расширение поля человеческих коммуникаций, которое несет современный научно-технический прогресс, часто оборачивается усилением стрессовых нагрузок на человека, манипуляцией человеческим сознанием, дегуманизацией социальных связей людей.

Все эти сугубо жизненные проблемы современности носят мировоззренческий характер и на первый взгляд ставят под сомнение традиционные для техногенной цивилизации ценности науки и научно-технического прогресса.

Возникли антисциентистские концепции, возлагающие на науку и ее технологические применения ответственность за нарастающие глобальные проблемы. Крайний антисциентизм с его требованиями ограничить и даже затормозить научно-технический прогресс, по существу, предлагает возврат к традиционным обществам, неспособным в современных условиях решать проблемы обеспечения постоянно растущего населения элементарными жизненными благами.

Выход состоит не в отказе от научно-технического прогресса, а в придании ему гуманистического измерения. Этот тезис уже обоснован, в том числе и в нашей философской литературе. В качестве одного из аспектов этого положения формулируется проблема нового облика науки, включающей в себя в явном виде гуманистические ориентиры и ценности.

В этой связи возникает целая серия вопросов. Как возможно включение в научное познание внешних для него ценностных ориентаций? Каковы механизмы этого включения? Не приведет ли к деформациям истины требование соизмерять ее с социальными ценностями? Имеются ли внутренние, исходящие из основных презумпций науки (установка на поиск объективной истины и установка на постоянный

рост нового знания) предпосылки для перехода науки в принципиально новое состояние?

Ответ на все эти вопросы требует рассмотрения научного познания исторически меняющейся деятельности, которая детерминирована, с одной стороны, характером исследуемых объектов, а с другой - социальными условиями, свойственными каждому исторически определенному этапу развития цивилизации.

### **Основания науки и их структура**

Двоякая детерминация развивающегося научного знания проявляется прежде всего в его глубинных основаниях. Именно анализ их трансформации позволяет выявить предпосылки и закономерности перехода науки от одного состояния к другому.

Современная наука дисциплинарно организована. Она состоит из различных областей знаний, взаимодействующих между собой и вместе с тем имеющих относительную самостоятельность. Если рассматривать науку как целое, то она принадлежит к типу сложных развивающихся систем, которые в своем развитии порождают все новые относительно автономные подсистемы и новые интегративные связи, управляющие их взаимодействием.

В каждой отрасли науки (подсистеме развивающегося научного знания - физике, химии, биологии и т. д.), в свою очередь, можно обнаружить многообразие различных форм знания: эмпирические факты, законы, гипотезы, теории различного типа и степени общности. Все разнородные знания организуются в целостность благодаря основаниям, на которые они опираются. Основания определяют стратегию научного поиска и во многом обеспечивают включение его результатов в культуру соответствующей исторической эпохи.

Можно выделить по меньшей мере три главные составляющие блока оснований науки: идеалы и нормы исследования, научную картину мира и философские основания. Каждый из них, в свою очередь, имеет достаточно сложную внутреннюю структуру.

Как и всякая деятельность, научное познание регулируется определенными идеалами и нормативами, которые выражают ценностные и целевые установки науки, отвечая на вопросы: для чего нужны те или иные познавательные действия (ценностные регулятивы), какой тип продукта (звание) должен быть получен в результате их осуществления (целевые установки) и каким способом получить этот продукт (методологические регулятивы). Блок идеалов и норм исследования включает в себя идеалы и нормы:

- 1) доказательности и обоснования знания,
- 2) объяснения и описания,
- 3) построения и организации знания.

Это основные формы, в которых реализуются и функционируют идеалы и нормы научного исследования. Что же касается их содержания, то здесь можно обнаружить несколько взаимосвязанных уровней. Первый уровень представлен нормативными структурами, общими для всякого научного познания. Это вариант, который отличает науку от других форм познания (искусства, обыденного познания, религиозного и мифологического отражения мира и т. п.). На каждом этапе исторического развития этот уровень конкретизируется посредством исторически преходящих установок, свойственных науке соответствующей эпохи. Система таких установок (представлений о нормах объяснения, описания, доказательности, организации знаний и т. д.) выражает стиль мышления этой эпохи и образует второй уровень в содержании идеалов и норм исследования.

Например, идеалы и нормы описания, принятые в науке Средневековья, радикально отличны от тех, которые характеризовали науку Нового времени. Нормативы объяснения и обоснования знаний, принятые в эпоху классического естествознания, отличны от современных.

Наконец, в содержании идеалов и норм научного исследования можно выделить третий уровень. В нем установки второго уровня конкретизируются применительно к специфике предметной области каждой науки (физики, биологии, химии и т. п.).

В идеалах и нормативных структурах науки выражена некоторая обобщенная схема метода, а метод, как подчеркивал К. Маркс, должен соответствовать объекту. Поэтому специфика исследуемых объектов непременно сказывается на характере идеалов и норм научного познания и каждый новый тип системной организации объектов, вовлекаемый в орбиту исследовательской деятельности, как правило, требует трансформации идеалов и норм научной дисциплины. Но не только спецификой объекта обусловлено функционирование и развитие идеалов и нормативных структур науки. В их системе выражен определенный образ познавательной деятельности, представление об обязательных процедурах, которые обеспечивают постижение истины. Этот образ всегда имеет социокультурную обусловленность. Он формируется в науке, испытывая влияние мировоззренческих структур, лежащих в фундаменте культуры той или иной исторической эпохи. Это влияние определяет специфику обозначенного выше второго слоя содержания идеалов и норм исследования. Именно в рассматриваемом содержании идеалов и норм отчетливо прослеживается их зависимость от культуры эпохи, от доминирующих в ней мировоззренческих установок и ценностей.

Например, в средневековой науке опыт не рассматривается в качестве главного критерия истинности знания. В соответствии с мировоззренческими установками средневековой культуры познание мира

трактовалось как расшифровка смысла, вложенного в вещи актом божественного творения, а сами вещи рассматривались как дуально расщепленные - их природные свойства воспринимались одновременно и как знаки божественного помысла, воплощенного в мир.

Ученый Средневековья различал правильное знание (проверенное наблюдениями и приносящее практический эффект) и истинное знание (раскрывающее символический смысл вещей, позволяющее через чувственные вещи микрокосма увидеть макрокосм, через земные предметы соприкоснуться с миром небесных сущностей). Поэтому при обосновании знаний в средневековой науке ссылки на опыт как на доказательство соответствия знаний свойствам вещей в лучшем случае означали выявление только одного из многих смыслов вещи, причем не главного из них.

Становление естествознания в конце XVI - начале XVII в. утвердило новые эталоны и нормы обоснования знания. Они возникали в тесной связи с ломкой мировоззренческих установок средневекового мышления и становлением нового понимания природы, человека, целей познания.

Главная цель познания определялась как изучение и раскрытие природных свойств и связей предметов, как обнаружение естественных причин и законов природы. Отсюда в качестве главного требования обоснованности знания было сформулировано требование его опытной проверки, а эксперимент стал рассматриваться как главный критерий истинности научного знания.

Систему идеалов и норм исследования можно рассмотреть как своего рода «сетку метода», которую наука «забрасывает в мир» с тем, чтобы «выудить» из него определенные типы объектов. Эта «сетка» детерминирована двояким образом: с одной стороны, социокультурными факторами, мировоззренческими установками, доминирующими в культуре той или иной исторической эпохи, а с другой - характером исследуемых объектов. Поэтому с изменением идеалов и норм открывается возможность познания новых типов объектов. Второй блок оснований науки составляет научная картина мира. Она складывается в результате синтеза знания, получаемых в различных науках, и содержит общие представления о мире, вырабатываемые на соответствующих стадиях их исторического развития. В этом значении ее именуют общей научной картиной мира, которая включает представления как о природе, так и о жизни общества. Аспект общей научной картины мира, который соответствует представлениям о структуре и развитии природы, принято называть естественно научной картиной мира.

Синтез знаний, получаемых в различных науках, является весьма сложной процедурой. Он предполагает установление связей между предметами наук. Видение предмета наук, представлений о его глав-

ных системно-структурных характеристиках выражено в структуре каждой из наук в форме целостной картины исследуемой реальности. Этот компонент знания часто называют специальной (локальной) научной картиной мира. Здесь термин «мир» применяется уже в особом смысле. Он обозначает уже не мир в целом, а мир каждой отдельно взятой науки, т. е. тот фрагмент или аспект материального мира, который изучается в данной науке ее методами. В этом значении говорят о физическом, биологическом мире, мире химических или астрономических процессов и т. п.

Обобщенная характеристика предмета исследования вводится в картину реальности посредством представлений:

- 1) о фундаментальных объектах, из которых полагаются построенными все другие объекты, изучаемые соответствующей наукой;
- 2) о типологии изучаемых объектов;
- 3) об общих особенностях их взаимодействия;
- 4) о пространственно - временной структуре реальности.

Все эти представления могут быть описаны в системе онтологических постулатов. посредством которых описывается картина исследуемой реальности и которые выступают как основание научных теорий соответствующей дисциплины. Например, постулаты, согласно которым мир состоит из неделимых атомов: их взаимодействие осуществляется как мгновенная передача сил по прямой; атомы и образованные из них тела перемещаются в абсолютном пространстве с течением абсолютного времени, описывают картину физического мира, сложившуюся во второй половине XVII в. и получившую впоследствии название механической картины мира.

Переход от механической к электродинамической (последняя четверть XIX в.), а затем к квантово-релятивистской картине физической реальности (первая половина XX в.) сопровождался изменением системы онтологических принципов физики. Особенно радикальным он был в период становления квантово-релятивистской физики (ломка принципов неделимости атомов, существования абсолютного пространства-времени, лапласовской детерминации физических процессов).

Картина реальности обеспечивает систематизацию знаний в рамках соответствующей науки. С ней связаны различные типы теорий научной дисциплины (фундаментальные и прикладные), а также опытные факты, на которые опираются и с которыми должны быть согласованы принципы картины реальности. Одновременно она функционирует и как исследовательская программа, которая целенаправляет постановку задач эмпирического и теоретического поиска и выбор средств их решения. Поэтому ломка картины реальности означает из-

менение глубинной стратегии исследования и всегда представляет собой научную революцию.

По отношению к общей научной картине мира картины реальности можно рассматривать как ее относительно самостоятельные фрагменты или аспекты.

Формирование научной картины мира всегда протекает не только как процесс внутринаучного характера, но и как взаимодействие науки с другими областями культуры. Причем это взаимодействие осуществляется не только в сфере духовной культуры, но и через опредмечивание научных знаний в производстве, приводящее к созданию новых объектов искусственной материальной среды, которые, в свою очередь, становятся эталонными формами и основой для продуцирования новых предметных образов, с которыми оперирует человеческое мышление. В процессе становления и развития картин мира наука активно использует образы, аналогии, ассоциации, уходящие корнями в предметно-практическую деятельность человечества (образы корпускулы, волны, сплошной среды, образы соотношения части и целого как наглядных представлений о системной организации объектов и т. д.). Этот слой наглядных образов входит в картину исследуемой реальности и во многом делает ее понятной и «естественной» системой представлений о природе.

В этом смысле научная картина мира развивается, с одной стороны, под непосредственным воздействием новых теорий и фактов, постоянно соотносимых с ней, а с другой - испытывает на себе влияние господствующих ценностей культуры, меняется в процессе их исторической эволюции, оказывая на них активное обратное воздействие. Третий блок оснований науки образуют философские идеи и принципы, которые обосновывают идеалы и нормы, онтологические постулаты науки и обеспечивают включение научного знания в культуру.

Как правило, в фундаментальных областях исследования развитая наука имеет дело с объектами, которые еще не освоены ни в производстве, ни в обыденном опыте (иногда практическое освоение таких объектов осуществляется даже в иную историческую эпоху, чем их открытие). Для обыденного здравого смысла эти объекты могут быть непривычными и непонятными. Знания о них и методы получения таких знаний могут существенно не совпадать с нормативами и представлениями о мире обыденного познания соответствующей исторической эпохи. Поэтому научная картина мира, а также идеалы и нормативные структуры науки в период их формирования и последующей трансформации нуждаются в своеобразной состыковке с господствующим мировоззрением той или иной исторической эпохи, с ценностями ее культуры.

Такую состыковку обеспечивают философские основания науки. Любая новая идея, чтобы стать постулатом картины мира, либо принципом, выражающим новый идеал и норматив научного познания, должна пройти через процедуру философского обоснования. Например, когда Фарадей обнаружил в опытах электрические и магнитные силовые линии и попытался на этой основе ввести в научную картину мира представления об электрическом и магнитном поле, то сразу же столкнулся с необходимостью обосновать эти идеи. Его предположение, что силы распространяются в пространстве с конечной скоростью от точки к точке, приводило к представлению о силах как существующих в отрыве от их материальных источников (зарядов и источников магнетизма).

Но это противоречило принципу: силы всегда связаны с материей. Чтобы устранить противоречие, Фарадей рассматривает поля сил в качестве особой материальной среды. Философский принцип неразрывной связи материи и силы выступал здесь основанием для введения в картину мира постулата о существовании электрического и магнитного полей, имеющих такой же статус материальности, как и вещество.

Философские основания науки наряду с функцией обоснования уже добытых знаний выполняют также эвристическую функцию. Они активно участвуют в построении новых теорий, целенаправляя перестройку нормативных структур науки и картин реальности. Используемые в этом процессе философские идеи и принципы могут применяться и для обоснования полученных результатов (новых онтологий и новых представлений о методе). Но совпадение философской эвристики и философского обоснования не является обязательным. Может случиться, что в процессе формирования новых представлений исследователь использует одни философские идеи и принципы, а затем развитые им представления получают другую философскую интерпретацию, и только так они обретают признание и включаются в культуру. Таким образом, философские основания науки гетерогенны и допускают вариации философских идей и категориальные смыслы, применяемых в исследовательской деятельности.

Философские основания науки не следует отождествлять с общим массивом философского знания. Из большого поля философской проблематики и вариантов ее решений, возникающих в культуре каждой исторической эпохи, наука использует в качестве обосновывающих структур лишь некоторые идеи и принципы. Философия не является только рефлексией над наукой. Она-рефлексия над основаниями всей культуры. В ее задачу входит анализ Дол определенным углом зрения не только науки, но и других аспектов человеческого бытия - анализ смысла человеческой жизни, обоснование желательного образа жизни и т. д. Обсуждая и решая эти проблемы, философия вырабатывает и

такие категориальные структуры, которые могут быть использованы в науке.

Нетождественность философских оснований науки всему многообразию идей, возникающих при разработке мировоззренческой проблематики в сфере философского познания, означает, что философия в целом обладает определенной избыточностью по отношению к запросам науки каждой исторической эпохи. При решении философией мировоззренческих проблем вырабатываются не только наиболее общие идеи, принципы и категориальные смыслы, которые являются предпосылкой освоения объектов на современной ей стадии развития науки, но и создаются категориальные схемы, значимость которых для науки обнаруживается на будущих этапах эволюции познания.

Формирование и трансформация философских оснований науки требуют как философской, так и специальной научной эрудиции (понимание особенностей предмета соответствующей науки, ее традиций, образцов деятельности и т. п.). Они осуществляются путем выборки и последующей адаптации идей, выработанных в философском анализе, к потребностям определенной области научного познания, что приводит к конкретизации исходных философских идей, их уточнению, возникновению новых категориальных смыслов, которые после вторичной рефлексии эксплицируются как новое содержание философских категорий. Весь этот комплекс исследований на стыке между философией и конкретной наукой осуществляется совместно философами и учеными-специалистами в данной науке. В настоящее время этот особый слой исследовательской деятельности обозначен как философия и методология науки. В историческом развитии естествознания особую роль в разработке проблематики, связанной с формированием и развитием философских оснований науки, сыграли выдающиеся естествоиспытатели, соединившие в своей деятельности конкретно-научные и философские исследования (Декарт, Ньютон, Лейбниц, Эйнштейн, Бор и др.).

Гетерогенность философских оснований не исключает их системной организации. В них можно выделить по меньшей мере две взаимосвязанные подсистемы: во-первых, онтологическую, представленную сеткой категорий, которые служат матрицей понимания и познания исследуемых объектов (категории «вещь», «свойство», «отношение», «процесс», «состояние», «причинность», «необходимость», «случайность», «пространство», «время» и т. п.); во-вторых, эпистемологическую, выраженную категориальными схемами, которую характеризуют познавательные процедуры и их результат (понимание истины, метода, знания, объяснения, доказательства, теория, факта и т. п.).

Обе подсистемы исторически развиваются в зависимости от типов объектов, которые осваивает наука, и от эволюции нормативных

структур, обеспечивающих освоение таких объектов. Развитие философских оснований выступает необходимой предпосылкой экспансии науки на новые предметные области.

### **От классической к постнеклассической науке**

Развитие различных компонентов оснований науки осуществляется неравномерно. Наиболее лабильна научная картина мира. Реже трансформируются идеалы и нормы исследования и философские основания науки. Но в историческом развитии научного познания можно обнаружить и такие примеры, когда происходит радикальное изменение всех компонентов оснований науки. Такие периоды являются глобальными революциями, меняющими облик науки.

В естествознании можно обнаружить четыре таких революции. Первой из них была революция XVII в., ознаменовавшая собой становление классического естествознания.

Его возникновение было неразрывно связано с формированием особой системы идеалов и норм исследования, в которых, с одной стороны, выражались общие установки классической науки, а с другой - осуществлялась их конкретизация с учетом доминанты механики в системе научного знания данной эпохи.

Через все классическое естествознание начиная с XVII в. проходит идея, согласно которой объективность и предметность научного знания достигаются только тогда, когда из описания и объяснения исключается все, что относится к субъекту и процедурам его познавательной деятельности. Эти процедуры принимались как однажды данные и неизменные.

Идеалом было построение абсолютно истинной картины природы. Главное внимание уделялось поиску очевидных, наглядных, «вытекающих из опыта» онтологических принципов, на базе которых можно строить теории, объясняющие и предсказывающие опытные факты.

В XVII-XVIII столетиях эти идеалы и нормативы исследования сплавлялись с целым рядом конкретизирующих положений, которые выражали установки механического понимания природы. Объяснение истолковывалось как поиск механических причин и субстанций - носителей сил, которые детерминируют наблюдаемые явления. В понимание обоснования включалась идея редукции знаний о природе к фундаментальным принципам и представлениям механики.

В соответствии с этими установками строилась и развивалась механическая картина природы, которая выступала одновременно и как картина реальности, применительно к сфере физического знания, и как общенаучная картина мира.

Наконец, идеалы, нормы и онтологические принципы естествознания XVII-XVIII столетий опирались на специфическую систему

философских оснований, в которых доминирующую роль играли идеи механицизма. В качестве эпистемологической составляющей этой системы выступали представления о познании как наблюдении и экспериментировании с объектами природы, которые раскрывают тайны своего бытия познающему разуму. Причем сам разум наделялся статусом суверенности. В идеале он трактовался как дистанцированный от вещей, как бы со стороны наблюдающий и исследующий их, не детерминированный никакими предпосылками, кроме свойств и характеристик изучаемых объектов.

Эта система эпистемологических идей соединялась с особыми представлениями об изучаемых объектах. Они рассматривались преимущественно в качестве малых систем (механических устройств), и соответственно этому применялась категориальная «сетка», определяющая понимание и познание природы. Малая система характеризуется относительно небольшим количеством элементов, их силовыми взаимодействиями и жестко детерминированными связями. Для их освоения достаточно полагать, что свойства целого полностью определяются состоянием и свойствами его частей, вещь представлять как относительно устойчивое тело, а процесс как перемещение тел в пространстве с течением времени, причинность трактовать в лапласовском смысле. Соответствующие смыслы как раз и выделялись в категориях «вещь», «процесс», «часть» и «целое», «причинность», «пространство» и «время» и т. п., которые образовывали онтологическую составляющую философских оснований естествознания XVII-XVIII вв. Эта категориальная матрица обеспечивала успех механики и предопределяла редукцию к ее представлениям всех других областей естественнонаучного исследования.

Радикальные перемены в этой целостной и относительно устойчивой системе оснований естествознания произошли в конце XVIII - первой половине XIX в. Их можно расценить как вторую глобальную научную революцию, определившую переход к новому состоянию естествознания - дисциплинарно организованной науке.

В это время механическая картина мира утрачивает статус общенаучной. В биологии, химии и других областях знания формируются специфические картины реальности, нередуцируемые к механической.

Одновременно происходит дифференциация дисциплинарных идеалов и норм исследования. Например, в биологии и геологии возникают идеалы эволюционного объяснения, в то время как физика продолжает строить свои знания, абстрагируясь от идеи развития. Но и в ней с разработкой теории поля начинают постепенно размываться ранее доминировавшие нормы механического объяснения.

Все эти изменения затрагивали главным образом третий слой организации идеалов и норм исследования, выражающего специфику

изучаемых объектов. Что же касается общих познавательных установок классической науки, то они еще сохраняются в данный исторический период. Соответственно возникающей дисциплинарной организации науки видоизменяются ее философские основания. Они становятся гетерогенными, включают довольно широкий спектр смыслов тех основных категориальных схем, в соответствии с которыми осваиваются объекты (от сохранения в определенных пределах механицистской традиции до включения в понимание «вещи», «состояния», «процесса» и других идей развития). В эпистемологии центральной становится проблема соотношения разнообразных методов науки, синтеза знаний и классификации наук. Выдвижение ее на первый план связано с утратой прежней целостности научной картины мира, а также с появлением специфики нормативных структур в различных областях научного исследования. Поиск путей единства науки, проблема дифференцирования и интеграции знания превращаются в одну из фундаментальных философских проблем, сохраняя свою остроту на протяжении всего последующего развития науки.

Первая и вторая глобальные революции в естествознании протекали как формирование и развитие классической науки и ее стиля мышления.

Третья глобальная научная революция была связана с преобразованием этого стиля, и становлением нового, неклассического естествознания. Она охватывает период с конца XIX до середины XX столетия. В эту эпоху происходит цепная реакция революционных перемен в различных областях знания: в физике (открытие делимости атома, становление релятивистской и квантовой теории), в космологии (концепция нестационарной Вселенной), в химии (квантовая химия), в биологии (становление генетики). Возникают кибернетика и теория систем, сыгравшие важнейшую роль в развитии современной научной картины мира. В процессе всех этих революционных преобразований формировались идеалы и нормы новой, неклассической науки. Они характеризовались отказом от прямолинейного онтологизма и пониманием относительной истинности теорий и картины природы, выработанной на том или ином этапе развития естествознания. В противовес идеалу единственно истинной теории, «фотографирующей» исследуемые объекты, допускается истинность нескольких отличающихся друг от друга конкретных теоретических описаний одной и той же реальности, поскольку в каждом из них может содержаться момент объективно-истинного знания. Осмысливаются корреляции между онтологическими постулатами науки и характеристиками метода, посредством которого осваивается объект. В связи с этим принимаются такие типы объяснения и описания, которые в явном виде содержат ссылки на средства и операции познавательной деятельности. Наиболее ярким

образцом такого подхода выступали идеалы и нормы объяснения, описания и доказательности знаний, утвердившиеся в квантово-релятивистской физике. Если в классической физике идеал объяснения и описания предполагал характеристику объекта «самого по себе», без указания на средства его исследования, то в квантово-релятивистской физике в качестве необходимого условия объективности объяснения и описания выдвигается требование четкой фиксации особенностей средств наблюдения, которые взаимодействуют с объектом (классический способ объяснения и описания может быть представлен как идеализация, рациональные моменты которой обобщаются в рамках нового подхода). Изменяются идеалы и нормы доказательности и обоснования знаний. В отличие от классических образцов основание теорий в квантово-релятивистской физике предполагало экспликацию при изложении теории операциональной основы вводимой системы понятий (принцип наблюдаемости) и выяснение связей между новой и предшествующими ей теориями (принцип соответствия).

Новая «сетка» познавательных идеалов и норм обеспечивала значительное расширение поля исследуемых объектов, открывая пути к освоению сложных саморегулирующихся систем. В отличие от малых систем такие объекты характеризуются неравномерной организацией, наличием относительно автономных и переменных подсистем, массовым стохастическим взаимодействием их элементов, существованием управляющего уровня и обратных связей, обеспечивающих целостность системы.

Именно втягивание таких объектов в орбиту научного исследования привело к резкой перестройке в картинах реальности ведущих областей естествознания. Процессы интеграции этих картин и развитие общенаучной картины мира также стали осуществляться на базе представлений о природе как сложной динамической системе. Этому способствовало открытие специфики законов микро-, макро- и мегамира в физике и космологии, интенсивное исследование механизмов наследственности в тесной связи с изучением надорганизменных уровней организации жизни, обнаружение кибернетикой общих законов управления и обратной связи. Тем самым создавались предпосылки для построения целостной картины природы, в рамках которой прослеживалась иерархическая организованность Вселенной как сложного динамического единства. Картины реальности, вырабатываемые в отдельных науках, на этом этапе еще сохраняли свою самостоятельность, по каждая из них участвовала в формировании представлений, которые затем включались в общенаучную картину мира. Последняя, в свою очередь, рассматривалась не как точный и окончательный портрет природы, а как постоянно уточняемая и развивающаяся система относительно истинного знания о мире. Все эти радикальные сдвиги в

представлениях о мире и процедурах его исследования сопровождались формированием новых философских оснований науки. Идея исторической изменчивости научного знания, относительной истинности вырабатываемых в науке онтологических принципов соединялась с новыми представлениями об активности субъекта познания. Он рассматривается уже не как дистанционный от изучаемого мира, а как находящийся внутри него, детерминированный им. Возникает понимание того обстоятельства, что ответы природы на паши вопросы определяются не только устройством самой природы, но и способом нашей постановки вопросов, который зависит от исторического развития средств и методов познавательной деятельности. На этой основе вырастало новое понимание категорий истины, объективности, факта, теории, объяснения и т. п. Радикально видоизменялась и «онтологическая подсистема» философских оснований науки. Развитие квантово-релятивистской физики, биологии и кибернетики было связано с включением новых смыслов в категории части и целого, причинности, случайности и необходимости, вещи, процесса, состояния и др. В принципе можно показать, что эта «категориальная сетка» вводила новый образ объекта, который представал как сложная система. Представления о соотношении части и целого применительно к таким системам включают идею несводимости состояний целого к сумме состояний его частей. Важную роль при описании динамики системы начинает играть категория случайности, потенциально возможного и действительного. Причинность не может быть сведена только к её лапласовской формулировке- возникает понятие «вероятностной причинности», которое расширяет смысл традиционного понимания данной категории. Новым содержанием наполняется категория объекта: он рассматривается уже не как себе тождественная вещь (тело), а как процесс, воспроизводящий некоторые устойчивые состояния и изменчивый в ряде других характеристик.

Все описанные перестройки оснований науки, характеризовавшие глобальные революции в естествознании, были вызваны не только его экспансией в новые предметные области и обнаружением новых типов объектов, но и изменениями места и функций науки в общественной жизни.

Основания естествознания в эпоху его становления (первая революция) складывались в контексте рационалистического мировоззрения ранних буржуазных революций, формирования нового (по сравнению с идеологией Средневековья) понимания отношений человека к природе, новых представлений о предназначении познания, истинности знаний и т. п.

Становление оснований дисциплинарного естествознания конца XVIII - первой половины XIX в. происходило на фоне резко усилива-

ющей производственной роли науки, превращения научных знаний в особый продукт, имеющий товарную цену и приносящий прибыль при его производственном потреблении. В этот период начинает формироваться система прикладных и инженерно-технических наук как посредника между фундаментальными знаниями и производством. Различные сферы научной деятельности специализируются, и складываются соответствующие этой специализации научные сообщества. Переход от классического к неклассическому естествознанию был подготовлен изменением структур духовного производства в европейской культуре второй половины XIX - начала XX в., кризисом мировоззренческих установок рационализма, формированием новой культуры нового понимания рациональности, когда сознание, постигающее действительность, постоянно наталкивается на ситуации своей погруженности в саму эту действительность, ощущая свою зависимость от социальных обстоятельств, которые во многом определяют установки познания, его ценностные и целевые ориентации.

В современную эпоху в последнюю треть нашего столетия мы являемся свидетелями новых радикальных изменений в основаниях науки. Эти изменения можно характеризовать как четвертую глобальную научную революцию, в ходе которой рождается новая постклассическая наука. Интенсивное применение научных знаний практически во всех сферах социальной жизни, изменение самого характера научной деятельности, связанное с революцией в средствах хранения и получения знаний (компьютеризация науки, появление сложных и дорогостоящих приборных комплексов, которые обслуживают исследовательские коллективы и функционируют аналогично средствам промышленного производства и т. д.), меняет характер научной деятельности. Наряду с дисциплинарными исследованиями на передний план все более выдвигаются междисциплинарные и проблемно ориентированные формы исследовательской деятельности. Если классическая наука была ориентирована на постижение все более сужающегося, изолированного фрагмента действительности, выступающего в качестве предмета той или иной научной дисциплины, то специфику науки эпохи НТР определяют комплексные исследовательские программы, в которых принимают участие специалисты различных областей знания. Организация таких исследований во многом зависит от определения приоритетных направлений, их финансирования, подготовки кадров и др. В самом же процессе определения научно-исследовательских приоритетов наряду с собственно познавательными целями все большую роль начинают играть цели экономического и социально-политического характера.

Реализация комплексных программ порождает особую ситуацию сращивания в единой системе деятельности теоретических и экспери-

ментальных исследований, прикладных и фундаментальных знаний, интенсификации прямых и обратных связей между ними. В результате усиливаются процессы взаимодействия принципов и представлений картин реальности, формирующихся в различных науках. Все чаще изменения этих картин происходят не столько под влиянием внутридисциплинарных факторов, сколько путем «парадигмальной прививки» идей, транслируемых из других наук. В этом процессе постепенно стираются жесткие разграничительные линии между, картинами реальности, определяющими видение предмета той или иной науки. Они становятся взаимозависимыми и предстают в качестве фрагментов целостной общенаучной картины мира.

На ее развитие оказывают влияние не только достижения фундаментальных наук, но и результаты междисциплинарных прикладных исследований. В этой связи уместно, например, напомнить, что идеи синергетики, вызывающие переворот в системе наших представлений о природе, возникали и разрабатывались в ходе многочисленных прикладных исследований, выявивших эффекты фазовых переходов и образования диссипативных структур (структуры в жидкостях, химические волны, лазерные пучки, неустойчивость плазмы, явления выхлопа и флаттера и т. д.).

В междисциплинарных исследованиях наука, как правило, сталкивается с такими сложными системными объектами, которые в отдельных дисциплинах зачастую изучаются лишь фрагментарно, а поэтому эффекты их системности могут вообще не обнаруживаться при узкодисциплинарном подходе, а выявляться только при синтезе фундаментальных и прикладных задач в проблемно ориентированном поиске. Объектами современных междисциплинарных все чаще становятся? уникальные системы, характеризующиеся открытостью и саморазвитием. Такого типа объекты постепенно начинают определять и характер предметных областей основных фундаментальных наук, детерминируя облик современной, постнеклассической науки.

Исторически развивающиеся системы представляют собой более сложный тип объекта даже по сравнению с саморегулирующимися системами, которые характеризуются особым состоянием динамики исторического объекта, своеобразным срезом, устойчивой стадией его эволюции. Сама же историческая эволюция характеризуется переходом от одной относительно устойчивой системы к другой, с новой уровневой организацией элементов и саморегуляцией. Исторически развивающаяся система формирует с течением времени все новые уровни своей организации, причем возникновение каждого нового уровня оказывает воздействие на ранее сформировавшиеся, меняя связи и композицию их элементов. В естествознании первыми фундаментальными науками, столкнувшимися с необходимостью учитывать

особенности исторически развивающихся систем, были биология, астрономия и науки о Земле. В них сформировались картины реальности, включающие идею историзма и представления об уникальных развивающихся объектах (биосфера, метагалактика, земля как система взаимодействия геологических, биологических и техногенных процессов). В последние десятилетия на этот путь вступила физика. Представление об исторической эволюции физических объектов постепенно входит в картину физической реальности, с одной стороны, через развитие современной космологии (идея «Большого взрыва» и становление различных видов физических объектов в процессе исторического развития Метагалактики), а с другой -- благодаря разработке идей термодинамики неравновесных процессов (И. Пригожин) и синергетики.

Именно идеи эволюции и историзма становятся основой того синтеза картин реальности, вырабатываемых в фундаментальных науках, которые сплавляют их в целостную картину исторического развития природы и человека и делают лишь относительно самостоятельными фрагментами общенаучной картины мира, пронизанной идеями глобального эволюционизма.

Ориентация современной науки на исследование сложных исторически развивающихся систем существенно перестраивает идеалы и нормы исследовательской деятельности. Историчность системного комплексного объекта и вариабельность его поведения предполагают широкое применение особых способов описания и предсказания его состояний -- построение сценариев возможных линий развития системы в точках бифуркаций. С идеалом строения теории как аксиоматически - дедуктивной системы все больше конкурируют теоретические описания, основанные на применении метода аппроксимации, теоретические схемы, использующие компьютерные программы и т. д. Естественное знание начинает все шире использовать принцип исторической реконструкции, которая выступает особым типом теоретического знания, ранее применявшегося преимущественно в гуманитарных науках (истории, археологии, историческом языкознании и т. д.).

Образцы исторических реконструкций можно обнаружить не только в дисциплинах, традиционно изучающих эволюционные объекты (биология, геология), но и в современной космологии и астрофизике (современные модели, описывающие развитие метагалактики, могут быть расценены как исторические реконструкции, посредством которых воспроизводятся основные этапы эволюции этого уникального исторически развивающегося объекта).

Среди исторически развивающихся объектов современной науки особое место занимают природные комплексы, в которые включен в качестве компонента сам человек. Примерами таких «человекоразмерных» комплексов могут служить медико-биологические объекты, объ-

екты экологии, включая биосферу в целом (глобальная экология), объекты биотехнологии (в первую очередь генетической инженерии), системы «человек-машина» (включая проблемы информатики, «искусственного интеллекта») и т. д.

При изучении «человекоразмерных» объектов поиск истины оказывается связанным с определением стратегии и возможных направлений практического преобразования такого объекта, что непосредственно затрагивает гуманистические ценности.

В этой связи трансформируется идеал «ценностно нейтрального исследования». Объективно истинное объяснение и описание применительно к «человекоразмерным» объектам не только допускает, но и предполагает включение аксиологических факторов в состав объясняющих положений.

Развитие всех этих новых методологических установок и новых представлений об исследуемых объектах приводит к существенной модернизации философских оснований науки.

Научное познание начинает рассматриваться в контексте его социального бытия, как особая часть жизни общества, детерминированная на каждом этапе своего развития общим состоянием культуры данной исторической эпохи, ее ценностными ориентациями и мировоззренческими установками. Осмысливается историческая изменчивость не только онтологических постулатов, но и самих идеалов и норм познания. Соответственно развивается и обогащается содержание категорий «теория», «метод», «факт», «обоснование», «объяснение» и т. п.

В онтологической составляющей философских оснований науки начинает доминировать «категориальная матрица», обеспечивающая понимание и познание развивающихся объектов. Возникает ионное понимание категорий пространства и времени (учет исторического времени системы, иерархии пространственно-временных форм), категорий возможности и действительности (идея множества потенциально возможных линий развития в точках бифуркаций), категории детерминации (предшествующая история определяет избирательное реагирование системы на внешние воздействия) и др.

Итак, в историческом развитии науки, начиная с XVII столетия, возникли три типа научной рациональности и соответственно три крупных этапа эволюции науки, сменявших друг друга в рамках развития техногенной цивилизации:

- 1) классическая наука (в двух ее состояниях: додисциплинарная и дисциплинарно организованная наука);
- 2) неклассическая наука;
- 3) постнеклассическая наука.

Между этими этапами существуют своеобразные перекрытия, причем появление каждого нового этапа не отбрасывало предшеству-

ющих достижений, а только очерчивало сферу их действия, их применимость к определенным типам задач. Само же поле задач резко расширялось на каждом новом этапе за счет развития новых средств и методов. Каждый этап характеризуется особым состоянием научной деятельности, направленной на постоянный рост объективно-истинного знания. Схематично можно эту деятельность представить как соотношение «субъект-средства-объект» (включая в понимание субъекта ценностно-целевые структуры деятельности знания и навыки применения методов и средств).

Классический тип рациональности центрирует внимание только на объекте и выносит за скобки все, что относится к субъекту и средствам деятельности. Для неклассической рациональности характерна идея относительности объекта к средствам и операциям деятельности; экспликация этих средств и операций выступает условием получения истинного знания об объекте. Наконец, постнеклассическая рациональность учитывает соотношенность знаний об объекте не только со средствами, но и с ценностно-целевыми структурами деятельности.

Каждый тип рациональности обеспечивает преимущественное освоение объектов определенной системной организации: малых систем, больших систем, саморазвивающихся систем. Он является условием получения истинных знаний об этих объектах.

Когда современная наука на переднем крае своего поиска поставила в центр исследований уникальные, исторически развивающиеся системы, в которые в качестве особого компонента включен сам человек, то требование экспликации ценностей в этой ситуации не только не противоречит традиционной установке на получение объективно истинных знаний о мире, но и выступает предпосылкой реализации этой установки.

Конкретным механизмом указанной экспликации служат социально - гуманитарная и экологическая экспертиза крупных научно-технических программ. Именно в процессе такой экспертизы прослеживаются возможные последствия реализации программы под углом зрения гуманистических ценностей и решения глобальных проблем.

Есть все основания полагать, что по мере развития современной науки эти процессы будут усиливаться. Техногенная цивилизация тем самым вступает в полосу особого типа прогресса, когда гуманистические ориентиры становятся исходными в определении стратегий научного поиска.

*(Степин, В.С. Научное познание и ценности техногенной цивилизации / В.С. Степин // Вопросы философии. – 1989. – № 10.)*

## **Вопросы и задания**

1. Какие факторы образуют социокультурный контекст формирования и развития научных знаний в условиях традиционных обществ? Объясните, почему в традиционных обществах не смогла сложиться включающая теоретический уровень исследования и систематически открывающая новые объекты и их связи развитая наука.

2. Какими причинами может быть объяснен факт возникновения зрелой науки в рамках социокультурной матрицы техногенных обществ? Раскройте содержание основных этапов ее становления.

3. С чем связана и в каких формах проявляет себя тенденция переосмысления ценностного статуса науки, ее места и роли в жизни общества в современном мире? В чем состоит сущность антисциентизма?

4. Каким образом могут быть разрешены порождаемые научно-техническим прогрессом противоречия? Возможно ли придание ему гуманистического измерения? Поразмышляйте над поставленной автором статьи проблемой соотношения собственно научных (внутринаучных) ценностных ориентаций и внешних для научного познания социальных ценностей.

5. Чем обусловлен исторически подвижный характер познавательной деятельности? Как Вы понимаете фиксируемую автором двоящую детерминацию развивающегося научного знания?

6. Что В.С. Степин относит к основаниям науки? Какова их структура и функции? Чем определяется процесс изменения оснований, функций и статуса научного познания в различные исторические эпохи? Проиллюстрируйте эти изменения на примерах средневековой и новоевропейской науки.

7. На каком основании в развитии науки выделяются периоды научных революций? Проанализируйте четыре рассматриваемые автором статьи научные революции в естествознании. Какие трансформации в эти периоды претерпевала наука?

8. В чем проявилась глобальность изменений в области естествознания в рамках третьей научной революции конца XIX – середины XX столетия? Какие идеалы и нормы исследования выступили основой функционирования неклассической науки? В чем состоят особенности статуса субъекта и объекта познания в философских основаниях неклассической науки?

9. Каковы основные особенности постнеклассической науки? Какие идеалы и нормы исследовательской деятельности определяют ее способы функционирования и дальнейшие пути развития?

**В.П. Филатов**

### **«Об идее альтернативной науки»**

В современном мире наука стала той основой, на которой перестраиваются и рационализируются многие сферы человеческой жизне-

деятельности. Создание новых технологий и совершенствование старых, формирование мощной индустрии знаний, все возрастающее преобразование жизненной среды человека – эти и многие другие процессы в конечном счете имеют своим источником развитие научного знания. Научно-технический прогресс, вызывающий невиданные по своему динамизму социальные процессы, вполне естественно, привлекает внимание всех размышляющих над проблемами современной жизни людей.

Почему в наши дни возникает вопрос об альтернативной науке? Почему имеющаяся наука перестала рассматриваться отдельными людьми, а иногда и группами общества как безусловная ценность, каковой наука считалась еще со времени своего возникновения в античности? Как представляется, главные причины происходящих в XX в. изменений в оценке науки – это причины социальные. Наука рассматривалась как безусловное благо, как некий «естественный свет» разума до тех пор, пока она была сравнительно изолированной от общества, пока научная деятельность была поприщем деятельности небольших групп интеллектуалов, пока благо, приносимое ей обществу, было хотя и несомненным, но довольно-таки неопределенным.

Между тем, когда наука стала покидать узкую академическую среду и стала соединяться с промышленной и военной технологией, с сельскохозяйственным производством, с практикой управления, обнаружилось, что она вносит в жизнь человека не одно только благо. <...> Общество озабочено тем, что ученые, открывая путь к использованию все более могущественных сил природы, ведут свои исследования без учета негативных последствий их возможного применения. Научное знание нередко реализуется в таких технологиях, которые разрушают и загрязняют естественную среду обитания человека, оказывают опасное воздействие на биосферу в целом. Современная наука становится все более дорогой, поэтому научные исследования концентрируются в немногих странах, что углубляет и без того немалый разрыв между ними и развивающимися странами. <...> И вообще, наука в современном мире, пожалуй, пока еще с большей эффективностью порождает средства разрушения и уничтожения людей и с меньшим успехом – средства созидания, сохранения природы, средства излечения людей от многих болезней и т.д.

Амбивалентна и культуросозидающая роль науки. С одной стороны, она способствует интернационализации интеллектуальной жизни, утверждению рациональных и динамичных структур общественного сознания. Но с другой стороны, она же подтачивает гуманистические ценности, вытесняет традиционные формы жизни и культуры, приводит к расколу единой ранее культуры на две противостоящие друг другу сферы – научно-техническую и гуманитарную культуры. <...> Нет

спору – наука точна, на ее основе могут создаваться преобразующие жизнь человека технические достижения. Но, видимо, сейчас уже нельзя верить, в духе машинистских утопий начала XX в., что «будет радио – будет счастье», что где-то в лабораториях магами-учеными творится панацея, которая чудодейственным образом преобразит человека и избавит его от бремени жизненных забот.

Представляется, что в современном контексте вопрос об альтернативной науке – это прежде всего вопрос о восполнении известной ограниченности нынешней науки, причем ограниченности, возникающей из самой ее природы. Это также вопрос о преодолении отчуждения науки от жизненного мира людей, о ее совместимости с идеалами и ценностями гуманизма.

Как же можно осмысленно обсуждать подобные вопросы? По-видимому, прежде всего нужно ясно представить себе, чему именно могут противопоставляться подобные подходы и программы альтернативной науки. Каково же то самое общее представление о научности, которое может ставиться под сомнение в альтернативных науках? Историки, методологи и философы науки чаще всего называют такое представление «картезианским идеалом науки», имея в виду под ним определенную устойчивую, воспроизводящуюся, по крайней мере в основных научных дисциплинах – в физике, химии, математике и т.п., - структуру научной рациональности. То, что этот идеал называется картезианским, не означает, что он был выработан и реализован в науке одним лишь Декартом. Реально он формировался и осмыслялся вместе с развитием новоевропейской науки, начиная с XVII в. Различные его черты и варианты можно найти у Галилея, Бэкона, Ньютона, Лейбница, Канта и последующих ученых и философов.

Разумеется, многое в формулировках этих мыслителей определялось теми историческими, социально-культурными и философскими предпосылками, в рамках которых возникла и развивалась в то время наука. Каркас из этих предпосылок уже распался, но сам тип научной рациональности, сформировавшийся в то время, стал общепринятым, стал своего рода «здоровым смыслом» науки. Даже сегодня еще рано говорить о том, что современная наука вышла за горизонт «галилеевско-ньютоновской» научности и нашла какие-то устойчивые альтернативы «картезианскому» идеалу науки.

Попытаемся суммировать и выразить достаточно простым языком положения, входящие в этот идеал. К их числу относятся онтологические (говорящие о том, как устроено познаваемое наукой бытие), методологические и социологические принципы.

В *онтологической* части картезианского идеала постулируется, что:

- порядок природы стабилен и универсален, человеческий разум проникает в него с помощью столь же устойчивых и универсальных категорий мышления;

- материя (телесность) инертна и принципиально отличается от сознания - активного источника или начала рациональной, самопроизвольной деятельности;

- сознание (Я) заключено во внутреннем мире индивидуального тела.

К *методологическим* принципам картезианской науки относятся следующие:

- предметом науки является «общее», науки об индивидуальном не существует – это область интересов гуманитаристики и искусства;

- открываемые в естествознании общие положения (законы) значимы для всех и всегда;

- в естествознании эти общие положения допускают математическое выражение, к этому идеалу должны стремиться и остальные науки;

- наука отдает приоритет количественным и экспериментальным методам, научное объяснение есть прежде всего объяснение свойств целого из свойств его частей.

Картезианская наука предполагает некоторые, пусть очень абстрактные *социологические* характеристики:

- она нейтральна в социально-политическом плане, ориентирована собственными автономными целями и ценностями, связанными с поиском истины;

- она морально и эмоционально нейтральна, в ней доминируют рациональные принципы и аргументы;

- субъект познания рассматривается в ней как контрагент природы, призванный контролировать и подчинять себе ход ее процессов;

- в плане включения в жизнь общества наука является профессиональной формой деятельности, она продукт специализированного научного сообщества.

Нет нужды сейчас обсуждать, насколько исчерпывающе эти характеристики очерчивают картезианскую науку, поскольку нас здесь интересует не она сама, а возможные альтернативы ей – те или иные варианты «антикартезианской» науки. Такой науки, которая бы не походила на науку XVII-XVIII вв. и на науку наших дней. Поэтому попробуем сразу же сформулировать альтернативы данным характеристикам в надежде получить достаточно определенный «антикартезианский» образ науки. <...> Рассуждая так, можно получить примерно следующий перечень характеристик:

1. Естественный порядок не является от века данным. Материя не инертна – ей присущи источники самодвижения и активности и ее нельзя отождествлять с протяжением, как это делал Декарт.

2. Разделение материального и идеального (сознания) относительно. Человек не только и не столько противостоит природе, сколько является ее имманентной частью. Он должен не управлять природой, а находиться в иных, к примеру, диалогических отношениях с ней.

3. Нет единых для всех наук методов, возможны иные типы объяснения, помимо редукции целого к частям.

4. Математическое знание не является универсальным языком и стандартом науки. Качественные, «понимающие» методы не менее важны.

5. Наука не должна быть этически и политически нейтральной, она может подчиняться примату гуманистических ценностей, быть ответственной перед обществом или какими-то его слоями и группами.

6. Наука не обязательно должна быть специализированной. Ее могут развивать, например, такие группы общества, для которых познание не является основной целью деятельности. Наука может быть делом всего общества (неспециализированная «народная наука») или же, наоборот, личным делом человека в том смысле, что каждый вправе создавать свою собственную науку.

Быть может, подобные характеристики, полученные путем незамысловатого изменения картезианских принципов на обратные, несколько упрощают вопрос об альтернативных науках. Ведь последние могут возникать на некоей существенно иной, несоизмеримой с картезианской платформе. Так, вероятно, дело обстоит с теоретическими построениями восточной мысли. И вместе с тем даже этот перечень позволяет начать достаточно предметный и интересный разговор. Так, можно заметить, что при известной конкретизации «антикартезианские» положения вполне приложимы к античной и средневековой науке. И это вполне естественно, поскольку картезианская наука сама возникла как альтернатива многовековой традиции античной и средневековой учености.

Собственно говоря, и современная наука, по крайней мере в некоторых своих направлениях, заметно отошла от картезианского образа. Свидетельством этому является достаточно общепринятое деление науки на классическую (XVII-XIX вв.) и неклассическую (XX в.) науку. <...> Альтернативную научную программу или концепцию не так просто «выдумать», как это может показаться на первый взгляд. Подлинные, заслуживающие серьезного отношения альтернативы обычно связаны или с какими-либо глубокими философско-методологическими представлениями, или с культурными движениями, или же они возникают из общественно значимых проблем, для ре-

шения которых уже недостает традиционных научных подходов. К таковым в истории отечественной мысли <...> можно отнести такие альтернативы. Во-первых, это отходящие от картезианских идеалов в плане онтологическом и методологическом «русский космизм» и попытки создания новой «диалектической науки». Во-вторых, это «народные науки» <...> и социально-экологическое движение последних лет, объединенное идеей «зеленого мира». В его рамках формируется новый тип знания, который можно назвать «критической экологией». В названных феноменах иначе, чем в картезианской науке, предстают когнитивные, социально-этические и институциональные характеристики. <...> Всякое отклонение о нормы неизбежно влечет за собой оценку. Так, для сторонника ортодоксальной академической науки всякое отступление от ее стандартов априори есть отход от рациональности, который не может рассматриваться всерьез. Напротив, для людей, считающих, например, что диалектика должна стать методом науки, сама эта ортодоксальная наука может представляться более низкой, преходящей ступенью к диалектической науке. В подобной ситуации, чтобы разобраться в проблеме, необходимо на время отрешиться (хотя это и непросто) от предпочтений и готовых социальных, идеологических и тому подобных оценок, которыми в явной или неявной форме наполнены наши представления о тех или иных проявлениях познания.

*(Филатов, В.П. Об идее альтернативной науки / В.П. Филатов // Заблуждающийся разум? Многообразие внеучного знания. – М., 1990. – С. 152-159.)*

### **Вопросы и задания**

1. Чем обусловлен, согласно автору, исключительный статус науки в современном мире?
2. В силу каких обстоятельств в современную эпоху возникает вопрос об альтернативной науке?
3. В чем автор усматривает двойственность культуросозидающей роли науки?
4. Каковы онтологические и методологические принципы, социологические характеристики «картезианского» идеала науки?
5. Каковы отличительные характеристики альтернативной, «антикартезианской» науки?

### **Н.Н. Трубников «Наука и нравственность»**

Корень вопроса при обсуждении темы о науке и нравственности заключается, видимо, не просто в том, чтобы понять как вообще соотносятся эти два явления. Само по себе их соотношение, как и соотно-

шение с другими формами сознания, чрезвычайно многообразно <...>. Что же касается сегодняшнего глубокого и острого интереса к этой теме, то он определяется, очевидно, не только столь любопытной ее историей, не столько почему-то вдруг возникшим сознанием ее теоретической важности и т.д., сколько своеобразной новизной открытого в сегодняшнем сопоставлении понятий нравственности и науки, не высказанного, но заметного в нем сомнения: *нравственна ли наука?* Нет сомнения, научна ли, например, нравственность – глубокий интерес заключен явно не в этом, – а именно нравственна ли наука? По крайней мере та, в которой мы сегодня участвуем и которую знаем и как некоторую форму специфического отношения человека к миру и как довольно мощную материальную силу современного общества.

В этом смысле для всех нас, имеющих какое-то отношение к науке, источник беспокойства, а с ним и повышенного интереса к теме заключается, очевидно, не просто в том, нравственно или безнравственно современное использование достижений науки, нравственно или безнравственно то или другое явление современного научного развития, даже не в том, можем ли мы сегодня, как мы это делали последние 200-300 лет, начиная с эпохи Просвещения и до середины нынешнего века, все еще возлагать надежды на то, что научное развитие по мере достижений в области приобретения и распространения знаний сможет выработать надежную основу для решения наиболее важных проблем человеческого бытия, но в том, *может ли вообще наука, как особая форма сознания, быть и оставаться высшей инстанцией при решении всех без исключения общих, т.е. и мировоззренческих, нравственных и им подобных вопросов?*

В своей основе неожиданное и беспокоящее состоит, как видно, в подозрении, что *принцип научности, научной объективности и строгости действительно может не оказаться, как мы надеялись и верили чуть ли не до самых последних лет, самым высоким и общим в иерархии человеческого суждения о мире.* <...>

<...> критерий научности с идеалом строгого и объективного знания потерял сегодня для многих из нас достоинство высшего критерия одновременно и в нравственном, и в мировоззренческом, и в общегуманистическом смысле. Соответственно и личность ученого уже не может котироваться на рынке познания столь же высоко, как и раньше. Она не могла не потерять ореол святого и бескорыстного интереса к истине, служащей благу людей.

И дело заключается вовсе не в личностях ученых как таковых, как в пору Вольтера оно заключалось не в личностях священнослужителей. Дело вовсе не в том, что в хорошую и чистую науку проникли не совсем чистоплотные руки.

Дело в том, что сам принцип научности, как оказалось, просто не совпадает с принципом нравственности и не включает последний, как мы это раньше предполагали, в более строгое, более общее и более истинное научное содержание. Сама реальность заставила нас понять, что и это наше предположение было очередным большим заблуждением. И мы вынуждены расплачиваться за него, как за наши прежние заблуждения, как рано или поздно нам приходится расплачиваться за все наши заблуждения.

Не потому ли нравственный идеал и нравственная оценка, какими бы жалкими они ни выглядели сегодня перед яркими одеждами современной науки, сколь бы малосодержательными они ни представлялись нам сегодня и ни были на самом деле, как бы архаично ни звучали сейчас для нас их суждения о добре и зле, остались вопреки всяческим ожиданиям способными снова заявить о себе и о своей чуть было не переданной «не в те руки» роли – роли другой, отличной от науки и, как кажется, сейчас, более высокой и общей, чем наука, сферы человеческого суждения о человеческом.

Они оказались способными снова заявить о себе, с одной стороны, потому, что добро и зло, если и не как нечто вполне объективное, то хотя бы как человеческое суждение об объективном, продолжают существовать в этом мире, в том числе и в мире чистой науки, а также и потому, с другой стороны, что нравственные оценки добра и зла, по-человечески заинтересованные и субъективные, остались за пределами строгого знания, за пределами науки как таковой. <...>

Это значит, что научные суждения, «по определению» объективные, относятся к миру не «как он дан человеку» или «как он может быть дан человеку», но если и не к миру «как он есть сам по себе», то во всяком случае «как он дан строгому исследованию». Но это определение никогда не есть ни первое, ни последнее из человеческих определений. Иначе говоря, позиция строгого исследования, безупречная с собственно научной точки зрения и высшая в пределах науки как таковой, не является окончательной и высшей за этими пределами, не является окончательной и высшей с точки зрения общечеловеческой.

Это значит, что в своем исходном пункте наука взлетает на свое дерево и обращается к предмету «самому по себе» все-таки для того, чтобы иметь возможность определить этот предмет *для человеческого блага*. Только этим и ничем другим может быть оправдано существование науки. *Если она этого не делает, она не нужна. Если она делает не это, она вредна.* <...>

Главный вопрос современности состоит <...> не в том, как соотносятся наука и нравственность, не в том, нравственна ли наука сама по себе. Главный вопрос состоит в том, нравственна ли вся наша куль-

тура? Или, если быть определеннее, *нравственна ли сама наша нравственность?*

А значит, и решение ее следует искать не в самой по себе науке, не в том, чтобы сделать ее нравственной, выработать для нее особый кодекс или устав «научной нравственности», как предлагают некоторые наивные головы, вроде того: «ученый служит истине и не служит лжи» и т.д., наподобие кодекса врачебной этики: «не вреди», «не разглашай врачебную тайну» и т.д., как будто не-врачи могут позволить себе спокойно вредить, а не-ученые со спокойной совестью служить лжи.

Решение вопроса заключается, стало быть, не в том, чтобы сочетать науку и нравственность узлами нового взамен однажды расторгнутого ими брака. Оно заключается в том, чтобы сделать моральной саму нашу мораль и нравственной саму нашу нравственность, сделать цивилизованной нашу цивилизацию и культурной нашу культуру.

Что же касается нравственного состояния современного научного развития, то оно есть не более чем частный случай и эпизод общего нравственного состояния современного мира, лишь симптом, один из многих, общего духовного кризиса, общей неспособности нашего мира к производству каких бы то ни было здоровых плодов.

Первое условие преодоления этого кризиса, если оно только возможно, есть его осознание. Именно поэтому и именно в этой связи, но только поэтому и только в этой связи, имеет смысл обсуждать сегодня тему о нравственности и науке.

*(Трубников, Н.Н. Наука и нравственность / Н.Н. Трубников // Заблуждающийся разум? Многообразие вненаучного знания. – М., 1990. – С. 278-279, 281-283, 295.)*

### **Вопросы и задания**

1. Может ли наука как особая форма сознания быть высшей инстанцией при решении мировоззренческих вопросов? Ответы обоснуйте.
2. С чем связана девальвация критерия научности как высшего критерия в общегуманистическом смысле?
3. Нравственна ли, согласно автору, наука?

### **Тест № 6**

**1. Укажите основную форму познания в современном мире:**

- а) миф;
- б) религия;
- в) наука;
- г) философия.

**2. Из представленных ниже выделите социальные функции науки:**

- а) методологическая функция;
- б) культурно-мировоззренческая функция;
- в) функция непосредственной производительной силы;
- г) познавательная функция;
- д) прогностическая функция;
- е) функция социальной силы.

**3. В качестве социального института наука оформляется в эпоху:**

- а) Античности;
- б) Средневековья;
- в) Возрождения и Нового времени;
- г) новейшего времени.

**4. Основная задача науки состоит в:**

- а) описании предметов действительности;
- б) выявлении законов изменения и развития предметов действительности;
- в) формировании «картины мира»;
- г) систематизации и обобщении фактов;
- д) разработке методологии исследования.

**5. Укажите принципиальные отличия науки от других форм познания:**

- а) единство объективного и субъективного в познании;
- б) предметное и объективное исследование действительности;
- в) ценностное отношение к объекту исследования;
- г) ориентация на изучение объектов, включенных в деятельность или потенциально включаемых в нее.

**6. Выделите характерные черты языка науки:**

- а) искусственность;
- б) специализированность;
- в) естественность;
- г) отсутствие специализации;
- д) полисемантичесность используемых понятий;
- е) предельно четкая формулировка содержания понятийного ряда.

**7. Выделите существенные признаки научного знания:**

- а) логическая непротиворечивость;
- б) обоснованность;
- в) достоверность;
- г) системность;
- д) проверяемость.

**8. Укажите уровни научного знания:**

- а) теоретический;
- б) трансцендентный;
- в) рациональный;
- г) эмпирический;

- д) трансцендентальный;
- е) априорный.

**9. Из представленных ниже выделите методы эмпирического исследования:**

- а) идеализация;
- б) реальный эксперимент;
- в) мысленный эксперимент;
- г) восхождение от абстрактного к конкретному;
- д) наблюдение;
- е) описание;
- ж) аксиоматический метод;
- з) гипотетико-дедуктивный метод.

**10. Выделите подуровни теоретического уровня знания:**

- а) частные модели;
- б) данные наблюдения;
- в) законы;
- г) факты.

**11. Социокультурная размерность научного познания наиболее полно просматривается:**

- а) на теоретическом уровне научного знания;
- б) в основаниях научного знания;
- в) на эмпирическом уровне научного знания.

**12. Ценностные и целевые установки научного познания выражаются:**

- а) философскими основаниями науки;
- б) научной картиной мира;
- в) идеалами и нормами научного исследования.

**13. Синтез получаемых отдельными науками знаний, содержащий общие представления о мире определенной исторической эпохи, – это:**

- а) научное мировоззрение;
- б) научное миропредставление;
- в) научная картина мира;
- г) научное миропонимание;
- д) картина природы.

**14. Обоснование идеалов и норм науки, а также содержательных представлений научной картины мира и включение их в контекст культуры осуществляется на уровне таких оснований науки, как \_\_\_\_\_.** (Дополните предложение.)

**15. Установите соответствие между указанными этапами развития естествознания и соответствующими им хронологическими рамками:**

- 1) классическое естествознание;      а) конец XIX – первая поло-

вина XX вв.;

2) неклассическое естествознание; б) вторая половина XX в.;

3) неклассическое естествознание в) XVII – XIX вв.;

современного типа;

**16. Построение завершенной абсолютно истинной картины природы образует идеал:**

а) неклассического естествознания современного типа;

б) классического естествознания;

в) неклассического естествознания.

**17. Признание изменчивости онтологии, идеалов и норм научного исследования, его социокультурной обусловленности, а также включение в состав объясняющих процедур аксиологических факторов, присуще:**

а) классическому естествознанию;

б) неклассическому естествознанию;

в) неклассическому естествознанию современного типа.

**18. Радикальное изменение структуры философских оснований науки, сопровождающееся пересмотром сложившегося образа самой науки, – это \_\_\_\_\_.** (Дополните предложение.)

**19. Теоретическая основа всех форм методологического исследования научного познания – это \_\_\_\_\_.** (Дополните предложение.)

**20. Выделите общелогические методы исследования:**

а) анализ;

б) измерение;

в) аксиоматический метод;

г) синтез;

д) гипотетико-дедуктивный метод;

е) индукция;

ж) метод восхождения от абстрактного к конкретному;

з) дедукция;

и) описание;

к) абстрагирование;

л) эксперимент;

м) обобщение;

н) аналогия;

о) наблюдение;

п) формализация.

**21. Отвлечение от ряда свойств и отношений изучаемого явления при одновременном выделении интересующих исследователя свойств и отношений – это:**

а) идеализация;

б) мысленный эксперимент;

- в) дедукция;
- г) абстрагирование;
- д) обобщение;
- е) моделирование.

**22. Метод построения вывода на основе частных посылок – это \_\_\_\_\_.** (Дополните предложение.)

**23. Целенаправленное восприятие явлений объективной действительности, ведущее к получению знания о внешних сторонах, свойствах и отношениях объекта, – это \_\_\_\_\_.** (Дополните предложение.)

**24. Обобщенные знаковые модели предметных областей создаются на основе методологического приема \_\_\_\_\_.** (Дополните предложение.)

**25. Укажите область познания, в которой впервые был применен аксиоматический метод:**

- а) физика;
- б) химия;
- в) биология;
- г) математика;
- д) философия.

**26. Теорема о принципиальной неполноте достаточно развитых формальных систем была сформулирована:**

- а) К. Поппером;
- б) Б. Расселом;
- в) К. Геделем;
- г) А. Эйнштейном;
- д) А. Пуанкаре;
- е) В. Гейзенбергом.

**27. Гипотетико-дедуктивный метод стал использоваться в точном естествознании с:**

- а) XVII в.;
- б) XVIII в.;
- в) XIX в.;
- г) XX в.

**28. Важнейшей специфически научной ценностью является поиск и отстаивание \_\_\_\_\_.** (Дополните предложение.)

**29. Установите соответствие между выявленными Р.К. Мертном ценностями науки и их содержательными характеристиками:**

- |                    |   |
|--------------------|---|
| 1) универсализм;   | а) свободный от соображений личной выгоды поиск истины;                       |
| 2) общность;       | б) свободная циркуляция научного знания в обществе, его доступность для всех; |
| 3) бескорыстность; |   |

4) организованный скептицизм;

в) ответственность ученого за оценку доброкачественности получаемого знания, доступность самой оценки гласности;

г) убежденность в том, что изучаемые природные явления одинаковы и истинность научных концепций оценивается вне зависимости от расовых, возрастных и т.д. характеристик ученых, их формулирующих.

**30. Впервые проблема взаимосвязи знания и добродетели в развернутой форме была поставлена:**

- а) Пирроном;
- б) Платоном;
- в) Сократом;
- г) Аристотелем;
- д) Эпикуром.

**31. Кому из представителей новоевропейской философии принадлежит положение о том, что развитие науки не способствует нравственному прогрессу человеческого рода?**

- а) Ф. Бэкону;
- б) Р. Декарту;
- в) К. Гельвецию;
- г) Д. Дидро;
- д) Ж.-Ж. Руссо;
- е) Вольтеру;
- ж) И. Канту.

## **ТЕМА 7. ПРИРОДА СОЦИАЛЬНОЙ РЕАЛЬНОСТИ И ОСНОВНЫЕ СТРАТЕГИИ ЕЕ ИССЛЕДОВАНИЯ**

### **План**

1. Социальная философия как раздел философского знания. Место социальной философии в системе социально-гуманитарного знания.
2. Эволюция представлений об обществе в истории философской мысли.
3. Проблема построения теоретической модели общества и основные стратегии анализа социальной реальности в современной философии (марксистская концепция социума, теория социального действия М. Вебера, структурный функционализм Т. Парсонса, общественная рациональность и коммуникативное действие Ю. Хабермаса).

4. Понятие общества. Социальная структура общества. Типы социальных структур и современные концепции социальной стратификации.

### **Рекомендуемая литература**

*Арефьева, Г.С.* Общество как объект социально-философского анализа / Г.С. Арефьева. – М., 1995.

*Артемов, В.А.* Социальное время / В.А. Артемов. – М., 1987.

*Ахиезер, А.С.* Дезорганизация как категория общественной науки / А.С. Ахиезер // Общественные науки и современность. – 1995. – № 6.

*Ахиезер, А.С.* Социальная философия в усложняющемся мире / А.С. Ахиезер, М.Э. Рябова // Общественные науки и современность. – 2005. – № 3.

*Барулин, В.С.* Социальная философия / В.С. Барулин. – М., 1999.

*Бергер, П.* Социальное конструирование реальности / П. Бергер, Т. Лукман. – М., 1995.

*Вебер, М.* Избранные произведения / М. Вебер. – М., 1990.

*Вильчек, В.М.* Прощание с Марксом / В.М. Вильчек. – М., 1993.

*Гайденко, П.П.* История и рациональность. Социология Макса Вебера и веберовский ренессанс / П.П. Гайденко, Ю.Н. Давыдов. – М., 1991.

*Гидденс, Э.* Устройство общества. Очерк теории структуризации / Э. Гидденс. – М., 2003.

*Громов, И.А.* Западная социология / И.А. Громов, А.Ю. Мацкевич, В.А. Семенов. – СПб., 1997.

Гуманизм и социальные действия людей. – Минск, 1996.

*Гуревич, А.Я.* Теория формаций и реальность истории // Вопросы философии / А.Я. Гуревич. – 1990. – № 11.

*Давыдов, А.А.* К вопросу об определении понятия «общество» / А.А. Давыдов // Социологические исследования. – 2004. – № 2.

*Дюркгейм, Э.* О разделении общественного труда / Э. Дюркгейм. – М., 1996.

*Зборовский, П.Е.* Пространство и время как формы социального бытия / П.Е. Зборовский. – Свердловск, 1974.

*Кемеров, В.Е.* Введение в социальную философию / В.Е. Кемеров. – М., 2000.

*Кирвель, Ч.С.* Современные социальные трансформации и проблема построения новой объяснительной модели развития общества / Ч.С. Кирвель // Веснік Гродзенскага ун-та. Сер.1, Гуманітарныя навукі. – 2003. – № 2.

*Крапивенский, С.Э.* Социальная философия / С.Э. Крапивенский. – М., 1996.

*Лосева, О.А.* Аксиологическая природа историко-социального познания / О.А. Лосева // *Философские науки.* – 2004. – № 5.

*Лукач, Д.* К онтологии общественного бытия. Прологомены / Д. Лукач. – М., 1991.

*Маркс, К.* Экономическо-философские рукописи 1844 года / К. Маркс // *Сочинения* / К. Маркс, Ф. Энгельс. – 2-е изд. – Т. 42.

*Момджян, К.Х.* Введение в социальную философию / К.Х. Момджян. – М., 1997.

*Новикова, Л.И.* Методологические парадигмы социально-исторического моделирования / Л.И. Новикова // *Философские науки.* – 2002. – № 1.

*Овсянников, В.И.* Формационная концепция: право на существование / В.И. Овсянников // *Социально-политический журнал.* – 1997. – № 6.

*Парсонс, Т.* Система современных обществ / Т. Парсонс. – М., 1997.

*Плетников, Ю.* Формационная и цивилизационная триады / Ю. Плетников // *Свободная мысль.* – 1998. – № 3.

*Поппер, К.* Нищета историцизма / К. Поппер. – М., 1993.

*Поппер, К.* Открытое общество и его враги: в 2 т. / К. Поппер. – М., 1992.

*Пушкарева, Г.В.* Общество: механизмы функционирования и развития / Г.В. Пушкарева // *Социально-политический журнал.* – 1998. – № 1.

*Радаев, В.В.* Социальная стратификация / В.В. Радаев, О.И. Шкаратан. – М., 1996.

*Розов, Н.С.* Структура социальной онтологии: по пути синтеза макроисторических парадигм / Н.С. Розов // *Вопросы философии.* – 1999. – № 2.

*Рузавин, Г.И.* Самоорганизация и организация в развитии общества / Г.И. Рузавин // *Вопросы философии.* – 1995. – № 8.

*Сатаров, Г.А.* Как возможны социальные изменения? / Г.А. Сатаров // *Общественные науки и современность.* – 2006. – № 3.

*Соловьев, Э.Ю.* Секуляризация – историзм – марксизм / Э.Ю. Соловьев // *Вопросы философии.* – 2001. – № 4.

*Сорокин, П.* Человек. Цивилизация. Общество / П. Сорокин. – М., 1992.

*Социальная философия.* – М., 1995.

*Социальная философия.* – М., 2003.

*Социальная философия. Словарь.* – М., 2003.

*Социальное действие.* – Минск, 1980.

*Социальные знания и социальные изменения.* – М., 2001.

*Социо-Логос. Общество и сферы смысла.* – М., 1991.

Структура общества и массовое сознание. – М., 1994.

*Флиер, А.Я.* Социальный опыт как основа функционирования и исторического воспроизводства сообществ / А.Я. Флиер // *Общественные науки и современность.* – 2002. – № 1.

*Франк, С.Л.* Духовные основы общества / С.Л. Франк // *Русское зарубежье. Из истории социальной и правовой мысли.* – Л., 1991.

*Фрумкина, Р.М.* Социальное познание в контексте лингвистики и психологии / Р.М. Фрумкина // *Общественные науки и современность.* – 2007. – № 1.

*Фурс, В.Н.* Философия незавершенного модерна Юргена Хабермаса / В.Н. Фурс. – Минск, 2000.

*Хабермас, Ю.* Разум. Демократия. Нравственность / Ю. Хабермас. – М., 1993.

*Хабермас, Ю.* Моральное сознание и коммуникативное действие / Ю. Хабермас. – СПб., 2000.

*Хайек, Ф.* Дорога к рабству / Ф. Хайек // *Вопросы философии.* – 1990. – № 10-12.

*Шавель, С.А.* Тенденции изменения социальной структуры Беларуси / С.А. Шавель. – Минск, 1996.

*Штомпка, П.* Социология социальных изменений / П. Штомпка. – М., 1996.

*Элиас, Н.* Общество индивидов / Н. Элиас. – М., 2001.

### **Темы рефератов**

Природа социально-философского познания.

Социальная философия в системе философского знания.

Место и роль социальной философии в современном мире.

Общество как форма совместной деятельности людей.

Специфика социального пространства и времени.

Социальное и природное: проблемы взаимосвязи и различия.

Механизмы социальной деятельности.

Сферы общественной жизни.

Социальная стратификация общества.

Типы социальных структур.

Концепция социального действия М. Вебера.

Социальная философия К. Маркса и ее судьбы в современном мире.

Структурный функционализм Т. Парсонса.

Теория коммуникативного действия Ю. Хабермаса.

### **Задания для самостоятельной работы**

➤ *Выпишите в Ваш словарь определения следующих понятий: географический детерминизм, государство, деятельность, идеальный*

тип, индивидуализм, интерес, информационное общество, историзм, классы, народность, нация, общественно-экономическая формация, общество, потребность, практика, производственные отношения, производительные силы, редуccionизм, самоорганизация, символический интеракционизм, социальная мобильность, социальная система, социальная стратификация, социальная структура, социальная технология, социальная философия, социальное время, социальное действие, социальное познание, способ производства, цель, ценность, техника, технологический детерминизм.

➤ Составьте таблицу «Логика развития социально-философского знания».

Социально-философские подходы	Представители	Ключевые понятия	Концептуальные идеи
Синтез социально-философского знания			
Биологизм, психологизм, техницизм			
Исторический материализм			
Географический детерминизм			
Социологический идеализм			

### **Вопросы для самоконтроля**

Определите предмет и задачи социальной философии. В чем состоят отличительные особенности социального познания?

Каковы отличия в подходах к анализу феномена общества, сложившихся в социальной философии и в частнонаучных стратегиях познания социальной жизни (социология, политология, история и др.)?

Объясните, почему философско-теоретический анализ общества возможен только на основании исследования его идеальной модели. Что означает построить теоретическую (идеальную) модель общества?

Чем отличается конкретное общество от его идеализированной модели? Отражает ли философско-теоретический анализ общества реальный процесс социальной жизни?

Что относится к онтологическим и гносеологическим вопросам социально-философского знания?

Какие функции выполняет социальная философия в системе социогуманитарного и философского знания?

В чем суть редукционизма как методологического принципа объяснения социальных явлений? Приведите примеры социально-философских концепций, в которых данный методологический принцип был реализован наиболее полно. В чем сильные и слабые стороны редукционистских моделей общества?

В чем состоят различия между ценностно-нормативным и научно-рефлексивным типами социально-философского знания?

Что такое общество? Приведите примеры вариантов трактовки данного понятия в истории философской мысли.

Охарактеризуйте особенности пространства и времени как форм социального бытия.

Что предполагает трактовка социума как совокупности общественных отношений?

Какое содержание вкладывают в понятия «общественное бытие» и «общественное сознание»? В чем проявляется относительная самостоятельность общественного сознания? Какое методологическое значение имеют указанные понятия в исследовании общественных явлений?

В чем выражается системный характер общества как объекта исследования? Как взаимосвязаны «социальная система» и «социальная структура»?

Выделите и охарактеризуйте основные идеи теории социального действия.

Какие формы человеческой деятельности обуславливают производство и воспроизводство социальной реальности?

Каковы место и роль процессов управления в общественной жизни?

Как взаимосвязаны общество и природа? В чем состоит специфика натуралистических моделей общества?

На основании каких критериев дифференцируются типы социальных структур? Какие типы социальных структур Вам известны?

Выделите и охарактеризуйте основные элементы демографической структуры общества. Укажите существующие этнические формы социальных общностей.

В чем отличия этноса (народности) от нации?

Что такое «социально-территориальная структура» общества?

В чем состоит сущность социальной стратификации?

Что такое «социальные классы»? Какие формы классовой борьбы Вам известны?

Чем обусловлено появление концепций «технологического детерминизма»? Каким образом их сторонники объясняют природу и механизмы развития общества?

Что представляет собой общество с позиции культурологического подхода?

Сопоставьте материалистические и идеалистические трактовки общества. В чем между ними обнаруживаются сходство и различия?

Возможны ли целостный взгляд на общество и интегральный теоретически непротиворечивый образ социальной реальности?

Охарактеризуйте формы и уровни общественного сознания. Какую роль в социальных процессах выполняет феномен общественной идеологии? Выделите характерные черты идеологии современного белорусского общества.

Как соотносятся между собой общественная психология и идеология?

### **Хрестоматийные материалы к семинару**

**М. Вебер**

#### **«Объективность» социально-научного и социально-политического познания»**

<...> когда мы проверяем возможность применения понятия «социального», как будто общего по своему смыслу, то оказывается, что его значение носит совершенно особый, специфически окрашенный, хотя в большинстве случаев и достаточно неопределенный характер. В действительности его всеобщность – следствие именно этой его неопределенности. Взятое в своем «общем» значении, оно не дает специфических точек зрения, которые могли бы осветить значение определенных элементов культуры.

Отказываясь от устаревшего мнения, будто всю совокупность элементов культуры можно дедуцировать из констелляций «материальных» интересов в качестве их продукта или функции, мы <...> полагаем, что анализ социальных явлений и культурных процессов под углом зрения их экономической обусловленности и их влияния был и – при осторожном свободном от догматизма применении – останется на все обозримое время творческим и плодотворным научным принципом. Так называемое «материалистическое понимание истории» в качестве «мировоззрения» или общего знаменателя в каузальном объяснении исторической действительности следует самым решительным образом отвергнуть; однако экономическое толкование истории является одной из наиболее существенных целей <...>.

Если после периода безграничной переоценки указанной интерпретации теперь приходится едва ли не опасаться того, что ее научная значимость недооценивается, то это следствие беспримерной некри-

тичности, которая лежала в основе экономической интерпретации действительности в качестве «универсального» метода дедукции всех явлений культуры (то есть всего того, что для нас существенно) к экономическим факторам, то есть тем самым рассматриваемых как в конечном итоге экономически обусловленные. В наши дни логическая форма этой интерпретации бывает разной. Если чисто экономической объяснение наталкивается на трудности, то существует множество способов сохранить его общезначимость в качестве основного причинного момента. Один из них состоит в том, что все явления исторической действительности, которые не могут быть выведены из экономических мотивов, именно поэтому считаются незначительными в научном смысле, «случайностью». Другой способ состоит в том, что понятие экономического расширяется до таких пределов, когда все человеческие интересы, каким бы то ни было образом связанные с внешними средствами, вводятся в названное понятие. Если исторически установлено, что реакция на две в экономическом отношении одинаковые ситуации была тем не менее различной – из-за различия политических, религиозных, климатических и множества других неэкономических детерминантов, - то для сохранения превосходства экономического фактора все остальные моменты сводятся к исторически случайным «условиям», в которых экономические мотивы действуют в качестве «причин». Очевидно, однако, что все эти «случайные» с экономической точки зрения моменты совершенно так же, как экономические следуют своим собственным законам и что для того рассмотрения, которое исследует их специфическую значимость, экономические «условия» в таком же смысле «исторически случайны», как случайны с экономической точки зрения другие «условия». <...> Сведение к одним экономическим причинам нельзя считать в каком бы то ни было смысле исчерпывающим ни в одной области культуры, в том числе и в области «хозяйственных» процессов. В принципе история банковского дела какого-либо народа, в которой объяснение построено только на экономических мотивах, столь же невозможна, как «объяснение» Сикстинской мадонны, выведенное из социально-экономических основ культурной жизни времени ее возникновения; экономическое объяснение носит в принципе ничуть не более исчерпывающий характер, чем выведение капитализма из тех или иных преобразований религиозного сознания, игравших определенную роль в генезисе капиталистического духа, или выведение какого-либо политического образования из географических условий среды. Во всех этих случаях решающим для степени значимости, которую следует придавать экономическим условиям, является то, к какому типу причин следует сводить те специфические элементы данного явления, которым мы в отдельном случае придаем значение, считаем для нас важными. <...> Не существует совер-

шенно «объективного» научного анализа культурной жизни или (что, возможно, означает нечто более узкое, но для нашей цели, безусловно, не существенно иное) «социальных явлений», независимого от особых и «односторонних» точек зрения, в соответствии с которыми они избраны в качестве объекта исследования, подвергнуты анализу и расчленены (что может быть высказано или молча допущено, осознанно или неосознанно); это объясняется своеобразием познавательной цели любого исследования в области социальных наук, которое стремится выйти за рамки чисто формального рассмотрения норм – правовых или конвенциональных – социальной жизни.

Социальная наука, которой мы хотим заниматься, - наука о действительности. Мы стремимся познать окружающую нас действительную жизнь в ее своеобразии – взаимосвязь и культурную значимость отдельных ее явлений в их нынешнем облике, а также причины того, что они исторически сложились именно так, а не иначе. Между тем как только мы пытаемся осмыслить образ, в котором жизнь непосредственно предстает перед нами, она предлагает нам бесконечное многообразие явлений, возникающих и исчезающих последовательно или одновременно «внутри» и «вне» нас. Абсолютная бесконечность такого многообразия остается неизменной в своей интенсивности и в том случае, когда мы изолированно рассматриваем отдельный ее «объект» (например, конкретный акт обмена), как только мы делаем серьезную попытку хотя бы только исчерпывающе описать это «единичное» явление во всех его индивидуальных компонентах, не говоря уже о том, чтобы постигнуть его в его каузальной обусловленности. Поэтому всякое мысленное познание бесконечной действительности конечным человеческим духом основано на молчаливой предпосылке, что в каждом данном случае предметом научного познания может быть только конечная часть действительности, что только ее следует считать «существенной», то есть «достойной знания». По какому же принципу вычленяется эта часть? Долгое время предполагали, что в науках о культуре решающий признак в конечном итоге следует искать в «закономерной» повторяемости определенных причинных связей. То, что содержат в себе «законы», которые мы способны различать в необозримом многообразии смен явлений, должно быть – с этой точки зрения – единственно «существенным» для науки. Как только мы установили «закономерность» причинной связи, будь то средствами исторической индукции в качестве безусловно значимой, или сделали ее непосредственно зримой очевидностью для нашего внутреннего опыта – каждой найденной таким образом формуле подчиняется любое количество однородных явлений. Та часть индивидуальной действительности, которая остается непонятой после вычленения «закономерного», рассматривается либо как не подвергнутый еще научному анализу остаток,

который впоследствии в ходе усовершенствования системы «законов» войдет в нее, либо это просто игнорируют как нечто «случайное» и именно поэтому несущественное для науки, поскольку оно не допускает «понимания с помощью законов», следовательно, не относится к рассматриваемому «типу» явлений и может быть лишь объектом «праздного любопытства». Таким образом, даже представители исторической школы все время возвращаются к тому, что идеалом всякого, в том числе и исторического, познания (пусть даже этот идеал перемещен в далекое будущее) является система научных положений, из которой может быть «дедущирована» действительность. Один известный естествовед высказал предположение, что таким фактически недостижимым идеалом подобного «препарирования» культурной действительности можно считать «астрономическое» познание жизненных процессов. <...>

Отправным пунктом интереса в области социальных наук служит, разумеется, действительная, то есть индивидуальная, структура окружающей нас социокультурной жизни в ее универсальной, но тем самым, конечно, не теряющей своей индивидуальности связи и в ее становлении из других, также индивидуальных по своей структуре культур. Очевидно, здесь мы имеем дело с такой же ситуацией, которую выше пытались обрисовать с помощью астрономии, пользуясь этим примером как пограничным случаем <...>. Если в астрономии наш интерес направлен на чисто *количественные*, доступные точному измерению связи между небесными телами, то в социальных науках нас прежде всего интересует *качественная* окраска событий. К тому же в социальных науках речь идет о роли *духовных* процессов, «*понять*» которую в сопереживании – совсем иная по своей специфике задача, чем та, которая может быть разрешена (даже если исследователь к этому стремится) с помощью точных формул естественных наук. Тем не менее такое различие оказывается не столь принципиальным, как представляется на первый взгляд. Ведь естественные науки – если оставить в стороне чистую механику – также не могут обойтись без качественного аспекта; с другой стороны, и в нашей специальности бытует мнение (правда, неверное), что фундаментальное по крайней мере для нашей культуры явление товарно-денежного обращения допускает применение количественных методов и поэтому может быть постигнуто с помощью законов. И наконец, будут ли отнесены к законам и те закономерности, которые не могут быть выражены в числах, поскольку к ним неприменимы количественные методы, зависит от того, насколько узким или широким окажется понятие «закона». Что же касается особой роли «духовных» мотивов, то она, во всяком случае, не исключает правил рационального поведения; до сих пор еще бытует мнение, будто задача психологии заключается в том, чтобы играть для отдель-

ных «наук о духе» роль, близкую математике, расчлняя сложные явления социальной жизни на их психические условия и следствия и сводя эти явления к наиболее простым психическим факторам, которые должны быть классифицированы по типам и исследованы в их функциональных связях. Тем самым была бы создана если не «механика», то хотя бы «химия» социальной жизни в ее психических основах. <...> Допустим, что когда-либо, будь то с помощью психологических или любых иных методов, удалось бы проанализировать все известные и все мыслимые в будущем причинные связи явлений совместной деятельности людей и свести их к каким-либо простым последним «факторам», затем с помощью невероятной казуистики понятий и строгих, значимых в своей закономерности правил исчерпывающе их осмыслить, - что это могло бы значить для познания *исторически* данной культуры или даже какого-либо отдельного ее явления, например, капитализма в процессе его становления и его культурном значении? В качестве *средства* познания – не более и не менее чем справочник по соединениям органической химии для биогенетического исследования животного и растительного мира. В том и другом случае, безусловно, была бы проделана важная и полезная предварительная работа. Однако в том и другом случае из подобных «законов» и «факторов» не могла бы быть *дедуцирована* реальность жизни, и совсем не потому, что в жизненных явлениях заключены еще какие-либо более высокие, таинственные «силы» (доминанты, «энтелехии» и как бы они не назывались) – это вопрос особый, - но просто потому, что для понимания действительности нам важна *констелляция*, в которой мы находим те (гипотетические!) «факторы», сгруппированные в историческое, *значимое* для нас явление культуры, и потому, что, если бы мы захотели «каузально объяснить» такую индивидуальную группировку, нам неизбежно пришлось бы обратиться к другим, столь же индивидуальным группировкам, с помощью которых мы, пользуясь теми (конечно, гипотетическими!) понятиями «закона», дали бы ей «объяснение». Установить упомянутые (гипотетические!) «законы» и «факторы» было бы для нас лишь первой задачей среди множества других, которые должны были бы привести нас к желаемому результату. Второй задачей было бы проведение анализа и упорядоченного изображения исторически данной индивидуальной группировки тех «факторов» и их обусловленного этим конкретного, в своем роде значимого взаимодействия, и прежде всего пояснение основания и характера этой значимости. <...> Третья задача состояла бы в том, чтобы познать, уходя в далекое прошлое, становление отдельных, значимых для настоящего индивидуальных свойств этих группировок, их историческое объяснение из предшествующих, также индивидуальных констелляций. И наконец,

мыслимая четвертая задача – в оценке возможных констелляций в будущем.

Нет сомнения в том, что для реализации всех названных целей наличие ясных понятий и знание таких (гипотетических) «законов» было бы весьма ценным средством познания, но только средством; более того, в этом смысле они совершенно необходимы. Однако, даже используя такую их функцию, мы в определенный решительный момент обнаруживаем границу их значения и, установив последнюю, приходим к выводу о безусловном своеобразии исследования в области наук о культуре. Мы назвали «науками о культуре» такие дисциплины, которые стремятся познать жизненные явления в их культурном *значении*. *Значение* же явления культуры и причина этого значения не могут быть выведены, обоснованы и пояснены с помощью системы законов и понятий, какой бы совершенной она ни была, так как это значение предполагает соотнесение явлений культуры с *идеями ценности*. Понятие культуры – *ценностное понятие*. Эмпирическая реальность есть для нас «культура» потому, что мы соотносим ее с ценностными идеями (и в той мере, в какой мы это делаем); культура охватывает те – и *только* те – компоненты действительности, которые в силу упомянутого отнесения к ценности становятся значимыми для нас. Ничтожная часть индивидуальной действительности окрашивается нашим интересом, обусловленным ценностными идеями, лишь она имеет для нас значение, и вызвано это тем, что в ней обнаруживаются связи, *важные* для нас вследствие их соотнесенности с ценностными идеями. Только поэтому – и поскольку это имеет место – данный компонент действительности в его индивидуальном своеобразии представляет для нас познавательный интерес. Однако определить, что именно для нас значимо, никакое «непредвзятое» исследование эмпирически данного не может. Напротив, установление значимого для нас и есть предпосылка, в силу которой нечто становится *предметом* исследования. Значимое как таковое не совпадает, конечно, ни с одним законом как таковым, и тем меньше, чем более общезначим этот закон. Ведь специфическое значение, которое имеет для нас компонент действительности, заключено совсем не в тех его связях, которые общи для него и многих других. Отнесение действительности к ценностным идеям, придающим ей значимость, выявление и упорядочение окрашенных этим компонентов действительности с точки зрения их культурного значения – нечто совершенно несовместимое с гетерогенным ему анализом действительности посредством законов и упорядочением ее в общих понятиях. Эти два вида мыслительного упорядочения реальности не находятся в обязательной логической взаимосвязи. Они могут иногда в каком-либо отдельном случае совпадать, однако следует всячески остерегаться чрезвычайно опасного в своем последствии заблуждения, будто подоб-

ное случайное совпадение меняет что-либо в их *принципиальном* различии по существу. <...>

Из сказанного следует, что «объективное» исследование явлений культуры, идеальная цель которого состоит в сведении эмпирических связей к «законам», бессмысленно. И совсем не потому, что, как часто приходится слышать, культурные или духовные процессы «объективно» протекают в менее строгом соответствии законам, а по совершенно иным причинам. Во-первых, знание социальных законов не есть знание социальной действительности; оно является лишь одним из целого ряда вспомогательных средств, необходимых нашему мышлению для этой цели. Во-вторых, познание культурных процессов возможно только в том случае, если оно исходит из *значения*, которое для нас всегда имеет действительность жизни, индивидуально структурированная в определенных *единичных* связях. <...> «Культура» - есть тот конечный фрагмент лишенной смысла мировой бесконечности, который, с точки зрения *человека*, обладает смыслом и значением. Такое понимание культуры присуще человеку и в том случае, когда он выступает как злейший враг какой-либо *конкретной* культуры и требует «возврата к природе». Ведь и эту позицию он может занять, только *соотнося* данную конкретную культуру со своими ценностными идеями и определяя ее как «слишком поверхностную». <...> Трансцендентальная предпосылка всех наук о культуре состоит не в том, что мы считаем определенную – или вообще какую бы то ни было – «культуру» ценной, а в том, что мы сами *являемся людьми* культуры, что мы обладаем способностью и волей, которые позволяют нам сознательно занять определенную *позицию* по отношению к миру и придать ему *смысл*. Каким бы этот смысл ни был, он станет основой наших *суждений* о различных явлениях совместного существования людей, заставит нас отнестись к ним (положительно или отрицательно) как к чему-то для нас значительному. <...> Вопрос о том, например, до каких пределов следует разрабатывать современную «абстрактную теорию», является по существу вопросом экономии в научной работе <...>. Ведь и «теория полезной стоимости» подвластна «закону предельной полезности».

В абстрактной экономической теории мы находим пример тех синтезов, которые обычно именуют «*идеями*» исторических явлений. Названная теория дает нам идеальную картину процессов, происходящих на рынке в товарно-денежном хозяйстве при свободной конкуренции и строго рациональном поведении. Этот мысленный образ сочетает определенные связи и процессы исторической жизни в некий лишенный внутренних противоречий космос мысленных связей. По своему содержанию данная конструкция носит характер *утопии*, полученной посредством мысленного усиления определенных элементов действительности. Ее отношение к эмпирическим данным фактам дей-

ствительной жизни состоит в следующем: в тех случаях, когда абстрактно представленные в названной конструкции связи, то есть процессы, связанные с «рынком», в какой-то степени выявляются или предполагаются в действительности как значимые, мы можем, сопоставляя их с *идеальным типом*, показать и пояснить с прагматической целью своеобразие *этих* связей. Такой метод может быть эвристическим, а для определения ценности явления даже необходимым. В исследовании идеально-типическое понятие – средство для вынесения правильного суждения о каузальном сведении элементов действительности. Идеальный тип – не «гипотеза», он лишь указывает, в каком направлении должно идти образование гипотез. Не дает он и изображения действительности, но представляет для этого однозначные средства выражения. Таким образом, перед нами «идея» исторически данной хозяйственной организации современного общества, образованная по совершенно таким же логическим принципам, с помощью которых была сконструирована в качестве «генетического» принципа, например, идея «городского хозяйства» в средние века. <...> В реальной действительности такой мысленный образ в его понятийной чистоте нигде эмпирически не обнаруживается; это – *утопия*. Задача исторического исследования состоит в том, чтобы в каждом отдельном случае установить, насколько действительность близка такому мысленному образу или далека от него, в какой мере можно, следовательно, считать, что характер экономических отношений определенного города соответствует понятию «городского хозяйства». <...> Это – мысленный образ, не являющийся ни исторической, ни тем более «подлинной» реальностью. Еще менее он пригоден для того, чтобы служить схемой, в которую явление действительности может быть введено в качестве частного случая. По своему значению это чисто идеальное пограничное понятие, с которым действительность *сопоставляется, сравнивается*, для того, чтобы сделать отчетливыми определенные значимые компоненты ее эмпирического содержания. <...> К этому присоединяется еще следующее: прежде всего то, что между «идеями» в смысле практической или теоретической направленности и «идеями» в смысле конструированного нами в качестве понятийного вспомогательного средства идеального *типа* эпохи существует определенная связь. Идеальный тип определенного общественного состояния, сконструированный посредством абстрагирования ряда характерных социальных явлений эпохи, может – и это действительно часто случается – представляться современникам практическим идеалом, к которому надлежит стремиться, или, во всяком случае, максимумом, регулирующей определенные социальные связи. <...> сами по себе «идеи», господствующие над людьми определенной эпохи, то есть диффузно в них действующие, можно, если речь идет о каких-либо сложных мысленных образо-

ваниях, постигнуть только со всей понятийной строгостью только в *виде идеального типа*, так как эмпирически они живут в умах неопределенного и все время меняющегося количества индивидов и обретают в них разнообразнейшие оттенки по форме и содержанию, ясности и смыслу. Так, компоненты духовной жизни отдельных индивидов, например в определенную эпоху средневековья, которые можно рассматривать как «христианскую веру» этих индивидов, составили бы, конечно, если бы мы могли их полностью воспроизвести, хаос бесконечно дифференцированных и весьма противоречивых связей мыслей и чувств, несмотря на то, что средневековая церковь сумела достичь высокой степени единства веры и нравов. Однако когда встает вопрос, что же в этом хаосе было *подлинным* «христианством» средних веков, которым мы вынуждены постоянно оперировать как неким твердо установленным понятием, в чем же состоит то подлинно «христианское», которое мы обнаруживаем в средневековых институтах, то оказывается, что и здесь мы в каждом отдельном случае пользуемся созданным нами чисто мыслительным образованием. Оно являет собой сочетание догматов веры, норм церковного права и нравственности, правил образа жизни и бесчисленных отдельных связей, объединенных нами в «идею»-синтез, достичь которой без применения идеально-типических понятий мы вообще бы не могли. <...> все специфические марксистские «законы» и конструкции процессов развития (в той мере, в какой они свободны от теоретических ошибок) идеально-типичны по своему характеру. Каждый, кто когда-либо работал с применением марксистских понятий, хорошо знает, как высоко неповторимое *эвристическое* значение этих идеальных типов, если пользоваться ими для *сравнения* с действительностью, но в равной мере знает и то, насколько они могут быть опасны, если рассматривать их как эмпирически значимые или даже реальные (то есть по существу метафизические) «действующие *силы*», «тенденции» и т.д. Для иллюстрации безграничного переплетения понятийных методических проблем, существующих в науках о культуре, достаточно привести такую шкалу понятий: родовые понятия; идеальные типы; идеально-типические родовые понятия; идеи в качестве эмпирически присущих историческим лицам мысленных связей; идеальные типы этих идей; идеалы исторических лиц; идеальные типы этих идеалов; идеалы, с которыми историк соотносит историю; теоретические конструкции, пользующиеся в качестве иллюстрации эмпирическими данными; историческое исследование, использующее теоретические понятия в качестве пограничных идеальных случаев. <...> *Объективная* значимость всякого эмпирического знания состоит в том – и только в том, - что данная действительность упорядочивается по категориям в некотором смысле *субъективным*, поскольку, образуя *предпосылку* нашего знания, они связаны с предпо-

сылкой *ценности* истины, которую нам может дать только опытное знание. Тому, для кого эта истина не представляется ценной (ведь вера в ценность научной истины не что иное, как продукт определенной культуры, а совсем не данное от природы свойство), мы средствами нашей науки ничего не можем предложить. Напрасно, впрочем, будет он искать другую истину, которая бы заменила ему науку в том, что может дать только она – понятия и суждения, не являющиеся эмпирической действительностью и не отражающие ее, но позволяющие должным образом *мысленно ее упорядочить*. В области эмпирических социальных наук о культуре возможность осмысленного познания того, что существенно для нас в потоке событий, связана <...> с постоянным использованием специфических в своей особенности точек зрения, соотносящихся в конечном итоге с идеями ценностей, которые, будучи элементами осмысленных человеческих действий, допускают эмпирическую констатацию и сопереживание, но не обоснование в своей значимости эмпирическим материалом. «Объективность» познания в области социальных наук характеризуется тем, что эмпирически данное всегда соотносится с ценностными идеями, только и создающими познавательную ценность указанных наук, позволяющими понять значимость этого познания, но не способными служить доказательством их значимости, которое не может быть дано эмпирически. Присущая всем нам в той или иной форме *вера* в надэмпирическую значимость последних высочайших ценностных идей, в которых мы видим смысл нашего бытия, не только не исключает бесконечного изменения конкретных точек зрения, придающих значение эмпирической действительности, но включает его в себя. Жизнь в ее иррациональной действительности и содержащиеся в ней *возможные* значения неисчерпаемы, *конкретные* формы отнесения к ценности не могут быть поэтому постоянными, они подвержены вечному изменению, которое уходит в темное будущее человеческой культуры. Свет, расточаемый такими высочайшими ценностными идеями, падает на постоянно меняющуюся конечную связь чудовищного хаотического потока событий, проносащегося сквозь время. <...>

*(Вебер, М. «Объективность» социально-научного и социально-политического познания / М. Вебер // Вебер М. Избранные произведения. – М., 1990. – С. 364-374, 378-379, 389-390, 393, 395-396, 405, 412-413.)*

### **Вопросы и задания**

1. Каковы, согласно М. Веберу, предмет и задачи социальной науки?
2. В чем причины неприятия мыслителем «материалистического понимания истории»?

3. В чем состоит своеобразие познавательной цели любого социального исследования?

4. Почему созданная М. Вебером социология получила наименование «понимающей»?

5. Какие дисциплины и почему образуют «науки о культуре»? В чем М. Вебер усматривает значение явлений культуры?

6. Объясните, в чем суть метода «идеальных типов». В чем состоит его эвристическое значение для социогуманитарного познания?

**С.Л. Франк**

### **«Духовные основы общества.**

#### **Введение в социальную философию»**

Что такое собственно общественная жизнь? Какова та общая ее природа, которая скрывается за общим многообразием ее конкретных проявлений в пространстве и времени, начиная с примитивной семейно-родовой ячейки, с какой-нибудь орды диких кочевников, и кончая сложными и обширными современными государствами? Какое место занимает общественная жизнь в жизни человека, каково ее истинное назначение и к чему, собственно, стремится человек и чего он может достичь, строя формы своего общественного бытия? И наконец, какое место занимает общественная жизнь человека в мировом, космическом бытии вообще, к какой области бытия она относится, каков ее подлинный смысл, каково ее отношение к последним, абсолютным началам и ценностям, лежащим в основе жизни вообще?

Все эти вопросы, и сами по себе, т.е. как чисто теоретические вопросы, достаточно интересные, чтобы привлечь к себе напряженное внимание и стать предметом философской пытливости, вместе с тем имеют далеко не только «академический» или теоретический интерес. Проблема природы и смысла общественной жизни есть, очевидно, часть, и притом, как это ясно само собою, очень существенная часть, проблемы природы и смысла человеческой жизни вообще – проблемы человеческого самосознания. Она связана с вопросом, *что такое есть человек и каково его истинное назначение.* Этот основной религиозно-философский вопрос, который есть, в сущности, последняя цель всей человеческой мысли, всех наших умственных исканий вообще, с какой-то весьма существенной своей стороны сводится к вопросу о природе и смысле общественной жизни. Ибо конкретно человеческая жизнь ведь всегда есть совместная, т.е. именно общественная, жизнь. И если человеческая жизнь вообще полна страстной и напряженной борьбы, так что, по словам Гете, «быть человеком значит быть борцом», то больше всего это обнаруживается в общественной жизни. Миллионы людей на протяжении всей мировой истории жертвуют своей жизнью и всем своим достоянием общественной борьбе – будет ли

то борьба между народами или борьба партий и групп, – с величайшей, всеохватывающей страстью отдаваясь в ней осуществлению каких-либо общественных целей или идеалов; они придают этому осуществлению, очевидно, како-то абсолютный смысл, оправдывающий такие величайшие жертвы. Но ведь, по существу, очевидно, что всякая отдельная общественная цель приобретает ценность и смысл только как средство осуществления или форма выражения общей цели и, следовательно, общего существа общественной жизни, как таковой. <...> Общественная жизнь есть жизнь человеческая, творение человеческого духа, в которое вкладываются и в котором соучаствуют все силы и свойства последнего. Обобщающее познание общественной жизни неизбежно носит, как уже было указано, характер самопознания человека. Кто заранее отказывается от философского познания общественных явлений и видит в них только объективную предметную действительность, познаваемую «положительной» наукой, тот запирает себе путь вглубь, в истинное, а следовательно, и в подлинное общее существо общественной жизни. Такие вопросы, как, например, вопрос об отношении между свободой и необходимостью, или об отношении между идеалом и действительностью, или о наличии и своеобразии закономерности общественной жизни, неизбежно выходит из круга ведения всякой положительной науки. Основные вопросы обобщающего социального знания по своему существу суть вопросы *феноменологии духа* и поэтому требуют философского изучения. <...> Подлинно обоснованный общественный идеал не может ни противоречить существу общественного бытия, ни быть независимым от него, а должен вытекать из познания этого существа. Поэтому при всей независимости его от частной единичной эмпирии общественной жизни – для него не может быть безразличен *целостный исторический опыт* человечества, ибо именно в нем и через него познается пребывающее, онтологическое существо человека и общества. Планы будущего идеального устройства общества заслуживают внимания, лишь если они учитывают исторический опыт человечества и строятся на понимании имманентного существа общественной жизни, а не противопоставляют ему самочинные создания своей отвлеченной мысли, своего личного понимания добра. <...> Ведь общественный идеал для своего оправдания требует не только того, чтобы он был *верным* идеалом, но и того, чтобы он был *осуществимым*. Поэтому наше знание идеала не может ограничиваться знанием его внутреннего содержания, но должно распространяться на отношения его к *реальным силам*, фактически творящим общественное бытие и составляющим его. Не отвлеченный нравственный идеал, как таковой, а конкретная *реальная нравственная воля человека* есть подлинное содержание нравственной жизни. Нравственное сознание должно направляться на ту конкретную точку бытия, в которой

идеальное соприкасается с реальным, становится, с одной стороны, само реальной действующей силой и, с другой стороны, должно преодолеть противодействие других, противонаправственных ей сил человеческого духа. <...>

Существуют два типа философии истории, из которых один ложен, а другой – истинен. Ложный (наиболее доселе распространенный) тип философии истории заключается в попытке понять последнюю цель исторического развития, то конечное состояние, к которому она должна привести и ради которого творится вся история; все прошедшее и настоящее, все многообразие исторического развития рассматривается здесь лишь как средство и путь к этой конечной цели, а не как нечто имеющее смысл в самом себе и на равных правах соучаствующее в целостной жизни человечества. Философия истории такого рода опирается на веру в «прогресс». Человечество – согласно этому воззрению – непрерывно идет вперед, к какой-то конечной цели, к последнему идеально завершенному состоянию, и все сменяющиеся исторические эпохи суть лишь последовательные этапы на пути продвижения к этой цели. Таков основной замысел первой систематической «Философии истории» – *Гердера*. Независимо от него к тому же мировоззрению пришли во Франции *Тюрго* и *Кондорсе*. В грандиозной форме идею такой философии истории развил *Гегель*. Этой же идеей проникнут так называемый «закон трех стадий» (богословской, метафизической, позитивной), проходимых человечеством, в «Социологии» *Огюста Конта*. С того времени, и в особенности в популяризации *Бокля*, этот общий взгляд вошел в обиход общественной науки, и еще больше – общественного мировоззрения, в форме безотчетной веры в «прогресс», с точки зрения которого рассматривается и в отношении к которому постигается смысл всех явлений исторической жизни.

Подробно опровергать эту теорию прогресса в настоящее время нет необходимости. Произвольность ее бросается в глаза; ей противоречат общеизвестные факты исторической жизни. Произвольно обобщая совершенствование в течение двух последних веков некоторых сторон жизни – технической, политической, культурной, – она забывает и то, что это был лишь относительный прогресс, сопровождающийся утратой некоторых других культурных ценностей, и то, что история, наряду с эпохами подъема и совершенствования, знает и эпохи упадка, разложения и гибели. Возникши из рационалистической веры XVIII века в непрерывность умственного развития человечества и в зависимость от него всех остальных сторон исторической жизни, она опирается на шаткие основания; обе эти ее предпосылки ложны: не существует ни безусловной непрерывности умственного развития, ни исключительной зависимости от него всей остальной человеческой жизни. Ложность первой посылки удостоверена исторически хотя бы па-

дением античной умственной культуры, ложность второй на наших глазах изболочена уже тем варварством, которое обнаружили мировая война и следовавшие за ней потрясения. Теория прогресса покоится психологически на наивной, теперь отходящей в прошлое и ощущаемой как некий духовный провинциализм абсолютизации частного и – по сравнению со всей мировой историей – все же ограниченного по объему и значению явления новейшей европейской цивилизации. <...> Если история вообще имеет смысл, то он возможен лишь, если каждая эпоха и каждое поколение имеет своеобразное историческое значение в ней, является творцом и соучастником этого смысла. Этот смысл должен поэтому лежать не в будущем, а сверхвременно охватывать мировую историю в ее целом.

Основное заблуждение этого типа философии истории заключается, таким образом, в том, что он рассматривает историю только как *временной* процесс, как внешнюю совокупность и смену разных периодов, как временную линию, уходящую в необозримую даль, и хочет ее понять в этом линейном ее разрезе. Но это совершенно невозможно, ибо в этом своем аспекте история становится «дурной», бессмысленной бесконечностью, не имеющей никакого средоточия и никакой цельности.

Подлинная, единственно возможная и осмысленная философия истории, осуществляемая в *другом* ее типе, имеет совсем иной характер. Единственно возможный смысл истории заключается не в том, что ее сменяющиеся эпохи суть средства к какой-то воображаемой конечной цели, лежащей в будущем, а в том, что ее конкретное многообразие во всей ее полноте есть выражение сверхвременного единства духовной жизни человечества. <...> Философия истории есть *конкретное самосознание человечества*, в котором оно, обозревая все перипетии и драматические коллизии своей жизни, все свои упования и разочарования, достижения и неудачи, научается понимать свое истинное существо и истинные условия своего существования. Философия истории в этом смысле, прежде всего, действительно осуществима. Пусть целое истории в ее внешней завершенности нам недоступно, но как отдельный человек может и на середине своего жизненного пути из обобщающего его рассмотрения понять свое существо, так и человечество способно на всякой стадии своей истории через ее познание доходить до своего самосознания. Ибо *целое* здесь есть не сумма, не внешняя совокупность всех своих частей: целое как сверхвременное существо жизни присутствует, как таковое, хотя и не во всей конкретной полноте своих выражений, *в каждой отдельной части*, в любом отрезке исторического бытия. <...> Если бы история была только временной последовательностью, в которой каждый момент, заменяясь другим, исчезает, уходя в безвозвратное прошлое, то философия истории, как и

вообще историческое знание, была бы невозможна: каждая эпоха знала бы только себя саму и жила бы только самой собой. Но именно поэтому, что исторические состояния суть выражения единого человеческого духа, они и не проходят для него и в нем: исчезая внешне, во времени, они не только оставляют следы в его духе, но продолжают реально присутствовать в нем – каждый человек и каждая эпоха, будучи только стадией и своеобразным выражением жизни сверхвременного единства человеческого духа, потенциально несет в своей глубине все это единство, а следовательно, и все его исторические выражения. <...> социальная философия должна с самого начала исходить из религиозного убеждения (подтверждаемого историческим опытом и углубленным рассмотрением общественной жизни), что есть вечные, вытекающие из существа человека и общества закономерности, которые человек хотя и может нарушить, но которых он не может нарушать безнаказанно и которые поэтому определяют истинную цель его стремлений. Человек не есть своевольный хозяин своей жизни; он есть свободный исполнитель высших велений, которые вместе с тем суть вечные условия его жизни. И последняя задача социальной философии – найти и определить основные из этих законов.

### **Онтологическая природа общества**

<...> есть ли общество не что иное, как название для совокупности и взаимодействия между собой отдельных людей, не что иное, как нами производимое искусственное, т.е. субъективное, суммирование реальности отдельных людей, или общество есть некая подлинно объективная реальность, не исчерпывающаяся совокупностью входящих в ее состав индивидов? Чтобы не спутывать этого чисто теоретического вопроса с вопросами и спорами практического и оценочного характера, мы будем употреблять для обозначения двух возможных здесь направлений не общеизвестные термины, вроде «индивидуализма» и «коллективизма» (которые слишком многозначны), а чисто отвлеченно-философские (хотя и несколько тяжеловесные и непривычные) термины «*сингуляризма*» (или «*социального атомизма*») и «*универсализма*».

Эти два направления постоянно борются и сменяют друг друга в истории социально-философской мысли. Социальные воззрения Платона и Аристотеля, а также отчасти и стоиков носят характер «универсализма». Для Платона общество есть «большой человек», некая самостоятельная реальность, имеющая свою внутреннюю гармонию, особые законы своего равновесия. По Аристотелю, не общество производно от человека, а, напротив, человек произведен от общества; человек вне общества есть абстракция, реально столь же невозможная, как невозможна живая рука, отделенная от тела, к которому она принадлежит. Для стоиков общество есть образец того мирового, космического единства, которое проникает и объемлет всякое множество; даже саму

природу, вселенную, весь мир рассматривали как некое общество – «государство богов и людей».

Но уже в античной мысли мы находим и обратное направление *сингуляризма*, или *социального атомизма*. Оно встречается уже у софистов <...>. В качестве вполне законченной теории оно выражено у Эпикура и его школы, для которой общество есть не что иное, как результат сознательного соглашения между отдельными людьми об устройстве совместной жизни.

С того времени эти два воззрения проникают собою всю историю социально-философской мысли. Средневековое христианское мировоззрение по существу своему универсалистично – отчасти потому, что оно философски опирается на новоплатонизм и аристотелизм, отчасти же и прежде всего потому, что, по крайней мере, церковь оно должно было мыслить как подлинную реальность, как «тело Христово». Начиная с эпохи Ренессанса и в особенности в XVII и XVIII веках снова развивается сингуляризм. Гассенди и Гоббс возобновляют материалистический атомизм Эпикура, а с ним вместе и социальный атомизм. Гоббс, хотя и считает общество «Левиафаном», огромным целым телом, но подчеркивает, что это – тело искусственное, составленное для преодоления естественной раздробленности на отдельных индивидов, «борьбы всех против всех». В XVIII веке преобладает представление об обществе как искусственном результате «общественного договора», сознательного соглашения между отдельными людьми. В реакции начала XIX века, после тяжкого опыта французской революции и крушения вместе с ним рационалистического индивидуализма XVIII века, вновь возрождаются идеи социального универсализма <...>. Но эта идейная победа универсализма была лишь кратковременна. Дальнейшее политическое развитие, успехи либерализма и демократии связаны были в теории общества с новым пробуждением социального атомизма. Так называемая «классическая школа» политической экономии исходит из сингуляристической точки зрения. В особенности нужно отметить, что и социализм – вопреки своим практическим тенденциям – теоретически почти всегда опирается на социальный атомизм. <...> Социальная, общественная жизнь не есть, таким образом, какая-либо чисто внешняя, из утилитарных соображений объяснимая форма человеческой жизни. То, что человеческая жизнь во всех ее областях – начиная с семьи и экономического сотрудничества и кончая высшими духовными ее функциями – научной, художественной, религиозной жизни – имеет форму *общественной жизни*, совместного бытия или содружества, - это есть необходимое и имманентное выражение глубочайшего *онтологического всеединства*, лежащего в основе человеческого бытия. Не потому человек живет в обществе, что «многие» отдельные люди «соединяются» между собой, находя такой способ жиз-

ни более удобным для себя, а потому, что человек по самому существу своему немислим иначе как в качестве члена общества – подобно тому, как лист может быть только листом целого дерева или как, по справедливому слову старого Аристотеля, рука и нога могут вообще быть только в составе целого тела, в качестве его органа.

Общество есть, таким образом, подлинная целостная реальность, а не производное объединение отдельных индивидов; более того, оно есть единственная реальность, в которой нам конкретно дан человек. Изолированно мыслимый индивид есть лишь абстракция; лишь в соборном бытии, в единстве общества подлинно реально то, что мы называем человеком.

<...> общество не есть цельное, как бы сплошное и однородное всеединство, а имеет два аспекта, или, точнее, два слоя: внутренний и наружный. Внутренний слой его состоит именно в <...> единстве «мы» или, точнее, в связи всякого «я» с этим первичным единством «мы»; внешний же слой состоит именно в том, что это единство распадается на раздельность, противостояние и противоборство многих «я», что этому единству противопоставляет раздельная множественность отдельных, отделенных друг от друга людей. В учении социального атомизма, по которому общество есть простая сумма или внешняя совокупность отдельных людей, не все неверно; будучи ложным в качестве абсолютно-го, исчерпывающего понимания природы общества, в качестве воззрения, которое поверхностную видимость принимает за адекватную сущность общества, оно вместе с тем частично истинно, поскольку эта поверхностная видимость есть все же не простая «выдумка», не иллюзия, а подлинная реальность – именно реальность поверхностного, наружного слоя общественного бытия. В этом поверхностном, эмпирическом слое общественного бытия первичное единство «мы», коренное всеединство человеческого бытия действительно обнаруживается неизмеримо слабее, менее явственно, чем раздельность и противоборство между отдельными людьми – между «я» и «ты» (или «я» и «они»). Внутреннее всеединство, первичная гармония и согласованность всечеловеческой жизни хотя и лежит в основе общественного бытия и есть подлинная реальность, однако не находит своего воплощения вовне или находит лишь весьма неадекватное себе выражение в эмпирической действительности общественной жизни. В этом заключается подлинный трагизм человеческого существования, подлинное несоответствие между его эмпирической реальностью и его онтологической сущностью. Если выше мы рассматривали «сингуляризм» и «универсализм» как два противоположных и исключают друг друга воззрения на один предмет, из которых мы должны были выбирать (причем наш выбор в принципе пал на «универсализм»), то теперь мы должны дополнить наши соображения указанием, что оба воззрения относи-

тельно правомерны, поскольку они оба выражают две объективно реальные стороны общественного бытия, два его разных слоя (и ложны лишь, поскольку каждое из них склонно один из этих слоев выдавать за исчерпывающую природу общества как такового).

Двойственность между *внутренним* и *наружным* слоем общества (которую мы отныне будем различать как двойственность между *соборностью* и *общественностью* в узком смысле слова) непосредственно вытекает из двойственности человеческой природы вообще. Человеческая личность есть, с одной стороны, для себя самой, так, как она интуитивно осознает себя во внутреннем самопереживании, некий бесконечный живой внутренний мир, *изнутри* связанный с бытием и укорененный в бытии как целом; с другой стороны, извне она является «душой» единичного телесного организма, приуроченной к последнему и с ним связанной; через эту связь с телом, которому присуща непроницаемость и пространственная раздельность, она сама есть нечто «отдельное», противостоящее другим «душам», или живым людям, и лишь извне с ними встречающееся. Вместе с тем эта одиночная, приуроченная к отдельному телу душа есть орган того «субъекта познания», который предметно познает весь мир именно как внешний ему объект, в котором он ориентируется и который практически является отчасти средством для его целей, отчасти препятствием для их осуществления. Из этой двойственности положения человека в бытии и отношения к нему – с одной стороны, внутренне-интуитивного и живого, в котором человек слит с бытием и изнутри его переживает, и, с другой стороны, внешне-телесного и вместе с тем рационально-предметного – вытекают непосредственно два слоя общественной жизни – соборность и внешняя общественность.

<...> несмотря на всю свою связь с физической действительностью и соприкосновение с ней, общественная жизнь, как таковая, сама не может принадлежать к миру физических явлений просто потому, что она в своем внутреннем существе, т.е. в тех признаках, которые конституируют явление в качестве *общественного*, вообще чувственно не воспринимаема, извне не дана: она познается лишь в некоем внутреннем опыте. Что такое есть семья, государство, нация, закон, хозяйство, политическая или хозяйственная реформа, революция и пр., словом, *что такое есть* социальное бытие, и *как совершается* социальное явление – этого вообще нельзя усмотреть в видимом мире физического бытия, это можно узнать лишь через внутренне духовное соучастие и сопереживание невидимой общественной действительности. В этом заключается абсолютно непреодолимый предел, положенный всякому социальному материализму, всякой попытке биологического или физического истолкования общественной жизни. Общественная жизнь по самому существу своему *духовна*, а не материальна.

<...> общественное бытие нетождественно с психическим и в известном смысле независимо от него, то оно, с другой стороны, – в отличие от абстрактно-идеального вневременного бытия – есть все же нечто, *принадлежащее к человеческой жизни вообще и неразрывно с ней связанное*.

Ближайшим образом своеобразие объективно-идеального бытия общественного явления мы можем усмотреть в том, что оно есть *образцовая идея, идея-образец*, т.е. идея, самый смысл которой заключается в том, что она есть цель человеческой воли, телеологическая сила, действующая на волю в форме того, что *должно быть*, что есть *идеал*. <...> Эта идея не есть, конечно, как мы уже видели, просто *субъективная мысль* участников общения; в известном смысле она, напротив, <...> совершенно независима от фактических субъективных душевных их переживаний; в качестве *объективного единства* и в качестве *силы, властвующей* над участниками общества, она есть нечто, выходящее за пределы всего субъективно-психического. И все же она, в отличие от чистого идеального бытия математических или логических содержаний, есть интегральный момент коллективной человеческой жизни; она творится самими людьми, вырастает из их совместной, коллективной жизни и укоренена в ней, а потому и живет во времени, рождается, длится и исчезает, подобно всякой иной жизни на земле. Эта связь с человеческой жизнью и зависимость от нее несколько не отменяет надындивидуальной и сверхпсихической объективности общественного бытия, подобно тому, как, например, человеческое происхождение творений искусства – статуи, картины, поэмы – не уничтожает их объективного бытия вне человеческой психической жизни и не противоречит ему; но, в отличие от творений искусства, явления общественной жизни не только в своем рождении, но и во всем своем дальнейшем бытии приурочены к человеческому сознанию, их порождающему, существуют в связи с ним, в отношении к нему, и исчезают, растворяясь в ничто, как дым, если эта внутренняя нить окончательно обрывается. <...> *Общественной бытие по своей природе выходит* не только за пределы антитезы «материальное – психическое», но и за пределы антитезы «субъективное – объективное». Оно сразу и «субъективно», и «объективно», как бы парадоксально это ни звучало с точки зрения наших обычных философских понятий. Определив его как относящееся к субъективному миру, мы вынуждены отрицать или объявлять «иллюзией» его специфическую объективность, его независимость от человеческих чувств и мнений, его как бы принудительное господство над человеческой жизнью. Усматривая в нем «объективно сущую идею», мы, с другой стороны, впадаем в опасность игнорировать его принадлежность к человеческой жизни, его зависимость от человеческого «признания», его рождение из недр человеческого духа и посто-

янную зависимость от последнего, впадаем в опасность идолопоклонства, превращающего творения человеческого духа в какой-то «идол», в силу сверхчеловеческую.

Выход из этой трудности можно найти не в каком-либо искусственном, искажающем существо дела приспособлении предмета к нашим, неадекватным ему, привычным категориям, а только в открытом признании их неадекватности и потому в попытке выйти за их пределы. Наше положение при этом существенно облегчается тем обстоятельством, что общественное бытие в этом отношении не есть какой-то уникум, не имеющий ничего себе подобного. Напротив, оно входит по этому признаку в широкую область бытия, которую мы называем *духовной жизнью*, сферой *духа*. Под духовной жизнью разумеется именно та область бытия, в которой объективная, надындивидуальная реальность дана нам не в форме *предметной действительности*, извне, как объект, предстоящей нам и противостоящей, как трансцендентная реальность, нам самим, «субъекту» и его внутреннему миру, а в форме *реальности, присутствующей в нас самих, изнутри с нами сращенной и нам раскрывающейся*. Такова реальность Бога, как она дана нам в первичном мистическом опыте – независимо от того, как отношение человека к Богу выражается в дальнейшей рефлексии, в производных богословских доктринах. Так же нам дана реальность начал, которые образуют отдельные моменты нашей идеи Бога – реальность Добра, Красоты, Истины, как неких объективно-надындивидуальных «царств», открывающихся во внутреннем опыте, но и, с другой стороны, реальность зла, «дьявола», как великой космической силы, с которой мы соприкасаемся изнутри и которая властвует над нашими душами в их внутренней жизни. Реальность, данная в этом внутреннем, мистическом опыте, всегда выходит за *пределы противоположности* между «субъективной жизнью» и внешним ей «предметом», дана не внешне-предметному созерцанию, а внутреннему *живому знанию* – знанию, в котором реальность сама раскрывается внутри нас. <...> Чуткое и правдивое сознание должно всегда ощущать даже в самом прозаическом, секуляризованном, «мирском» общественном явлении что-то *мистическое*. Мистично государство – это единство, выступающее как сверхчеловеческая личность, которой мы служим, часто отдавая всю нашу жизнь, встреча с которой вызывает в нас религиозный трепет и которая иногда давит и истребляет нас, как Молох. Мистичен «закон», которому мы повинемся, который холодно-беспощадно повелевает нами, без того, чтобы мы знали, кому именно и чему мы в нем подчиняемся – воле ли давно умершего, истлевшего в могиле человека, который некогда его издал, или словам, напечатанным в какой-то книге, стоящей где-нибудь на полке. Мистичен брачный и семейный союз, в котором люди подчинены высшим, из

каких-то глубочайших недр их существа проистекающим силам, их объединяющим. Мистичны даже «общественное мнение», нравы, мода, несмотря на то что мы ясно прозреваем их «человеческое, слишком человеческое» происхождение и часто считаем своим долгом пренебрегать ими. <...> мистичность общественных явлений и сил, конечно, не означает, что они всегда имеют подлинно божественную природу, обязывающую нас к религиозному поклонению; они могут быть и «ложными богами» и даже дьявольскими силами, которым мы не должны подчиняться и с которыми мы, напротив, обязаны бороться. Но это все же – начала и силы, выходящие за пределы субъективно-человеческого бытия, – сфера, в которой, по выражению Достоевского, в нашем сердце «Бог борется с дьяволом». <...> То, что общество есть всегда нечто большее, чем комплекс фактических человеческих сил, именно система объективных идеально формирующих сверхчеловеческих идей, есть лучшее свидетельство, что человеческая жизнь есть по самому своему существу жизнь *богочеловеческая*. Человек всегда есть не самодержавный творец и demiург своего бытия, и общественное бытие есть всегда больше, чем имманентное выражение чисто человеческих (в позитивно-натуральном смысле) страстей и субъективных стремлений; человек на всех стадиях своего бытия, во всех исторических формах своего существования, есть как бы *медиум*, проводник высших начал и ценностей, которым он служит и которые он воплощает, – правда, медиум не пассивный, а активно соучаствующий в творческом осуществлении этих начал. <...>

Но «мы» и «я», взятые в плане эмпирического, «мирского бытия», в свою очередь, будучи внеположенными друг другу, противоборствуют между собой. Общественная жизнь полна постоянной борьбы между началом солидарности и началом индивидуальной свободы, между властью, охраняющей интересы целого, и анархическими тенденциями, между силами центростремительными и центробежными. Так как начало «мы» не первичнее начала «я», а *соотносительно* ему, то это соперничество не имеет внутри самих этих двух начал решающей высшей инстанции. *Только через утвержденность обоих начал в третьем, высшем* – в служении Богу, абсолютной правде – *они находят свое прочное согласование и примирение*. Таким образом, последний источник общественной связи лежит в моменте служения, в утвержденности общественного единства в святине.

(Франк, С.Л. *Духовные основы общества. Введение в социальную философию* / С.Л. Франк // *Русское зарубежье*. – Л., 1991. – С. 244-245, 251, 258-259, 263-267, 274, 277-279, 299-302, 317, 325-328, 330, 361.)

## **Вопросы и задания**

1. Какие вопросы С.Л. Франк относит к области философского постижения общества? Согласны ли Вы с обозначенным мыслителем проблемным полем социальной философии? Аргументируйте свою точку зрения.

2. Почему *«отдельная общественная цель приобретает ценность и смысл как средство осуществления или форма выражения общей цели»*?

3. Согласны ли Вы с выводом С.Л. Франка о том, что обобщающее (философское) познание общества всегда выступает в форме самопознания человека и возможно только как «феноменология духа»? Ответы обоснуйте.

4. Что выступает основанием различения «ложного» и «истинного» типов философии истории? В каком из них и почему следует искать ответы на вопрос о смысле исторического процесса?

5. В чем состоит отличие между познавательными целями «сингуляризма» и «универсализма» в объяснении онтологической природы общества? Проследите по тексту историческую эволюцию указанных методологических стратегий. Сформулируйте свое отношение к данной проблеме.

6. Что философ относит к «внешнему», а что к «внутреннему» слоям общества? В чем заключены принципиальные различия между «соборностью» и «общественностью» как факторами, обеспечивающими целостность и органичность общественной жизни?

7. Как Вы понимаете следующее высказывание: «Общественное бытие по своей природе выходит не только за пределы антитезы «материальное-психическое», но и за пределы антитезы «объективное-субъективное». Оно сразу и «субъективно», и «объективно»? Дайте интерпретацию вывода С.Л. Франка: *«общественная жизнь по самому существу своему духовна, а не материальна»*.

8. Найдите в тексте суждения мыслителя, отражающие религиозно-идеалистическую направленность понимания онтологических оснований общественной жизни. Каково Ваше отношение к выводам философа о богочеловеческой жизни человечества? Почему для подлинной общественной жизни недостаточно эмпирического единства?

**Д. Лукач**

### **«К онтологии общественного бытия»**

Необратимость процессов <...> не имеет ничего общего ни с идеологией «неодолимого прогресса», ни с теориями тех, кто, пытаясь скрыть последствия прогресса, рассуждает о «конце истории» и об истории как круговороте с более или менее открыто признаваемым возвращением к прошлому. Как мы можем видеть это уже в органической природе, общество доводит внутренние имманентные возможности

способа бытия до бытия действительного. Попадает ли оно в тупик (вспомним о так называемых общественных животных, например пчелах) или объективно происходит дальнейшее развитие – это решается наличными направлениями, тенденциями, свойствами бытия соответствующей ступени непрерывных переходов. Конечно, только в общественном бытии человеческие реакции на переходы в развитии могут синтезироваться в «субъективный фактор» переворотов, но это происходит не во всех случаях. Поэтому необратимые процессы являются таковыми лишь в тенденции, даже на высших из достигнутых ныне ступенях; определенные возможности развития могут их стимулировать или сдерживать, иногда просто исключать, но никогда не могут вызывать принудительно, механическим образом.

Тем самым старая концепция безусловной необходимости подвергается сомнению. <...> Абсолютной необходимости не существует. Сообразно с бытием она всегда связана с определенными начальными условиями. Когда они имеют достаточную силу воздействия, то тогда наблюдается немало случаев, где они функционируют исключительно и безусловно по схеме «если ... то ...», значимой для определенных процессов. Наши прежние рассуждения были направлены на то, чтобы не анализировать это «если» по отношению к отдельной вещности (Dinghaftigkeit) или хотя бы по отношению к типичным случаям, фактически переплетенным между собой и образующим динамическую многоаспектность в реальном мире. При этом причина, конкретно порождающая какой-либо процесс и соответственно конкретное «если», уже сама состоит из различных и по-разному действующих компонентов, в которых поэтому естественно господствующей чертой становится тот характер тенденций, который мы познаем как бытийную основу статистической закономерности. Но если в действительности причинный процесс, который ранее был теоретически понят в духе каузальной абсолютности оказывается теперь тенденцией статистической вероятности то существенно изменяется именно характер меняющихся связей в их данной конкретности, а вовсе не сама объективность, с которой происходит этот процесс в сфере действительности в целом. <...>

Конечно, само общественное бытие, понимаемое в чисто практическом смысле, прежде всего как повседневная жизнь, полно событий, процессов, взаимосвязей и т.д., в которых отрицание употребляется в гораздо более широком, но по существу в совершенно иносказательном смысле. Каждому моменту на практике предшествует альтернативное решение, в котором подготовка практики происходит так, что действующий человек должен проанализировать соответствующую ситуацию, в которой он находится, вывести из нее «вопрос», определяющий его будущие действия и попытаться со своей стороны дать на него «ответ». Свойства повседневной жизни и язык, делающий их осо-

знанными, имеют своим следствием то, что «ответ» на этот вопрос выражается чаще всего в форме утверждения или отрицания. <...> Логическому определению или отрицанию просто нечего делать с практическим изменением действительности человеком, хотя именно поэтому они относятся к решающим и неотъемлемым предпосылкам этих изменений. Чтобы определить, нужно ли шлифовать камень или его можно применять для определенной цели и таким, каков он есть, поскольку он и так достаточно гладкий, - для этого требуется известное знание подлинно присущих ему свойств. Даже самый начальный этап труда был бы невозможным без знания (определения и отрицания): камень твердый, камень не мягкий, не податливый и т.п. Это относится к процессу самого труда, где так же необходимо знание того, какими средствами, какими методами и т.д. может быть отшлифован камень. Поэтому с точки зрения чисто познавательной подготовки и практического осуществления нет принципиального различия – ни онтологического, ни логического – между в высшей степени примитивными соображениями, находящимися на стадии становления человека перед началом его трудовых действий, и сложнейшей «team work» современного крупного предприятия, какой бы непреодолимой ни казалась конкретная их противоположность. <...> «Да» и «нет» всеобщей практики имеют иной характер. Они всегда будут конфронтировать с конкретными состояниями бытия, будь то природа, общество или отношение между ними. Соответственно той или иной ступени развития, при опоре на более или менее адекватное познание бытия, речь здесь идет о том, как относиться к конкретно данной бытийности (Geradesosein) именно этого бытия? И это практическое отношение к бытию как к реальному объекту конкретной практики <...> неразрывно связано с актом оценки. При непредвзятом подходе к повседневной жизни это всегда поддается определению и развитию, причем связь с данным базисом никогда не утрачивается полностью при всех решающе важных – и формальных, и содержательных – преобразованиях, включая высшие формы человеческой практики.

Здесь, разумеется, предполагалось, что, с одной стороны, именно это конкретно данное бытие как-то наличествует в качестве бытия, а с другой – что человек должен как-то относиться к нему, всегда принимая во внимание его реальную сущность. Из этого следует, что решение выносится отнюдь не о том, является ли что-то, объясняемое как сущее, действительно существующим <...>, но о практическом отношении человека к чему-то именно как к конкретно данному бытию, несомненное существование которого является бытийной предпосылкой всякого нормального альтернативного решения о том, следует ли этому быть. Вообще говоря, это означает: если практика, например, направлена на уничтожение того, что не должно существовать, то в

этой установке утверждается именно бытие соответствующего предмета. Республиканец отрицает не данное бытие монархии, но должествование ее бытия; ведь без признания ее бытия все его практическое поведение было бы бессмысленным. Реальны или нет на данном этапе такие акты (или средства их осуществления), точно так же не решает дела, если только акт отрицания обладает общественной действительностью. Магия и утопия стремятся утвердить предметности, которые реально не существуют; однако только их общая ориентация обладает общественной реальностью, соответствующей данным отношениям. <...> Шкала «отрицания», таким образом, простирается от простой, неявной антипатии – через равнодушную терпимость – до стремления к тотальному уничтожению конкретно данного бытия. И каждая такая установка никогда не существует в логической абстрагированности от того, чем она является, но соответствует своей роли как момент целостного процесса. <...>

Активное приспособление к окружающему миру, происходящее через альтернативные решения в любой целеустановке, порождает в каждом осуществленном таким образом процессе воспроизведения общественного бытия, качественно, в корне различные ситуации. Часто приводимая нами характеристика общественной активности людей утверждающая, что «они не знают этого, но они это делают», означает при ближайшем рассмотрении, что люди как деятельные существа не могут осознать ни причины, ни следствия, ни тем более сущности того, что составляет объект или орудие (или то и другое) их активности в соответствии с их истинным бытием, однако они способны, в соответствии с данной конкретной общественной ситуацией, подняться до осознания своей практики в тех моментах комплексов своего бытия, которые имеют первостепенное значение с точки зрения данной активности. Решающе новым при этом является не то, что отныне актуально данное нам бытие, поскольку оно непосредственно принимается в расчет на практике (понимаемой в широком смысле), безусловно, под угрозой гибели, должно быть теоретически правильно освоено, но только то, что этот выхваченный из всего бытия момент включается в практику какой-либо «картины мира», объективная истинность которой может быть весьма проблематичной, но ее ложные отражения в сознании, при помощи которого происходит процесс общественного воспроизводства, - могут фактически фигурировать как бытие, и часто даже как бытие более высокого порядка, действительно познанное и укрощенное. <...>

Если исторический процесс общественного бытия предстает как результат совместной деятельности, осуществляющейся благодаря целеполаганиям, их причинным результатам, порождающим новые целеполагания, и т.д., то выясняется, что мышление и знание того, что под-

линно существует, откуда что происходит и куда движется, - это группа фундаментальных сил процесса, ведущих людей к их подлинной родовой сущности, превосходящей не только по форме, но и по содержанию немоту животного. Именно в силу того, что Маркс рассматривал высшие достижения человеческого духа как движущие, активные моменты этого великого процесса, он первым смог по-настоящему радикально преодолеть предшествовавшую фазу выхода за пределы трансцендентной концепции мира. Мышление, которое - в виде картезианского «*cogito*» или атрибута того, что Спиноза считал «богом, или природой», - представляло в отношении к бытию некоторую сущность, невыводимую из ничего, а поэтому скрыто трансцендентную, в конечном счете проявляет себя как земной, реальный и реально действующий момент очеловечения человека, ибо необходимой предпосылкой его развития становится осознание им его собственного бытия. Следовательно, когда из сознания и самосознания человека после исчезновения веры во всемогущество трансцендентного существа исчезает и вообразимое всемогущество мышления и сознания, это может произойти только как следствие проникновения в их подлинную природу. Это новое учение, первое, в котором человек действительно осознал себя творцом самого себя, имело предпосылкой длительное историческое развитие, в конечном итоге которого человек смог как духовно, так и практически преодолеть ложную дилемму реального функционирования познания, а именно: является ли человек в конечном итоге творцом собственного «Я» как конкретной индивидуальности в конкретном обществе или же продуктом чуждых ему сил, безразлично, духовного или материального характера. Эта дилемма, которая в ходе истории ставилась самыми различными способами и получала столь же различные решения, стала получать особенно соблазнительно-противоречивые ответы с тех пор, как общественное развитие создало способ бытия, основанный на индивидуальности. Возникли и такие теории, в которых данный новый общественный образ жизни человека выступал единственным мерилем всякой подлинной человечности, а также и такие, которые стремились рассматривать человека в конечном счете в виде простого продукта объективной необходимости. Так как обе эти крайности объективно базируются на одних и тех же общественных основаниях, то на уровне обыденной жизни, а субъективно - на уровне простой, непосредственно данной партикулярности человеческого бытия, они легко могут привести к вдвойне ложному духовному объединению. <...> Ставшее универсальным манипулирование небезуспешно идет к тому, чтобы в очень широких масштабах контролировать все потребности человека, и прежде всего - все способы их удовлетворения. Однако это господство проявляется в такой форме, словно человек, безропотно подчиняясь силам манипулирования, именно в

этом и благодаря этому может выразить свою подлинную индивидуальность.

(Лукач, Д. *К онтологии общественного бытия. Прологомены* / Д. Лукач. - М., 1991. – С. 146-147, 163-165, 289, 378-379.)

### **Вопросы и задания**

1. Как взаимосвязаны «объективное» и «субъективное» в жизни общества?
2. Что означает развиваемое автором понимание социальных законов как тенденций общественного развития?
3. В чем проявляется диалектика всеобщей практики?
4. Каковы, согласно Д. Лукачу, характеристики общественной активности?
5. Объясните, почему, согласно автору, *«исторический процесс общественного бытия предстает как результат совместной деятельности...»*.

### **Т. Парсонс**

#### **«Система современных обществ»**

Мы определяем общество как такой тип социальной системы, который обладает наивысшей степенью самодостаточности относительно своей среды, включая и другие социальные системы. Полная самодостаточность, однако, была бы несовместима со статусом общества как подсистемы системы действия. Любое общество для сохранения себя в качестве системы зависит от того, что оно получает в порядке взаимодействия с окружающими системами. И, значит, самодостаточность в отношении среды означает стабильность отношений взаимодействия и способность контролировать взаимодействие в интересах своего функционирования. Этот контроль может варьироваться от способности предотвратить или «пресечь» какие-то нарушения до способности благоприятным для себя образом формировать отношения со средой.

Физическая среда имеет для общества адаптивное значение в том смысле, что она является непосредственным источником материальных ресурсов, которые используются обществом посредством своих производственных, технологических и экономических механизмов. Распределение доступа к материальным ресурсам, будучи связано с системой разделения труда через экологический аспект жизни общества, требует решения вопросов территориального размещения различных групп населения, а также закрепления за ними различных экономических интересов. У физической среды есть и второй значимый для общества аспект <...>, в соответствии с которым эффективное социальное целедостижение нуждается в контроле за действиями в пределах определенной территории. Поэтому мы имеем дело с двумя проявлениями самодостаточности общества, которые относятся, соответ-

ственно, к экономическому и политическому функционированию в отношениях с физическим окружением – через технологию и организованное использование силы при исполнении военных и полицейских функций.

Третье проявление социетальной самодостаточности относится к личностным системам индивидуальных членов общества, находящихся в особом рода взаимопроникновении с его организмами. Организм непосредственно связан с территориальным комплексом по той простой причине, что действия всегда свершаются в каком-то месте. Но его основная связь с социетальной системой осуществляется через личность; главная зона взаимопроникновения – это статус *членства*. Общество может быть самодостаточным только в той мере, в какой оно может «полагаться» на то, что деяния его членов будут служить адекватным «вкладом» в его социетальное функционирование. В случае взаимоотношений личности и общества их абсолютная интеграция необходима не более, чем в других случаях взаимообмена, предполагающих самодостаточность. Но если подавляющее большинство членов какого-то общества испытывает крайнее «отчуждение», то говорить об этом обществе как самодостаточном нельзя.

Интеграция в общество его членов подразумевает наличие зоны взаимопроникновения между социальной и личностной системами. Однако отношение здесь в основном трехстороннее, поскольку части культурной системы, так же как и части социальной структуры, интернализированы в личностях, но в то же время части культурной системы институционализированы в обществе.

На социальном уровне институционализированные *ценностные* образцы выступают в виде «коллективных представлений», которые определяют желаемый тип социальной системы. Эти представления соотносятся с концепциями типов социальных систем, с помощью которых индивиды ориентируются при реализации себя в качестве членов общества. Следовательно, именно консенсус членов общества по поводу ценностной ориентации их собственного общества означает институционализацию ценностного образца. Безусловно, такого рода консенсус достигается в разной степени. И в этом контексте самодостаточность определяется степенью, в которой институты общества *легитимизированы* согласованными ценностными приверженностями его членов.

На уровне культуры социальные ценности составляют лишь часть более обширной системы ценностей, поскольку оценке подлежат и все иные классы объектов, входящие в систему действия. Ценности также находятся в определенных отношениях с другими компонентами культурной системы – эмпирическим знанием, системами экспрессивных символов и конститутивными символическими структурами, образу-

ющими ядро религиозных систем. В конечном счете ценности легитимируются главным образом в религиозных терминах. В контексте культурной легитимизации, таким образом, общество является самодостаточным в той мере, в какой его институты легитимизированы ценностями, которые разделяются его членами с относительным согласием и которые в свою очередь легитимизированы благодаря соответствию членов общества другим компонентам культурной системы, в особенности ее конститутивному символизму.

Важно помнить, что культурные системы не полностью совпадают с социальными системами, включая и общества. Наиболее значительные культурные системы обычно бывают, в различных вариантах институционализированы во множестве обществ, в которых наличествуют и субкультуры. Например, культурная система, сложившаяся на базе западного христианства, является общей, со множеством оговорок и вариантов, для всей европейской системы модернизированных обществ. Далее <...> обсуждаются два способа отношений одного общества к другим. Во-первых, все общества, о которых можно говорить как о «политически организованных», находятся с другими обществами в различного типа «международных отношениях», дружественных или враждебных. Мы расширим это представление, полагая, что такие отношения сами образуют некую социальную систему, которую можно анализировать с помощью тех же общих понятий, что и другие типы социальных систем. Во-вторых, какая-то социальная система может быть образована из социальных структур, членов и культур, принадлежащих двум и более обществам. Такие социальные системы многочисленны и многообразны. Американские иммигрантские семьи часто сохраняют действенные связи с родственниками на «старой родине», так что их системы имеют американское и иностранное «ответвления». Нечто подобное можно сказать и относительно многих деловых компаний, профессиональных ассоциаций и религиозных объединений. <...>

В соответствии с нашей четырехфункциональной схемой, предложенной для анализа систем действия, мы аналитически делим общество на четыре основные подсистемы. Так, подсистема сохранения и воспроизводства образца преимущественно касается отношений общества с культурной системой и через нее с высшей реальностью; целодостиженческая, или политическая, подсистема – отношений с личностными системами индивидов; адаптивная, или экономическая, подсистема – отношений с поведенческим организмом и через него с материальным миром. Эти различия носят наиболее явственный и наиболее важный характер применительно к обществам, далеко продвинутым по шкале модернизации. <...> В рамках такого рассмотрения ядром общества как разновидности социальной системы является четвер-

тый компонент – его интегративная подсистема. Поскольку мы интерпретируем социальную систему как интегративную для систем действия в целом, то особое внимание надо уделять тому, как она обеспечивает или, наоборот, не обеспечивает различные порядки и уровни внутренней интеграции. Эта интегративная подсистема общества будет называться социетальным обществом. <...> основная функция этой интегративной подсистемы состоит в том, чтобы определять обязательства, вытекающие из *лояльности* по отношению к социетальному коллективу, как для его членов в целом, так и для различных категорий дифференцированных статусов и ролей внутри общества. <...> Социетальное сообщество представляет собой сложную сеть взаимопроникающих коллективов и коллективных лояльностей, систему, для которой характерны дифференциация и сегментация. Так, семейные ячейки, деловые фирмы, церкви, правительственные учреждения, учебные заведения и т.п. отделены друг от друга (дифференцированы). К тому же каждый тип коллектива состоит из множества конкретных коллективов, например из множества семей, каждая из которых насчитывает лишь несколько человек, и из многих локальных коллективов. Лояльность по отношению к социетальному сообществу должна занимать высокое место в любой устойчивой иерархии лояльностей и потому является предметом особой заботы всего общества. И все-таки высшее место в этой иерархии принадлежит не ей. Следует подчеркнуть значимость культурной легитимизации нормативного порядка общества, поскольку именно ей принадлежит наивысшая позиция. В первую очередь она действует через институционализацию системы ценностей, которая является составной частью и социетальной, и культурной систем. Затем выборочные ценности, являющиеся конкретизацией общих ценностных образцов, становятся частью каждой конкретной нормы, интегрированной в легитимный порядок. <...> Основания культурной легитимизации трансцендентны по отношению к конкретному и случайному характеру интересов, влияния и солидарности, выступая на социетальном уровне в виде *ценностных приверженностей*. В противоположность лояльности, проявляемой к коллективу, обязательной чертой ценностных приверженностей при исполнении обязательств является их большая независимость от соображений цены, выгоды или убытков, от текущих потребностей социума или окружающей среды. Нарушение ценностных обязательств определяется как совершение нелегитимного деяния; наоборот, следование долгу является делом чести и совести, которые, в свою очередь, не могут быть представлены без понятий бесчестия и вины.

Хотя подобные формулировки могут звучать чрезмерно запрети-тельно, на самом деле именно таковыми и бывают ценностные обязательства, а вид и степень воздействия их свойства накладывать запреты

зависят от целого ряда факторов. Как правило, приверженность ценностям предполагает обязанность совершать конкретные действия по их реализации. Особенно если ценностная система имеет «активистский» характер, что в большинстве случаев присуще современным обществам, то это предполагает реалистическое признание вполне определенных условий для коллективного действия.

*(Парсонс, Т. Система современных обществ / Т. Парсонс. – М., 1997. – С. 20-23, 25-26, 28.)*

### **Вопросы и задания**

1. В чем Т. Парсонс усматривает отличительные признаки общества?
2. Какова роль «физической среды» в воспроизводстве и развитии общества?
3. В чем, согласно автору, проявляется самодостаточность социальных систем?
4. Как интерпретируется Т. Парсонсом проблема взаимосвязи личности и общества?
5. Какое место в социальной жизни отводится социологом культурной системе?
6. Объясните суть сформулированной Т. Парсонсом и призванной отразить структуру социальной системы четырехфункциональной схемы. Какое место в ней занимают ценности?

### **Р. Бхаскар «Общества»**

Теперь в обычае делить социологическую теорию на два лагеря: в одном, представленном прежде всего Вебером, социальные объекты рассматриваются как результаты целенаправленного или осмысленного человеческого поведения (или как образованные им); в другом, представленном Дюркгеймом, они видятся как обладающие своей собственной жизнью, внешней и принудительной к индивиду. С известной натяжкой разнообразны школы общественной мысли – феноменологию, экзистенциализм, функционализм, структурализм и т.д. можно тогда трактовать как варианты той или иной из этих позиций. И разновидности марксизма аккуратно укладываются в эту схему. <...>

Возникает искушение попробовать развить общую модель, способную синтезировать эти конфликтующие перспективы, предположив диалектическую взаимосвязь между обществом и людьми.

Необходимое предсуществование социальных форм предполагает концепцию социальной деятельности, радикально отличную от той, что обычно направляет спор о связи общества и личности. Оно подталкивает, по существу, к аристотелевской концепции, живым образом

которой является скульптор за работой, формирующий произведение из материалов и инструментами, которые ему доступны. Я буду называть эту концепцию преобразовательной (трансформационной) моделью социальной деятельности. Модель приложима как к рассудочным, так и нерассудочным видам практики; к науке и политике так же, как к технологии и экономике. <...> Если прибегнуть к словарю Аристотеля, в каждом процессе производительной деятельности необходимы материя и действующая (образующая) причина. А, следуя Марксу, можно аналитически рассматривать социальную деятельность как производство, т.е. работу над и с материальными причинами, влекущую за собой их преобразование. Далее, если вслед за Дюркгеймом, считать общество источником обеспечения человеческого действия материальными причинами, и, вслед за Вебером, отказываться реифицировать его, то легко сообразить, что и общество и человеческая практика, должны иметь двойственный характер. Общество есть и вездесущее *условие* (материальная причина), и непрерывно воспроизводимый *результат* человеческой деятельности. И практика выступает и как работа, т.е. сознательное *производство*, и как (в норме бессознательное) *воспроизводство* условий производства, т.е. общество. <...> Вернемся теперь к людям. Человеческое действие характеризуется очевидным свойством преднамеренности и целенаправленности (интенциональности) <...>

Уже отсюда должна быть ясна важность категориального различия между людьми и обществами и, соответственно, между человеческими действиями и изменениями в социальной структуре. Свойства социальных форм могут очень сильно отличаться от свойств индивидов, от деятельности которых они зависят. Так, без всякой натяжки можно признать, что целенаправленность, интенциональность и иногда самосознательность характеризуют человеческие действия, но не изменения в социальной структуре. <...> люди в своей сознательной деятельности по большей части бессознательно воспроизводят (и попутно преобразуют) структуры, направляющие их самостоятельные «производства». Так люди вступают в брак не для того, чтобы воспроизвести нуклеарную семью, и работают не для того, чтобы поддержать жизнь капиталистического хозяйства. И тем не менее семья и хозяйство оказываются ненамеренным последствием (и неизбежным результатом), равно как и необходимым условием, их деятельности. Более того, когда социальные формы изменяются, объяснение этого обычно кроется не в желаниях субъектов изменять их в определенным образом, хотя такой образ может выступать в роли весьма важного теоретического и политического предела.

<...> вовлеченность в социальную деятельность – это, само по себе, сознательное человеческое действие, которое, в общем, можно опи-

сывать либо, исходя из разумных соображений субъекта в пользу участия в нем, либо в категориях его социальной функции или роли. Когда практическое действие видится с точки зрения определенного процесса, человеческий выбор становится функциональной необходимостью. <...> модель связи «общество / личность» можно суммировать так: люди не творят общество. Ибо оно всегда предшествует им и составляет необходимое условие для их деятельности. Скорее на общество должно смотреть как на совокупность структур, обычных практических процедур и условностей, которые индивиды воспроизводят и преобразуют, но которые реально не существовали бы, если бы они этого не делали. Общество не существует независимо от человеческой деятельности (ошибка реификации). Но оно и не продукт (ошибка волюнтаризма). Процессам, посредством которых востребуются и поддерживаются накопленные умения, навыки, мастерство, свойственные данным социальным контекстам и необходимые по отдельности или вместе для воспроизводства и преобразования общества, можно бы дать родовое понятие «социализация». Важно подчеркнуть, что это воспроизведение и/или преобразование общества хотя большей частью совершается бессознательно, тем не менее является и неким *достижением*, результатом искусного исполнения активными субъектами, а не механическим следствием предшествующих условий.

Общество <...> обеспечивает необходимые условия для целенаправленного (интенционального) человеческого действия, и целенаправленное человеческое действие есть необходимое условие жизни общества. Общество существует только в человеческом действии, но человеческое действие всегда выражает и использует ту или другую социальную форму. Однако ни общество, ни действие нельзя отождествлять, сводить одно к другому, объяснять или реконструировать друг из друга. Существует онтологический разрыв между обществом и людьми и, кроме того, особый способ связи (именно, преобразование), который другие модели обычно игнорируют. <...> Так, например, по Дюркгейму, субъективность склонна являться только в одеянии внутренне усвоенной формы социального принуждения. Но, вопреки волюнтаризму, должно быть равным образом ясно, что реальная субъективность требует условий, ресурсов и средств для действия творческого субъекта. Такие материальные причины можно считать, если угодно, результатами предыдущих объективаций. Но в любом деянии они аналитически не устранимы и фактически необходимы. «Предданный» компонент в социальном действии никогда не может быть сведен к нулю, проанализирован до конца. Эта концепция связи общества и личности вносит радикальные изменения в нашу идею «неотчуждаемого» общества. Теперь это общество уже нельзя представить себе как чистый продукт необусловленных («ответственных») человеческих

решений, свободных от ограничений (но, предположительно, не от использования благоприятных возможностей), унаследованных от его прошлого и наложенных его окружением. Скорее его следует понимать как общество, в котором люди сознательно преобразуют свои социальные условия существования (социальную структуру) так, чтобы максимизировать возможности для развития и непроизвольного проявления своих природных (родовых) способностей. <...>

Люди в своей социальной деятельности должны исполнять двойную функцию: не только производить социальные продукты, но и производить условия процесса их производства, т.е. воспроизводить (или, в большей или меньшей степени, преобразовывать) структуры, направляющие их самостоятельные сферы производственной деятельности. Так как социальные структуры сами суть социальные продукты, они являются и возможными объектами преобразования и потому могут быть устойчивыми только относительно. Вдобавок дифференциация и развитие видов социальной деятельности (как при «разделении труда» и при «расширенном воспроизводстве») подразумевает, что они взаимозависимы; поэтому социальные структуры могут быть только относительно автономными. Тем самым общество возможно представить в виде членораздельного «ансамбля» таких относительно независимых и устойчивых порождающих структур, т.е. как сложную полноту (тотальность), способную изменяться в своих составных частях и в их взаимоотношениях. <...> поскольку социальные структуры существуют только благодаря видам деятельности, направляемым ими, они не могут существовать независимо от идей, имеющихся у субъектов относительно того, что они делают, т.е. от какой-то теории этих видов деятельности. Поскольку такие теории тоже являются социальными продуктами, они сами оказываются возможными объектами преобразования <...>. Наконец, поскольку социальные структуры – продукты социальные, то социальная деятельность должна получать социальное объяснение и не может быть объяснена отсылкой к несоциальным параметрам (хотя последние способны накладывать ограничения на возможные формы социальной деятельности). Некоторые онтологические ограничения на возможные варианты натурализма непосредственно выводимы из этих <...> социальных свойств, при сохранении посылки <...>, что общество в своем роде реально.

*(Бхаскар, Р. Общества / Р. Бхаскар // Социо-Логос.  
– М., 1991. - С. 225-231.)*

### **Вопросы и задания**

1. Что выступает для автора статьи основанием, позволяющим провести разделение социальных теорий на два лагеря?

2. Найдите в статье суждения по поводу общей модели социальной деятельности. Согласны ли Вы с ее положениями? Аргументируйте свою позицию.

3. Как интерпретируется в контексте статьи проблема взаимосвязи общества и личности? На какие механизмы взаимодействия субъективного и объективного в общественной жизни указывает автор? Существует ли общество? Творят ли его люди?

### **Тест №7**

**1. Как теоретически выраженная система философских воззрений на общество социальная философия возникает в(о):**

- а) XVIII в.;
- б) первой половине XIX в.;
- в) второй половине XIX в.;
- г) конце XIX – начале XX вв.

**2. Введение в структуру научного знания термина «социология» связывается с именем:**

- а) К. Маркса;
- б) Г. Спенсера;
- в) О. Конта;
- г) Ф. Энгельса.

**3. Понятия «социальная статика» и «социальная динамика», призванные отразить структурный и функционально-динамический аспекты общества, впервые были введены в оборот:**

- а) Э. Дюркгеймом;
- б) Г. Спенсером;
- в) П. Сорокиным;
- г) О. Контом;
- д) М. Вебером;
- е) К. Марксом.

**4. Создателем органической теории общества является:**

- а) Г. Спенсер;
- б) О. Конт;
- в) К. Маркс;
- г) М. Вебер;
- д) Т. Парсонс;
- е) Р. Мертон.

**5. Трактовка общества как совокупности общественных отношений характеризует социальную философию:**

- а) Г. Спенсера;
- б) К. Маркса;
- в) П. Сорокина;
- г) М. Вебера;

д) В.И. Ленина.

**6. В социальной философии марксизма общество рассматривается как обусловленное прежде всего:**

- а) потребностями и интересами людей;
- б) внутренними мотивациями социальных субъектов;
- в) объективными материальными факторами;
- г) субстанциями духовного порядка.

**7. Системообразующим началом социальной жизни в социальной философии марксизма признается:**

- а) духовное производство;
- б) наука и техника;
- в) производство материальных благ;
- г) политико-правовая сфера общества.

**8. В основе законов и принципов социальных действий, согласно психологическому подходу Л. Уорда, находятся:**

- а) сознательные мотивы деятельности;
- б) желания;
- в) волевые импульсы;
- г) бессознательные влечения либидо.

**9. Первоначальным элементом социальности, по мнению Г. Тарда, является:**

- а) коллектив;
- б) взаимное подражание;
- в) материальное производство;
- г) индивид.

**10. Проблемы социальной неоднородности общества, социального неравенства и борьбы за власть исследовались В. Парето на основании теории:**

- а) праздного класса;
- б) социального равновесия;
- в) классовой борьбы;
- г) циркуляции элит;
- д) выдающейся исторической личности;
- е) социальной мобильности.

**11. Основная задача социальных наук усматривалась неокантианцами в:**

- а) обнаружении всеобщих законов социальной жизни;
- б) понимании и объяснении отдельных исторических фактов и их характерных особенностей;
- в) выявлении и анализе движущих сил и субъектов исторического процесса;
- г) разработке материалистического понимания истории.

**12. Основополагающим методом познания общества и культуры, по мнению неокантианцев, является:**

- а) индивидуализирующий метод;
- б) абстрагирование;
- в) генерализирующий метод;
- г) идеализация.

**13. В качестве руководящего принципа объяснения социальных явлений в неокантианстве выступали:**

- а) законы;
- б) мотивы деятельности;
- в) идеи;
- г) ценности.

**14. Созданная М. Вебером социология, предполагавшая анализ содержания и мотивов действий людей, а также системы сознательного осмысленного взаимодействия между ними, получила наименование:**

- а) рефлексивной;
- б) психологической;
- в) ценностной;
- г) понимающей.

**15. Методологической установкой познания социальной жизни у М. Вебера выступает:**

- а) концепция циркуляции элит;
- б) концепция классовой борьбы;
- в) концепция идеальных типов;
- г) принцип отнесения к ценности.

**16. Критерием роста осмысленности деятельности людей в историческом процессе у М. Вебера является:**

- а) увеличение материального благосостояния;
- б) нравственный прогресс;
- в) рационализация общественной жизни;
- г) прогресс в сознании свободы;
- д) демократизация политики.

**17. Выдвижение в качестве ведущих детерминаций общественной жизни природно-климатических и ландшафтных факторов характеризует:**

- а) органические концепции общества;
- б) концепции географического детерминизма;
- в) концепции технологического детерминизма;
- г) культурологические концепции общества.

**18. Мальтузианство можно отнести к:**

- а) вариантам технологического детерминизма;
- б) культурологическим версиям общества;

- в) натуралистической стратегии анализа социальной реальности;
- г) вариантам материалистической интерпретации общества;
- д) идеалистическим трактовкам природы социальной реальности.

**19. Структурно-функциональная модель общества была предложена:**

- а) К. Марксом;
- б) Р. Дарендорфом;
- в) А. Шюцем;
- г) П. Сорокиным;
- д) Т. Парсонсом;
- е) Р. Мертоном.

**20. Укажите автора концепции общества как феномена символической интеракции:**

- а) Ю. Хабермас;
- б) Г. Маркузе;
- в) Т. Парсонс;
- г) Э. Дюркгейм;
- д) Дж. Мид;
- е) М. Вебер.

**21. Теория коммуникативного действия была разработана:**

- а) А. Тоффлером;
- б) Т. Адорно;
- в) Ю. Хабермасом;
- г) Дж. Мидом;
- д) Г. Маркузе;
- е) З. Бжезинским.

**22. Установите соответствие между указанными ниже сферами социальной деятельности и их основными функциями:**

- |                          |   |
|--------------------------|---|
| 1) материальная сфера;   | а) создание предпосылок для жизни, воспроизводства и активности людей;  |
| 2) духовная сфера;       | б) поддержание связей между людьми, регулирование их деятельности, общественных отношений; обеспечение согласованности и упорядоченности различных сфер общественной жизни; |
| 3) управленческая сфера; | в) производство идей, образов, научных и художественных ценностей;  |
| 4) социальная сфера;     | г) создание определенных вещей, необходимых для удовлетворения потребностей людей.  |

**23. Высшей формой управления является:**

- а) политическая деятельность;

- б) социальная деятельность;
- в) духовная деятельность;
- г) экономическая деятельность.

**24. Выделите свойство общества, присущее ему в целом:**

- а) самодеятельность;
- б) самоорганизация;
- в) саморазвитие;
- г) самодостаточность.

**25. Частный случай изменений, связанный с глубокими, необратимыми качественными сдвигами, ведущими к обогащению и дифференциации элементов общественных структур и отношений между ними, – это:**

- а) социальный процесс;
- б) социальный прогресс;
- в) социальный регресс;
- г) социальное развитие.

**26. Признание направленности и закономерности социальных изменений характеризует концепции:**

- а) индетерминизма;
- б) волюнтаризма;
- в) фаллибилизма;
- г) детерминизма.

**27. Соотнесите указанные ниже источники и факторы социальных изменений с именами мыслителей, в концепциях которых они рассматривались в качестве основных:**

- |   |                     |
|---|---------------------|
| 1) природные основы социальной жизни;                         | а) У. Ростоу;       |
| 2) экономика, орудия труда, способы организации производства; | б) Л.Н. Гумилев;    |
| 3) культурная жизнь, система духовных ценностей;              | в) К. Маркс;        |
|   | г) О. Конт;         |
|   | д) В.И. Вернадский; |
|   | е) Г. Гегель;       |
|   | ж) П. Сорокин;      |
|   | з) Ш.Л. Монтескье.  |

**28. Производство, распределение, обмен и потребление предметов и услуг характеризуют:**

- а) политическую сферу общества;
- б) социальную сферу;
- в) экономическую сферу;
- г) духовную сферу.

**29. Способ производства и диалектика производительных сил и производственных отношений были выявлены:**

- а) М. Вебером;
- б) К. Марксом;

- в) О. Контом;  
г) П. Сорокиным.
- 30. Решающее значение в анализе способа производства имеет:**
- а) специфика взаимодействия общества и природы;
  - б) характер взаимосвязи различных сфер общественной жизни;
  - в) социально-классовая структура общества;
  - г) существующие в обществе отношения собственности на средства производства;
  - д) индивидуальные мотивы хозяйственной деятельности.
- 31. Вещественная сторона производительных сил представлена:**
- а) средствами труда;
  - б) предметами труда;
  - в) людьми как носителями знаний, умений и навыков.
- 32. Основным социологическим законом К. Маркс считал закон:**
- а) прибавочной стоимости;
  - б) ускорения исторического процесса;
  - в) возвышения потребностей;
  - г) соответствия производственных отношений уровню и характеру производительных сил;
  - д) капиталистического накопления и общественного производства.
- 33. Влияние религиозной (протестантской) этики на развитие капиталистических отношений исследовал:**
- а) В. Зомбарт;
  - б) Т. Веблен;
  - в) М. Вебер;
  - г) К. Маркс;
  - д) С.Н. Булгаков.
- 34. Из указанных ниже выделите структуры общества, укоренные в биологической природе человека:**
- а) поселенческая;
  - б) демографическая;
  - в) классовая;
  - г) этническая;
  - д) профессионально-образовательная.
- 35. Выделите присущие доклассовому обществу исторические формы этнических общностей:**
- а) народность;
  - б) род;
  - в) нация;
  - г) племя.
- 36. Формирование наций связывается с развитием:**
- а) феодализма;
  - б) капитализма;

- в) социализма;
- г) рабовладения.

37. **Принципиальные отличия нации от народности проявляются в:**

- а) общности территории;
- б) общности языка;
- в) общности экономической жизни;
- г) общих чертах психического склада и культуры;
- д) особенностях коллективной идентификации.

## **ТЕМА 8. ФИЛОСОФСКИЕ ПРОБЛЕМЫ СОЦИАЛЬНОЙ ДИНАМИКИ**

### **План**

1. Общество как саморазвивающаяся система. Детерминанты и механизмы социального развития. Специфика социальных противоречий.
2. Факторы социальной динамики. Субъекты и движущие силы исторического процесса. Личность и массы в истории. Феномен массового общества и современные концепции элит.
3. Предмет и структура философии истории. Линейные и нелинейные интерпретации исторического процесса. Формационная, цивилизационная и культурологическая парадигмы анализа истории.
4. Развитие общества как цивилизационный процесс. Исторические типы цивилизаций (доиндустриальный, индустриальный, постиндустриальный). Феномен информационного общества.
5. Техника и ее роль в развитии цивилизации. Социальные последствия научно-технического прогресса и перспективы постиндустриального общества. Цивилизационный выбор Беларуси в глобализирующемся мире.

### **Рекомендуемая литература**

*Андерсон, Б.* Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма / Б. Андерсон. – М., 2001.

*Аренд, Х.* Истоки тоталитаризма / Х. Аренд. – М., 1986.

*Арон, Р.* Избранное. Введение в философию истории / Р. Арон. – СПб., 2000.

*Бабосов, Е.М.* Конфликтология / Е.М. Бабосов. – Минск, 1997.

*Бабосов, Е.* О современном характере идеологии / Е. Бабосов // *Беларуская думка.* – 2003. – № 6.

*Бек, У.* Общество риска: на пути к другому модерну / У. Бек. – М., 2000.

*Белл, Д.* Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования / Д. Белл. – М., 1999.

*Белл, Дж.* Возобновление истории в новом столетии / Дж. Белл // Вопросы философии. – 2002. – № 5.

*Беллестрем, К.Г.* Апории теории тоталитаризма / К.Г. Беллестрем // Вопросы философии. – 1992. – № 5.

*Бердяев, Н.А.* Смысл истории. Новое Средневековье / Н.А. Бердяев. – М., 2002.

*Будон, Р.* Место беспорядка. Критика теорий социального изменения / Р. Будон. – М., 1998.

*Бязрова, Дж.Б.* Проблема прогресса в социальной философии XX века / Дж.Б. Бязрова // Философия и общество. – 1999. – № 4.

*Васильев, Л.* Движущие силы и динамика исторического процесса / Л. Васильев // Общественные науки и современность. – 2006. – № 6.

*Василькова, В.В.* Порядок и хаос в развитии социальных систем / В.В. Василькова. – СПб., 1999.

Волновые процессы в общественном развитии. – Новосибирск, 1992.

*Гаджиев, К.С.* Тоталитаризм как феномен XX века / К.С. Гаджиев // Вопросы философии. – 1992. – № 2.

*Геллнер, Э.* Нации и национализм / Э. Геллнер. – М., 1991.

*Гобозов, И.А.* Введение в философию истории / И.А. Гобозов. – М., 1999.

*Гомаюнов, С.А.* От истории синергетики к синергетике истории / С.А. Гомаюнов // Общественные науки и современность. – 1994. – № 2.

*Гречко, П.К.* Концептуальные модели истории / П.К. Гречко. – М., 1995.

*Губман, Б.Л.* Смысл истории. Очерки современных западных концепций / Б.Л. Губман. – М., 1991.

*Гумилев, Л.Н.* Этногенез и биосфера Земли / Л.Н. Гумилев. – М., 1994.

*Гуревич, П.* Фундаментализм и модернизм как культурные ориентации / П. Гуревич // Общественные науки и современность. – 1995. – № 4.

*Данилевский, Н.Я.* Россия и Европа / Н.Я. Данилевский. – М., 1991.

*Данилов, А.Н.* Переходное общество / А.Н. Данилов. – Минск, 1997.

*Данилов, А.Н.* Социология власти. Теория и практика глобализма / А.Н. Данилов. – Минск, 2002.

*Данто, А.* Аналитическая философия истории / А. Данто. – М., 2002.

*Дьяконов, И.М.* Пути истории / И.М. Дьяконов. – М., 1994.

*Ивин, А.А.* Введение в философию истории / А.А. Ивин. – М., 1997.

- Ильин, В.В.* Философия истории / В.В. Ильин. – М., 2003.
- Иноземцев, В.Л.* За пределами экономического общества. Постиндустриальные теории и посткапиталистические тенденции в современном обществе / В.Л. Иноземцев. – М., 1998.
- Ионов, И.* Теория цивилизаций и эволюция научного знания / И. Ионов // Общественные науки и современность. – 1997. – № 6.
- Ионов, И.Н.* Теория цивилизаций от Античности до конца XIX века / И.Н. Ионов, В.М. Хачатурян. – СПб., 2002.
- Кантор, К.М.* Двойная спираль истории. Историсофия проективизма / К.М. Кантор. – М., 2002.
- Кантор, К.М.* Дезинтеграционно-интеграционная спираль всемирной истории / К.М. Кантор // Вопросы философии. – 1997. – № 4.
- Карлейль, Т.* Герои и героическое в истории / Т. Карлейль. – М., 2001.
- Карсавин, Л.П.* Философия истории / Л.П. Карсавин. – СПб., 1993.
- Кирвель, Ч.С.* «Ахиллесова пята» теории прогресса / Ч.С. Кирвель // Веснік Гродзенскага ун-та. Сер.1, Гуманітарныя навукі. – 2002. – № 2.
- Ковалев, А.* Еще раз о формационном и цивилизационном подходах / А. Ковалев // Общественные науки и современность. – 1996. – № 1.
- Коллингвуд, Р.Дж.* Идея истории. Автобиография / Р.Дж. Коллингвуд. – М., 1980.
- Костюк, В.Н.* Социальная эволюция на больших временных интервалах / В.Н. Костюк // Общественные науки и современность. – 2007. – № 1.
- Лосев, А.Ф.* Античная философия истории / А.Ф. Лосев. – СПб., 2000.
- Мечников, Л.И.* Цивилизации и великие исторические реки / Л.И. Мечников. – М., 1995.
- Мигولاتьев, А.А.* Философия цивилизации / А.А. Мигولاتьев // Социально-гуманитарные знания. – 2003. – № 4.
- Новая технологическая волна на Западе. – М., 1986.
- Новгородцев, П.И.* Об общественном идеале / П.И. Новгородцев. – М., 1991.
- Павленко, Ю.В.* Цивилизационное развитие человечества как целостный процесс / Ю.В. Павленко // Философия и общество. – 1998. – № 3.
- Панарин, А.С.* Искушение глобализмом / А.С. Панарин. – М., 2000.
- Панарин, А.С.* Смысл истории / А.С. Панарин // Вопросы философии. – 1999. – № 9.

- Панарин, А.С.* Стратегическая нестабильность / А.С. Панарин. – М., 2003.
- Пантин, В.И.* Циклы и ритмы истории / В.И. Пантин. – Рязань, 1996.
- Рашковский, Е.Б.* На оси времен. Очерки по философии истории / Е.Б. Рашковский. – М., 1999.
- Румянцева, М.Ф.* Теория истории / М.Ф. Румянцева. – М., 2002.
- Русакова, О.Ф.* Предмет философии и методологии истории / О.Ф. Русакова // Философия и общество. – 2001. – № 4.
- Семенов, Ю.И.* Философия истории. От истоков до наших дней. Основные проблемы и концепции / Ю.И. Семенов. – М., 1999.
- Сергейчик, Е.М.* Философия истории / Е.М. Сергейчик. – СПб., 2002.
- Сміт, Э.* Нацыяналізм у дваццатым стагоддзі / Э. Сміт. – Мінск, 1995.
- Сравнительное изучение цивилизаций. Хрестоматия. – М., 2001.
- Тавризян, Г.* Техника, культура, человек / Г. Тавризян. – М., 1986.
- Тойнби, А.Дж.* Постижение истории / А.Дж. Тойнби. – М., 1991.
- Тойнби, А.Дж.* Цивилизация перед судом истории / А.Дж. Тойнби. – М., 1995.
- Тоталитаризм как исторический феномен. – М., 1991.
- Тоффлер, О.* Фуцушошк / О. Тоффлер. – СПб., 1997.
- Трельч, Э.* Историзм и его проблемы / Э. Трельч. – М., 1994.
- Февр, Л.* Бои за историю / Л. Февр. – М., 1991.
- Философия истории / под ред. *А.С. Панарина*. – М., 1999.
- Философия истории: антология. – М., 1995.
- Философия культуры: становление и развитие. – СПб., 1997.
- Философия техники в ФРГ. – М., 1989.
- Философия техники: история и современность. – М., 1997.
- Шпенглер, О.* Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории / О. Шпенглер. – Минск, 1998.
- Эйзенштадт, Ш.* Революция и преобразование обществ / Ш. Эйзенштадт. – М., 1999.
- Яскевич, Я.С.* Социальная философия: антиномии человеческого бытия / Я.С. Яскевич. – Минск, 2005.
- Ясперс, К.* Смысл и назначение истории / К. Ясперс. – М., 1994.

### **Темы рефератов**

- Проблема свободы и необходимости в общественном развитии.  
 Источники и механизмы социальных изменений.  
 Личность и массы в истории.  
 Проблема социального детерминизма.  
 История как поиск человеком смысла.

Общественный прогресс: факторы, сущность, критерии.  
 Общее, особенное, единичное в историческом процессе.  
 Европоцентризм как проблема философии истории.  
 Предмет и проблемное поле аналитической философии истории.  
 Русская религиозная философия истории.  
 Н.А. Бердяев о смысле истории.  
 Духовная природа общественной жизни (С.Л. Франк).  
 Циклические и линейные интерпретации исторического процесса.  
 Социокультурная динамика (П. Сорокин).  
 Культурно-историческая морфология О. Шпенглера.  
 Цивилизационная модель истории А.Дж. Тойнби.  
 Этнологическая концепция Л.Н. Гумилева.  
 Тоталитаризм как социально-политический феномен.  
 Истоки и сущность национализма.  
 Место и роль социального идеала в общественной жизни.  
 Феномен модернизации в цивилизационном процессе.  
 Традиционные и современные общества.  
 Феномен техники и его роль в общественной жизни.  
 Цивилизационные противоречия современности: «конец истории» или «столкновение цивилизаций»?  
 Глобализационные процессы современности и перспективы становления информационного общества.

### **Задания для самостоятельной работы**

➤ *Выпишите в Ваш словарь определения следующих понятий:* волонтаризм, глобализация, движущие силы общественного развития, европоцентризм, информационное общество, коммуникация, культура, научно-техническая революция, нелинейность, ненасилие, открытое общество, социальная закономерность, социальная революция, социальный прогресс, субъективный фактор, техника, техногенная цивилизация, технократизм, технология, фатализм, философия истории, философия техники, идентичность, цивилизация.

➤ *Составьте таблицу «Модели развития общества».*

<b>Модели развития</b>	<b>Представители</b>	<b>Детерминанты и механизмы развития</b>
Линейная		
Циклическая		
Спиралевидная		

➤ *Заполняя свободные ячейки, дополните таблицу «Цивилизационное и формационное развитие общества».*

Социально-этнические общности	Род, племя	?		Нация	
		?	Феодализм	Капитализм	?
Формационный ряд	Первобытное общество	?	Феодализм	Капитализм	?
Организационно-хозяйственный ряд	?	Натурально-товарное хозяйство	?	?	Товарно-плановое хозяйство
Цивилизационный ряд	Дикость, варварство	Аграрная волна	?	?	Информационная волна
Волны цивилизации					

### **Вопросы для самоконтроля**

Охарактеризуйте проблемное поле и задачи философии истории. В чем состоят отличительные черты онтологической и аналитической философии истории?

Что означает «саморазвитие» общества? Как в истории философской мысли решался вопрос об источниках его саморазвития?

Что такое «социальный детерминизм»? Как соотносятся между собой историческая необходимость и сознательная деятельность людей?

В чем смысл характеристики общественных законов как тенденций социального развития?

Определите содержание понятий «субъект социального развития» и «движущие силы истории». Что образует «субъективный фактор» истории? Каковы место и роль в историческом процессе выдающихся личностей и масс? Кто в конечном счете творит историю?

В чем проявляется многовариантность общественного развития?

Выделите и охарактеризуйте отличия между революционным и эволюционным типами социального развития. Какие виды социально-революционных преобразований Вам известны?

Каковы критерии общественного прогресса? В чем проявляется его противоречивый характер?

Выделите содержательные характеристики формационного подхода к пониманию исторического развития. В чем суть предложенного

в марксизме понимания истории как естественноисторического процесса?

Объясните смысл следующего положения К. Маркса: *«Способ производства материальной жизни обуславливает социальный, политический и духовный процессы жизни вообще».*

Согласуются ли марксистские теоретические реконструкции истории с реальным историческим процессом?

Раскройте особенности цивилизационного подхода. Каковы его сильные и слабые стороны?

Что представляет собой всемирная история с позиций цивилизационного подхода А.Дж. Тойнби? Какие стадии в развитии цивилизаций были выделены мыслителем?

Что, по мнению А.Дж. Тойнби, является движущей силой цивилизационного развития? В чем философ усматривал прогресс в истории человечества?

В чем суть культурологического подхода к пониманию исторического процесса?

Возможны ли общечеловеческая культура и всемирная история с точки зрения О. Шпенглера? Как, по мнению философа, соотносятся между собой «культура» и «цивилизация»?

Какие культуры были выделены и описаны О. Шпенглером в его «морфологии истории»? Каковы движущие силы и механизмы их развития?

Охарактеризуйте специфику циклического понимания развития культуры П. Сорокина. Какие типы культур были выделены мыслителем? Чем определяется своеобразие каждой из них?

В чем заключается диалектика единства и многообразия исторического процесса?

Существует ли смысл истории? Выделите и охарактеризуйте основные подходы к решению проблемы.

Каковы основные характеристики традиционного общества? В чем состоят специфические черты современного западного общества?

В чем суть информационной революции? Что такое «информационное общество»?

Какие технологии получили наименование «высоких»? Каковы место и роль «высоких технологий» в жизни современного человека и общества? В чем суть феномена «виртуальной реальности»?

Каковы социальные последствия научно-технической революции? В чем проявляется ее противоречивый характер?

Какие альтернативы концепциям технологического детерминизма рассматриваются в современном философском знании? С чем связана необходимость гуманизации техники?

В чем суть процессов глобализации мировой истории? Каковы перспективы Беларуси в глобальном мире?

**Хрестоматийные материалы к семинару**  
**О. Шпенглер**  
**«Закат Европы»**

В этой книге будет сделана попытка определить историческое будущее. Задача ее заключается в том, чтобы проследить дальнейшие судьбы той культуры, которая сейчас является единственной на земле и проходит период завершения, именно культуры Западной Европы, во всех ее еще не законченных стадиях. <...>

Существует ли логика истории? Существует ли превыше всех случайных и не поддающихся учету отдельных событий какое-то, так сказать, метафизическое строение исторического человечества, существенно независимое от очевидных популярных духовно-политических образований внешней поверхности, скорее само вызывающее к жизни эти действительности низшего порядка? Не являются ли великие моменты всемирной истории для видящего глаза постоянно в определенном облике, позволяющем делать выводы? И если так, то где лежат границы для подобных умозаключений? Возможна ли в самой жизни – ведь человеческая история не что иное, как итог отдельных огромных жизней, и наша обыденная речь находит для них некое «я» или личность, невольно признавая их действующими и мыслящими индивидуумами высшего порядка и называя их «античность», «китайская культура» или «современная цивилизация», - возможно ли отыскать те ступени, которые необходимо пройти, и притом в порядке, не допускающем исключения? Может быть, и в этом кругу основные понятия всего органического: рождение, смерть, юность, старость, продолжительность жизни – имеют свой строго определенный, до сих пор никем не вскрытый смысл? Короче сказать, не лежат ли в основе всякого исторического процесса черты, присущие индивидуальной жизни?

Падение Запада является, подобно аналогичному ему падению античного мира, отдельным феноменом, ограниченным во времени и пространстве, но вместе с тем это философская тема, заключающая в себе, если ее оценивать по достоинству, все великие вопросы бытия.

Чтобы уяснить себе, в каких образах протекает угасание западной культуры, необходимо сперва исследовать, что такое культура, в каких отношениях она находится к видимой истории, к жизни, к душе, к природе и к духу, в каких формах она обнаруживается и насколько эти формы – народы, языки и эпохи, битвы и идеи, государства и боги, произведения искусства, науки, права, хозяйственные формы и мировоззрения, великие люди и великие события – сами являются символами и, как таковые, подлежат толкованию.

Средством для понимания мертвых форм служит математический закон. Средство для уразумения живых форм – аналогия. В этом различие между полярностью и периодичностью вселенной.

Всегда существовало сознание, что количество форм исторических явлений ограничено, что типы эпох, ситуаций и личностей повторяются. Говоря о роли Наполеона, почти всегда припоминали и Цезаря и Александра. <...> Сравнивали, далеко не в равной мере основательно, Флоренцию с Афинами, Будду с Христом, раннее христианство с современным социализмом <...>. Сравнения могли бы стать благодатью для исторического мышления, так как они вскрывают органическую структуру совершающегося. <...>

Таким образом, задача, первоначально имевшая в виду ограниченную проблему современной цивилизации, расширяется до размеров совершенно новой философии, - философии будущего, если вообще еще на метафизически истощенной почве Запада возможна какая-либо философия, - той единственной философии, которая, по крайней мере, есть одна из возможностей последних стадий западноевропейского духа; это будет идея морфологии всемирной истории, *мира как истории*, которая, исходя из противоположного принципа по отношению к морфологии природы, бывшей до последнего времени единственной темой философии, охватит еще раз все образы и движения мира в их глубочайшем и последнем значении и в совершенно ином порядке построит из них не общую картину всего познанного, но картину жизни, не ставшего, но становления. <...> Природа есть образ, в котором человек высокой культуры придает единство и значение непосредственным впечатлениям своих чувств. История – это образ, при помощи которого воображение человека стремится почерпнуть понимание живого бытия мира по отношению к собственной жизни и таким способом придать ей углубленную действительность. <...>

«Древний мир – Средние века – Новое время» - вот та невероятно скудная и лишенная смысла схема, чье абсолютное владычество над нашим историческим сознанием постоянно мешало правильному пониманию подлинного места, облика и, главным образом, жизненной деятельности той части мира, которая сформировалась на почве Западной Европы со времени возникновения германской империи, т.е. общей истории всего высшего человечества.

Будущим культурам покажется совершенно невероятным, что никогда даже не было подвергнуто сомнению значение этой схемы, с ее наивной прямолинейностью, с ее бессмысленными пропорциями, этой схемы, от столетия к столетию все более и более теряющей всякий смысл и совершенно не допускающей включения новых, открывающихся нашему историческому сознанию областей. <...>

Достаточно сказать, что эта схема устанавливает чисто внешнее начало и конец там, где в более глубоком смысле нельзя говорить ни о начале, ни о конце. По этой схеме страны Западной Европы являются покоящимся полюсом <...>, вокруг которого вращаются мощные тысячелетия истории и далекие огромные культуры. <...> Это очень своеобразно придуманная планетная система. Один какой-то уголок принимается за центр тяжести исторической системы. Здесь солнце и центр тяжести этой системы. Отсюда события истории почерпают настоящий свет. Отсюда устанавливаются их значение и перспектива. Но в действительности это голос несдерживаемого никаким скепсисом тщеславия западноевропейского человека, в уме которого развертывается фантом – «всемирная история». Этим объясняется вошедший в привычку огромный оптический обман, благодаря которому исторический материал целых тысячелетий, отделенный известным расстоянием, например, Египет или Китай, принимают миниатюрные размеры, а десятилетия, близкие зрителю, начиная с Лютера и особенно с Наполеона, приобретают причудливо-громадные размеры. Мы знаем, что это только одна видимость, что, чем выше облако, тем медленнее оно движется, и что медленность движения поезда в далеком ландшафте только видимая, но мы убеждены, что темп ранней индийской, вавилонской и египетской истории был, действительно, медленнее темпа жизни нашего недавнего прошлого. И мы считаем их сущность более скудной, их формы слабее развитыми и более растянутыми именно потому, что не научились учитывать отдаленность, внешнюю и внутреннюю. <...>

О каждом отдельном организме мы знаем, что темп, образ и продолжительность его жизни, или каждого отдельного проявления жизни, является чем-то определенным. Никто не будет ожидать от тысячелетнего дуба, что именно теперь должно начаться его подлинное развитие. <...> Каждый в этом случае с полной уверенностью чувствует *границу*, и это чувство является ни чем иным, как чувством органической формы. Но по отношению к высшему человечеству в смысле будущего царит безграничный тривиальный оптимизм. Здесь замолкает голос всякого психологического и физиологического опыта, и каждый отыскивает в случайном настоящем «возможности» особенно выдающегося линейно-образного «дальнейшего развития» только потому, что он их желает. Здесь находят место для безграничных возможностей – но никогда для естественного конца – и из условий каждого отдельного момента выводят в высшей степени наивно построенное продолжение.

Но у «человечества» нет никакой цели, никакой идеи, никакого плана, так же как нет цели у вида бабочек или орхидей. «Человечество» - пустое слово. Стоит только исключить этот фантом из круга проблем исторических форм, и на его месте перед нашими глазами

обнаружится неожиданное богатство настоящих *форм*. Тут необычайное обилие, глубина и разнообразие жизни, скрытые до сих пор фразой, сухой схемой или личными «идеалами». Вместо монотонной картины линейно-образной всемирной истории, держаться за которую можно только закрывая глаза на подавляющее количество противоречащих ей фактов, я вижу феномен множества мощных культур, с первобытной силой вырастающих из недр породившей их страны, к которой они строго привязаны на всем протяжении своего существования, и каждая из них налагает на свой материал – человечество – свою *собственную форму* и у каждой своя *собственная идея, собственные страсти, собственная жизнь, желания и чувствования* и, наконец, *собственная смерть*. Вот краски, свет, движение, каких не открывал еще ни один умственный глаз. Есть расцветающие и стареющие культуры, народы, языки, истины, боги, страны, как есть молодые и старые дубы и пинии, цветы, ветки и листья, но нет стареющего человечества. У каждой культуры есть свои собственные возможности, выражения, возникающие, зреющие, вянущие и никогда вновь не повторяющиеся. Есть многочисленные, в самой своей сути друг от друга отличные, пластики, живописи, математики, физики, каждая с ограниченной жизненной длительностью, каждая замкнутая в себе, подобно тому, как у каждого вида растений есть свои собственные цветы и плоды, свой собственный тип роста и смерти. Культуры эти, живые существа высшего порядка, вырастают со своей возвышенной бесцельностью, подобно цветам в поле. Подобно растениям и животным, они принадлежат к живой природе Гете, а не к мировой природе Ньютона. Во всемирной истории я вижу картину вечного образования и изменения, чудесного становления и умирания органических форм. А присяжный историк видит в ней подобие какого-то ленточного червя, неумоимо нарастающего эпоху за эпохой.

<...> падение Западного мира представляет собой ни более ни менее как *проблему цивилизации*. В этом заключен один из основных вопросов истории. Что такое цивилизация, понимаемая как логическое следствие, завершение и исход культуры?

Потому что у каждой культуры своя *собственная цивилизация*. <...> Цивилизация есть неизбежная *судьба* культуры. Здесь мы достигаем того пункта, с которого становятся разрешимыми последние и труднейшие вопросы исторической морфологии. Цивилизация – это те самые крайние и искусственные состояния, осуществить которые способен высший вид людей. Они – завершение, они следуют как ставшее за становлением, как смерть за жизнью, как неподвижность за развитием, как умственная старость и окаменевший мировой город за деревней и задумчивым детством, являемый над дорикой и готикой. Они – неиз-

бежный *конец*, и тем не менее с внутренней необходимостью к ним всегда приходили.

Таким образом мы поймем римлян как наследников эллинов. Только таким образом на позднюю античность проливается свет, освещающий все ее глубочайшие тайны. Какое же другое значение может иметь то обстоятельство – спор против которого есть пустое словопрение, – что римляне были варварами, варварами, не предшествовавшими расцвету, а следовавшими за ним. Бездушные, чуждые философии и искусства, наделенные животными инстинктами, доходящими до полной грубости, ценящие одни материальные успехи, они стоят между эллинской культурой и пустотой. Их воображение, направленное только на практическое – у них существовало сакральное право, регулировавшее отношения между богами и людьми, словно между частными лицами, но у них не было даже и следа мифа – представляет собою такое душевное качество, которое совершенно не наблюдается в Афинах. Перед нами греческая душа и римский интеллект. Так отличается культура от цивилизации. И так обстоит дело не в одной только античности. Все снова и снова появляется этот тип – сильных духом, но совершенно неметафизических людей. В их руках находится духовная и материальная участь каждой поздней эпохи. Они были осуществителями вавилонского, египетского, индийского, китайского, римского империализма. В такие периоды буддизм, стоицизм, социализм созревают до степени окончательных мировоззрений, способных еще раз захватить и преобразовать угасающее человечество во всей его сущности. *Чистая* цивилизация, как исторический процесс, представляет собой постепенную *разработку* <...> ставших неорганическими и отмерших форм.

Переход от культуры к цивилизации протекает в античности в IV столетии, на Западе в XIX. С этого момента ареной больших духовных решений становится не «вся страна», как это было во время орфического движения и реформации, когда, собственно, каждая деревня играла свою роль, а три или четыре мировых города, которые воссали в себя все содержание истории, и по отношению к которым вся остальная страна культуры нисходит на положение провинции, имеющей своим исключительным назначением питать эти мировые города остатками своего высшего человеческого материала. *Мировой город и провинция* – этими основными понятиями всякой цивилизации открывается совершенно новая проблема формы истории, которую мы сейчас переживаем, не имея вместе с тем никакого представления о значении этой проблемы. Вместо мира – *город* одна *точка*, в которой сосредоточивается вся жизнь обширных стран, в то время как все остальное увядает; вместо богатого формами, сросшегося с землей народа – новый кочевник, паразит, житель большого города, человек абсолютно

лишенный традиций, растворяющийся в бесформенной массе, человек фактов, без религии, интеллигентный, бесплодный, исполненный глубокого отвращения к крестьянству (и к его высшей форме – провинциальному дворянству), следовательно, огромный шаг к неорганическому, к концу, - что значит все это? Франция и Англия уже сделали этот шаг. Германия готовится его сделать. Вслед за Сиракузами, Афинами, Александрией следует Рим. Вслед за Мадридом, Парижем, Лондоном следует Берлин. Стать провинциями – такова судьба целых стран, которые не входят в круг излучения этих городов, как некогда это было с Критом и Македонией, а теперь – со Скандинавским севером. <...> Мировой город – это означает космополитизм вместо «отечества», холодный практичный ум вместо благоговения к преданию и укладу, научная иррелигиозность в качестве окаменелых остатков прежней религии сердца, «общество» вместо государства, естественные права вместо приобретенных. *Деньги* в качестве неорганического абстрактного фактора, лишенного связи с сущностью плодородной земли, с ценностями первоначального уклада жизни, - вот в чем преимущества римлян перед греками.

*(Шпенглер, О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории / О. Шпенглер. Т.1. Образ и действительность. – Мн., 1998. – С. 3-7, 10, 20, 22-23, 28-30, 45-48.)*

### **Вопросы и задания**

1. Каковы проблемное поле и задачи «морфологии истории» О. Шпенглера?
2. Какие отличия фиксирует мыслитель в методах естественнонаучного и исторического познания?
3. Существует ли, согласно О. Шпенглеру, универсальная логика истории? Объясните смысл положения философа о том, что «человечество – пустое слово».
4. Какое соотношение «культуры» и «цивилизации» выстраивает мыслитель?
5. Каковы, по мнению О. Шпенглера, исторические перспективы западной культуры?
6. Сопоставьте воссозданную О. Шпенглером «морфологию» истории с цивилизационным подходом к историческому процессу А.Дж. Тойнби. В чем между ними обнаруживаются сходство и отличия?

### **К. Ясперс**

#### **«Истоки истории и ее цель»**

История человечества в значительной степени исчезла из нашей памяти. Лишь исследовательские поиски в какой-то мере приближают нас к ней.

Глубина длительной доистории – всеобщей основы, – по существу, не проясняется тусклым светом нашего знания. Данные исторического времени – времени письменной документации – случайны и неполны, число источников растет лишь начиная с XVI в. Будущее неопределенно, это область беспредельных возможностей.

Между безмерной доисторией и неизмеримостью будущего лежат 5000 лет известной нам истории, ничтожный отрезок необозримого существования человека. Эта история открыта в прошлое и в будущее. Ее нельзя ограничить ни с той, ни с другой стороны, чтобы обрести тем самым замкнутую картину, полный самодовлеющий ее образ.

В этой истории находимся мы и наше время. Оно становится бессмысленным, если его заключают в узкие рамки сегодняшнего дня, сводят к настоящему. Цель моей книги – содействовать углублению нашего сознания современности.

Настоящее совершается на основе исторического прошлого, воздействие которого мы ощущаем на себе <...>.

С другой стороны, свершение настоящего определяется и скрытым в нем будущим, ростки которого мы, принимая или отвергая, считаем своими. <...>

Но свершенное настоящее заставляет нас заглянуть в вечные истоки, выйти за пределы всего исторического, достигнуть всеобъемлющего <...>.

На Западе философия истории возникла на основе христианского вероучения. В грандиозных творениях от Августина до Гегеля эта вера видела поступь Бога в истории. Моменты божественного откровения знаменуют собой решительные повороты в потоке событий. Так, еще Гегель говорил: весь исторический процесс движется к Христу и идет от него. Явление Сына Божьего есть ось мировой истории. Ежедневным подтверждением этой христианской структуры мировой истории служит наше летоисчисление.

Между тем христианская вера – это лишь *одна вера*, а не вера всего человечества. Недостаток ее в том, что подобное понимание мировой истории представляется убедительным лишь верующему христианину. Более того, и на Западе христианин не связывает свое эмпирическое постижение истории с этой верой. Догмат веры не является для него тезисом эмпирического истолкования действительного исторического процесса. И для христианина священная история отделяется по своему смысловому значению от светской истории. <...>

Ось мировой истории, если она вообще существует, может быть обнаружена только *эмпирически*, как факт, значимый для всех людей, в том числе и для христиан. Эту ось следует искать там, где возникли предпосылки, позволившие человеку стать таким, каков он есть; где с поразительной плодотворностью шло такое формирование челове-

ского бытия, которое, независимо от определенного религиозного содержания, могло стать настолько убедительным – если не своей эмпирической неопровержимостью, то во всяком случае некоторой основой для Запада, для Азии, для всех людей вообще, - что тем самым для всех народов были найдены общие рамки понимания их исторической значимости. Эту ось мировой истории следует отнести, по-видимому, ко времени около 500 лет до н.э., к тому духовному процессу, который шел между 800 и 200 гг. до н.э. Тогда произошел самый резкий поворот в истории. Появился человек такого типа, какой сохранился и по сей день. Это время мы вкратце будем называть осевым временем.

В это время происходит много необычного. В Китае жили тогда Конфуций и Лао-цзы, возникли все направления китайской философии, мыслители Мо-цзы, Чжуан-цзы, Ле-цзы и бесчисленное множество других. В Индии возникли Упанишады, жил Будда, в философии – в Индии, как и в Китае, были рассмотрены все возможности философского постижения действительности, вплоть до скептицизма, до материализма, софистики и нигилизма; в Иране Заратустра учил о мире, где идет борьба добра со злом; в Палестине выступили пророки – Илия, Исая, Иеремиа и Второисая; в Греции – это время Гомера, философов Парменида, Гераклита, Платона, трагиков, Фукидида и Архимеда. Все, что связано с этими именами, возникло почти одновременно в течение немногих столетий в Китае, Индии и на Западе независимо друг от друга.

Новое, возникшее в эту эпоху в трех упомянутых культурах, сводится к тому, что человек осознает бытие в целом, самого себя и свои границы. Перед ним открывается ужас мира и собственная беспомощность. Стоя над пропастью, он ставит радикальные вопросы, требует освобождения и спасения. Осознавая свои границы, он ставит перед собой высшие цели, познает абсолютность в глубинах самосознания и в ясности трансцендентного мира.

Все это происходило посредством рефлексии. Сознание осознавало сознание, мышление делало своим объектом мышление. Началась духовная борьба, в ходе которой каждый пытался убедить другого, сообщая ему свои идеи, обоснования, свой опыт. Испытывались самые противоречивые возможности. Дискуссии, образование различных партий, расщепление духовной сферы, которая и в противоречивости своих частей сохраняла их взаимообусловленность, – все это породило беспокойство и движение, граничащее с духовным хаосом.

В эту эпоху были разработаны основные категории, которыми мы мыслим по сей день, заложены основы мировых религий, и сегодня определяющих жизнь людей. Во всех направлениях совершался переход к универсальности.

Этот процесс заставил многих пересмотреть, поставить под вопрос, подвергнуть анализу все бессознательно принятые ранее воззрения, обычаи и условия. Все это вовлечено в водоворот. В той мере, в какой воспринятая в традиции прошлого субстанция была еще жива и действительна, ее явления прояснялись и она тем самым преображалась.

<...> осевое время как бы проливает свет на всю историю человечества, причем таким образом, что вырисовывается нечто, подобное структуре мировой истории. Попытаюсь наметить эту структуру:

1. Осевое время знаменует собой исчезновение *великих культур древности, существовавших тысячелетиями*. Оно растворяет их, вбирает их в себя, предоставляет им гибнуть – независимо от того, является ли носителем нового народ древней культуры или другие народы. Все то, что существовало до осевого времени, пусть оно даже было величественным, подобно вавилонской, египетской, индийской или китайской культуре, воспринимается как нечто дремлющее, непробудившееся. Древние культуры продолжают существовать лишь в тех своих элементах, которые вошли в осевое время, восприняты новым началом. По сравнению с ясной человеческой сущностью осевого времени предшествующие ему древние культуры как бы скрыты под некоей своеобразной пеленой, будто человек того времени еще не достиг подлинного самосознания. Этого не меняет ряд таких поразительных по своей глубине, но не оказавших широкого влияния свидетельств, которые мы обнаруживаем в Египте («Разговор утомленного жизнью со своей душой»), в вавилонских покаянных письмах и в эпосе о Гильгамеше. Монументальность в религии, в религиозном искусстве и в соответствующих им огромных авторитарных государственных образованиях была для людей осевого периода предметом благоговения и восхищения, подчас даже образцом (например, для Конфуция, Платона), но таким образом, что смысл их образцов в новом восприятии совершенно менялся.

Так, идея империи, которая к концу осевого времени вновь обретает силу и в политическом отношении завершает этот период, заимствована у великих культур древности. Однако если первоначально эта идея была творческим принципом культуры, то теперь она становится принципом консервации и стабилизации гибнущей культуры. Создается впечатление, будто принцип, фактически деспотичный, теперь вновь утверждается, но уже в качестве осознанно деспотического, и, замораживая общество, ведет к окостенению и застылости.

2. Тем, что совершилось тогда, что было создано и продумано в то время, человечество живет *вплоть до сего* дня. В каждом своем порыве люди, вспоминая, обращаются к осевому времени, воспламеняются идеями той эпохи. С тех пор принято считать, что воспоминание и возрождение возможностей осевого времени – Ренессанс – ведет к

духовному подъему. Возврат к этому началу – постоянно повторяющееся явление в Китае, Индии и на Западе.

3. Вначале осевое время ограничено в пространственном отношении, но *исторически* оно становится *всеохватывающим*. Народы, не воспринявшие идей осевого времени, остаются на уровне «природного» существования, их жизнь неисторична, подобно жизни множества людей на протяжении десятков тысяч и сотен тысяч веков. Люди вне трех сфер, составляющих осевое время, либо остались в стороне, либо вошли в соприкосновение с каким-либо из этих трех центров духовного излучения. В последнем случае они вошли в историю. Так, в орбиту осевого времени были втянуты на Западе германские и славянские народы, на Востоке – японцы, малайцы и сиамы. Для многих пребывавших на уровне природного существования народов такого рода соприкосновение означало вымирание. Все жившие после осевого времени люди остались на уровне первобытных народов либо приняли участие в новом движении – единственном, имевшем основополагающее значение. Первобытные народы в период, когда уже существует история, являют собой пережиток доистории, сфера которой все время сокращается вплоть до того момента, когда она – и это происходит только теперь – полностью исчезает.

4. Между тремя сферами, о которых здесь идет речь, возможно – если они соприкасаются – *глубокое взаимопонимание*. Встречаясь, они осознают, что в каждом из них речь идет об одном и том же. При всей отдаленности они поражают своим сходством. Правда, здесь нет того, что доступно объективации как общезначимая истина (впрочем, это вообще возможно только в строгой, методически продуманной науке, которая способна без какого-либо преобразования распространиться на весь мир и призывает всех к соучастию); однако то подлинное и безусловно истинное, чем мы, люди, черпая из различных источников, живем в нашей истории, соотносится друг с другом и распознается в разных культурах.

Все это можно резюмировать следующим образом: осевое время, принятое за отправную точку, определяет вопросы и масштабы, прилагаемые ко всему предшествующему и последующему развитию. Предшествующие ему великие культуры древности теряют свою специфику. Народы, которые были их носителями, становятся для нас неразличимыми по мере того, как они примыкают к движению осевого времени. Доисторические народы остаются доисторическими вплоть до того времени, пока они не растворяются в историческом развитии, идущем от осевого времени; в противном случае они вымирают. Осевое время ассимилирует все остальное. Если отправляться от него, то мировая история обретает структуру и единство, способные сохраниться во времени, и, во всяком случае, сохранившиеся до сего дня. <...>

Одно дело – вопрос о причине осевого времени и совсем иное – вопрос о его смысле. Фактические обстоятельства троекратно являющего себя осевого времени близки к чуду, поскольку действительно адекватное объяснение <...> находится за пределами наших возможностей. Скрытый смысл этих фактов вообще не может быть обнаружен эмпирически, как где-то и кем-то установленный смысл. Постановка этого вопроса показывает только, что мы делаем с этими фактами, что они для нас означают. И если в наши выводы и вкрадывались обороты, позволяющие как будто предположить, что мы имеем в виду наличие некоего плана провидения, то в действительности это только символы.

а) Видеть фактические данные осевого времени, обрести в них основу для нашей картины мировой истории означает: найти то, что, невзирая на все различия в вере, свойственно *всему человечеству*. Одно дело видеть единство истории и верить в него, руководствуясь только своим внутренним убеждением, и совсем другое – мыслить единство истории в коммуникации со всеми другими людьми, соотнося свою веру с сокровенной глубиной всех людей, объединяя собственное сознание с чужим. <...> Трансцендентной истории, основанной на христианской вере в откровение, ведомо сотворение, грехопадение, акт откровения, пророчества, явления Сына Божьего, спасение и страшный суд. В качестве вероучения определенной исторической группы людей она остается неприкосновенной. Однако основой, на которой может произойти объединение всех людей, не может быть откровение, ею должен быть опыт. Откровение – это образ исторически частной веры, опыт же доступен человеку как таковому. Все мы, люди, можем сообщать о действительности этого универсального преобразования человечества в осевое время. Оно ограничено, правда, Китаем, Индией и Западным миром, но тем не менее, хотя изначально и без соприкосновения этих трех миров, послужило основой универсальной истории, в духовном смысле охватило всех людей.

б) Поскольку в проявлении осевого времени существует тройкая историческая модификация, оно как бы *призывает нас к безграничной коммуникации*. Способность видеть и понимать других помогает уяснить себе самого себя, преодолеть возможную узость каждой замкнутой в себе историчности, совершить прыжок в даль. Эта попытка вступить в безграничную коммуникацию – еще одна тайна становления человека, и не в недоступном нам доисторическом прошлом, а в нас самих.

Требование этой коммуникации, основанное на историческом факте, на наличии трех истоков осевого времени, – лучшее средство против ошибочного представления об исключительности истины какого-либо одного вероучения. Ибо вера может быть только обязательной в своем историческом существовании, а не общезначимой в своих вы-

водах, наподобие научной истины. Притязание на исключительность, это выражение фанатизма, высокомерия, самообмана, основанного на воле к власти, которое прежде всего проявляется во всех секуляризациях, а также в догматической философии и в так называемых научных мировоззрениях, может быть преодолено именно пониманием того, что Бог являл себя в истории различным образом и что к Нему ведет множество путей. Посредством мировой истории Бог как бы предохраняет от притязаний на исключительность.

в) Если осевое время, по мере того, как мы погружаемся в него, обретает все большее значение, то возникает вопрос: *является ли это время, его творения масштабом* для всего последующего, можно ли считать, если мы исходим не из величины сферы воздействия, не из объема политических событий, не из предпочтения, которое на протяжении веков отдавали духовным явлениям, – можно ли в этом случае считать, что суровое величие, творческая ясность, глубина смысла, размах стремления к новым духовным мирам, присущие феноменам осевого времени, составляют вершину всей предшествующей истории? Всегда ли более позднее при всем его величии и своего рода исключительности бледнеет перед более ранним – Вергилий перед Гомером, Август перед Соломоном, Иисус перед Иеремией?

<...> Явления более позднего времени имеют свою ценность, такую, какой еще не было раньше, определенную степень зрелости, уточненную изысканность, душевную глубину, особенно если иметь в виду «исключения». Историю невозможно подчинить иерархии рангов, в основу которой было бы положено некое универсальное представление, автоматически устанавливающее градацию. Однако из постижения осевого времени следует определенная постановка вопроса и, быть может, известная предвзятость по отношению к более ранним феноменам – но именно поэтому вспыхивает ярким светом то действительно новое и по-иному великое, что не относится к осевому времени. <...>

Объективно доистория – поток различных изменений, однако в духовном смысле это еще не история, поскольку история возникает лишь там, где есть осознание истории, традиция, документация, осмысление своих корней и происходящих событий. <...> История – всегда ясное для человека прошлое, сфера усвоения этого прошлого, сознание своего происхождения. Доистория – обоснованное, правда, фактически, но не познанное прошлое. Развитие человека в доисторическую эпоху – это становление основных конститутивных свойств человеческого бытия; развитие человека в историческую эпоху – это развертывание ранее приобретенного содержания духовного и технического характера. Конститутивные свойства человеческого бытия складывались в неизмеримых пластах времени; напротив, историческое развитие выступает как ограниченное во времени явление, выра-

жившее себя в творениях, представлениях, мыслях, образах на широкой и глубокой основе сложившегося в доистории и по сей день еще действительного человеческого бытия. Доистория и история создали, таким образом, в своей последовательности две основы нашего существования. Доисторическое становление человека как вида со всеми привычными склонностями и свойствами, со всей присущей ему сферой бессознательного – составляет фундамент нашего человеческого бытия. Исторически осознанная передача свойств человека и его эволюция, которая показывает нам, на что был способен человек, и которая всем своим содержанием составляет источник нашего воспитания, нашей веры, нашего знания и умения, – этот второй момент в развитии человека – подобен тонкой оболочке над кратером вулкана. Может случиться, что эта оболочка будет *сброшена*, тогда как фундаментальные свойства человека как представителя данного вида, сложившегося в доисторические времена, неотвратно присущи его природе. Быть может, нам грозит опасность вновь превратиться в людей каменного века, ибо мы, собственно говоря, никогда не перестаем ими быть. <...> Результатом доисторического становления является то, что наследуется биологически, что, следовательно, способно устоять во всех катастрофах истории. Исторические же приобретения тесно связаны с традицией, они передаются и поэтому могут быть утеряны. <...>

Наука и техника возникли у романо-германских народов. Тем самым эти народы совершили исторический прорыв. Они положили начало подлинно мировой, глобальной истории человечества. Лишь те народы, которые восприняли результаты развития западной науки и техники и тем самым подвергли себя опасности для природы человека, заключающейся в этом знании и умении, могут активно участвовать в этом процессе.

Возникает вопрос, почему же наука и техника возникли именно на Западе, почему это не произошло в двух других великих культурах? Обладал ли Запад уже в осевое время некоторым своеобразием, следствия которого обнаружались в последующую эпоху? Заложено ли уже в осевое время то, что позднее явило себя в науке?

Присущи ли Западу какие-либо специфические черты?

1. Уже *географически* Запад обладает определенной спецификой. В отличие от замкнутых континентов Китая и Индии территория Запада характеризуется чрезвычайным разнообразием. Разнородное членение на полуострова, острова, пустыни и оазисы, области средиземноморского климата и мир высокогорья, сравнительно большая длина побережья соответствуют многообразию языков и народов, которые творили здесь историю по мере того, как они сменяли друг друга в своей деятельности <...>.

2. Западу известна идея *политической* свободы. В Греции – правда, только кратковременно – существовала свобода, не возникавшая более нигде. Содружество свободных людей устояло под натиском универсальной деспотии, тотальной организации <...>. Тем самым полис заложил основы всего западного сознания свободы – как реальность свободы, так и ее идеи. Китай и Индия не знают подобной политической свободы. <...>

3. Ни перед чем не останавливающаяся *рациональность* открыта силе последовательной логической мысли и эмпирической данности, которые должны быть всегда и всем доступны. Уже греческая рациональность отличается от восточного мышления известной последовательностью, позволившей заложить основы математики и завершить формальную логику. Коренным образом рациональность Нового времени стала отличаться от восточного мышления с конца средних веков. Научное исследование проходит здесь бесконечный путь, будучи критически направлено на конечные выводы в сфере особенного, при постоянной незавершенности в целом. В сфере общественных связей делается попытка, в предвидении юридических решений правового государства, достигнуть возможных пределов исчисляемости жизненной деятельности людей. В хозяйственных предприятиях точная калькуляция определяет каждый шаг.

Тем самым Запад познает границу рациональности с такой ясностью и силой, которая нигде более не существует.

4. *Осознанная внутренняя глубина бытия личности* обретает у древнееврейских пророков, греческих философов, римских государственных деятелей непреложность, служащую мерилom во все времена.

Это, правда, привело к тому, что, начиная с софистов, стало возможным отделение от природы и человеческого сообщества, уход в пустоту. Западный человек осознал в своей высшей свободе, что граница свободы проходит в небытии. В самости своего бытия он научился видеть дар именно в том, что, ложно фиксируя в качестве некоего абсолютного «Я», считал возможным полностью основывать на себе самом, будто человек есть начало и творец.

5. Для западного человека *мир в своей реальности необходимым образом существует*.

Западный мир, подобно другим культурам, знает, правда, расщепление человеческой сущности: с одной стороны, жизнь в ее дикости, с другой – далекая от мира мистика; с одной стороны, нелюди, с другой – святые. Однако Запад делает попытку избежать подобного расщепления, найти выход в самой структуре мира, не только созерцать истину в идеальном царстве, но и осуществить ее, с помощью идей поднять действительность до необходимого уровня.

Запад знает с неопровержимой достоверностью, что он должен формировать мир. Он ощущает смысл реальности мира, смысл, в котором заключена беспредельная задача – осуществить познание, созерцание, воплощение этой действительности мира в нем самом, из него самого. Мир нельзя сбросить со счетов. В нем, а не вне его утверждает себя западный человек. <...>

6. Запад, подобно всем другим культурам создает образ всеобщего. Однако это *всеобщее не застывает здесь в догматической жесткости* непреложных институтов и представлений и не ведет к жизни, где господствует кастовая система или космический порядок. Западный мир не становится стабильным в каком бы то ни было смысле. <...>

7. Несмотря на свободу и лояльность, Запад дошел до предельного напряжения вследствие *претензии на исключительную истинность* вероисповеданий, основывающихся на Библии (в том числе и ислама). Такие тотальные притязания в качестве принципа, длительно определяющего характер исторического развития, возникли только здесь, на Западе. <...> Именно то обстоятельство, что на Западе не возникло господство одной силы, а государство и церковь находились в постоянном соперничестве, выдвигали тотальные притязания, которые смягчались лишь вследствие неизбежности компромисса, быть может, и дало Западу благодаря постоянному духовному и политическому напряжению его духовную энергию, его свободу, его склонность к неуставным поискам, способность к открытиям, глубину его опыта, столь отличную от состояния единения и сравнительного отсутствия напряжения во всех восточных империях, от Византии до Китая.

8. В мире, не замкнутом во всеобщем, но всегда направленном на всеобщее, в мире, где исключения прорываются на поверхность и получают признание в качестве истин, а притязания на исключительность исторической религиозной истины вбирают в себя и то и другое, напряжение неминуемо должно достигнуть крайних пределов.

Отсюда свойственная Западу *решительность*, в силу которой проблемы доводятся до своего логического конца, до полной ясности, до выявления всех возможных альтернатив, в силу которой осознаются принципы и устанавливаются позиции глубочайшей внутренней борьбы. <...>

9. Мир напряженностей является, быть может, одновременно предпосылкой и следствием того факта, что только на Западе в таком количестве известны *самобытные индивидуальности* в таком разнообразии характеров – от еврейских пророков, и греческих философов до великих христианских мыслителей, до деятелей XVI-XVIII вв.

Наконец, и это прежде всего, специфическим явлением в жизни Запада являются индивидуальная любовь и сила безграничного само-

погружения в нескончаемом движении. Здесь образовалась та степень открытости, бесконечной рефлексии и проникновенной углубленности, для которой только и мог озариться светом весь смысл коммуникации между людьми и горизонт подлинного разума.

Запад осознал свою собственную действительность. Он создал не один господствующий тип человека, а многие противоположные друг другу типы. Нет человека, в котором было бы заключено все, каждый находится внутри этой действительности, он необходимым образом не только связан, но и отдален. И никто поэтому не может желать целого. <...>

Западный мир с самого начала – со времен греков – конституировался в рамках внутренней полярности Запада и Востока. Со времен Геродота противоречие между Западным и Восточным миром осознается как истинная и вечная противоположность, являющая себя во все новых образах. Тем самым эта противоположность только и стала реальной, ибо духовную реальность обретает лишь то, что знает о себе. Греки заложили основу западного мира, и сделали это так, что мир этот существует лишь постольку, поскольку он постоянно направляет свой взор на Восток, находится в размежевании с ним, понимая его и отстраняясь от него, перенимая у него определенные черты и перерабатывая их, борясь с ним, и в этой борьбе власть попеременно переходит от одной стороны к другой.

Речь идет не о простой противоположности между греками и варварами. Эта противоположность, по существу, аналогично ощущается китайцами, египтянами, индийцами по отношению к другим народам. В разделении Запада и Востока Восток остается равнозначной, вызывающей восхищение силой, как политической, так и духовной мощью, средоточием знания и соблазна. Эту противоположность можно воспринимать как одну из форм расщепления духовного мира вообще. Дух живет, начинает двигаться, становится плодотворным и достигает расцвета только тогда, когда он осознает себя в противоречиях, находит себя в борьбе. <...>

Объективный исторический анализ, выявляет, правда, превосходство Запада в воздействии на формирование мира, однако вместе с тем показывает и его *незавершенность* и *недостаточность*, в силу которых вопросы, обращенные к Востоку, всегда остаются современными и плодотворными. Они гласят: что можно там найти, чтобы дополнить недостающее нам? Что стало там действительным, что истиной, упрощенной нами? Какова цена нашего превосходства?

Нет сомнения в том, что Запад обладает наиболее длительной и достоверной исторической традицией, уходящей в глубь времен. Нигде в мире нет истории более древней, чем история Двуречья и Египта. В течение последних веков Запад наложил отпечаток на все страны зем-

ного шара. Запад обладает самым богатым и отчетливым членением своей истории и своих творений <...>. С этих позиций мы постоянно задаем себе вопрос, находим ли мы на Востоке подступы к тому, что было создано на Западе в области науки, рациональных методов, индивидуального самосознания, государственности, экономики капиталистического хозяйствования и т.д. Пытаясь ответить на это, мы ищем на Востоке идентичное Западу и спрашиваем: почему же эти подступы не нашли там своего развития?

У нас создается впечатление, что в Азии мы, по существу, не находим ничего нового. Все это нам уже известно, отличие состоит только в акцентах. Самоуверенность европейцев приводит к тому, что все чуждое воспринимается ими как курьез – будто там размышляли над теми же проблемами, которое у нас получили свое, более отчетливое осмысление, или иногда – к смиренному признанию того, что мы постигаем на Востоке только близкое нам, а не изначально ему присущее.

Между тем свое подлинное значение Азия получит для нас лишь тогда, когда мы спросим себя, что же при всем своем превосходстве утеряла Европа. В Азии есть то, чего нам недостает и что имеет для нас серьезное значение! Оттуда раздаются обращенные к нам вопросы, которые погребены в глубине нашей души. За всем, что мы создали, что мы сумели, чем мы стали, мы заплатили определенную цену. Мы совсем не находимся на пути совершенствования человеческой природы. Азия служит нам необходимым дополнением. Если мы вообще способны постигать только то, в чем узнаем самих себя, то, может быть, мы окажемся способными познать и то, столь глубоко скрытое в нас, подспудное, что осознать совершенно невозможно, если оно не будет отражено в зеркале, где представится нам сначала чем-то чуждым. Тогда мы достигнем понимания, по мере того, как сами обречем в нем большую широту, так как тогда расцветает то, что дремлет в нашей душе. История китайской и индийской философии не будет для нас предметом, где без всякой необходимости повторяется то, что есть у нас, или действительно, позволяющей нам изучать интересные социологические закономерности; в этой философии мы обнаружим тогда нечто такое, что непосредственно касается нас самих, что открывает перед нами возможности человека, которые мы не осуществили, и заставляет нас соприкоснуться с подлинными истоками иной человеческой сущности, которой мы не являемся – и все-таки потенциально являемся. И в этом следует видеть необходимые черты самой исторической экзистенции.

Безусловная уверенность в том, что мировая история ограничена замкнутой сферой западноевропейской культуры, сломлена. Мы уже не можем игнорировать огромный мир Азии как область неисториче-

ских народов и вечного бездействия. Мировая история универсальна. И если сузить ее рамки, образ человека будет неполным и искаженным. <...>

Историчность человека – это историчность многообразная. Однако это многообразие подчинено требованию некоего единого. Это – не исключительность притязания какой-либо историчности на то, чтобы быть единственной и господствовать над другими; это требование должно быть осознано в коммуникации различных типов историчности, в качестве абсолютной историчности единого. Все то, что обладает ценностью и смыслом, как будто соотносится с единством человеческой истории. Как же следует представлять себе это единство?

Опыт как будто опровергает его наличие. Исторические явления необъятны в своей разбросанности. Существует множество народов, множество культур и в каждой из них, в свою очередь, бесконечное количество своеобразных исторических фактов. Человек расселился по всему земному шару, и повсюду, где представлялась какая-либо возможность, он создавал свой особый уклад жизни. Перед наши взором возникает бесконечное разнообразие, явления которого возникают параллельно или последовательно сменяя друг друга.

Рассматривая человечество таким образом, мы описываем его и классифицируем, подобно явлениям растительного мира. Бесконечное разнообразие случайно создает род «человек», который обнаруживает определенные типические свойства и способен, как и все живое, отклоняться от «стандарта» в пределах допустимых возможностей. Однако такое сближение человека с миром природы ведет к исчезновению собственно человеческой сущности.

Ибо при всем многообразии явления «человек» существенным является то, что люди значимы друг для друга. Повсюду, где они встречаются, они интересуются друг другом, испытывают друг к другу антипатию или симпатию, учатся друг у друга, обмениваются опытом. Встреча людей является чем-то вроде узнавания себя в другом и попытки опереться на самого себя в своем противостоянии другому, который признан как этот самый другой. В этой встрече человек узнает, что у него, каким бы он ни был в своей особенности, общее со всеми другими людьми в том единственном, чего у него нет, правда, нет и чего он не знает, что им, однако, незаметно руководит и на мгновения переполняет его и всех других энтузиазмом.

В таком аспекте явление «человек» во всей его исторической разновидности есть движение к единому; быть может, это – следствие общего происхождения, во всяком случае, это не является таким существованием, которое выражает всю глубину своей сущности в разбросанности некоего множества. <...>

Единство – не фактическая данность, а цель. Быть может, единство истории возникает из того, что люди способны понять друг друга в идее единого, в единой истине, в мире духа, в котором все осмысленно соотносится друг с другом, все сопричастно друг другу, каким бы чуждым оно ни было.

Цель может выступать как скрытый смысл, который никто не имел в виду; но наблюдатель пытается истолковать его и проверить – или видит в нем свою основную задачу, проявление воли к единству.

1. Целью считают *цивилизацию и гуманизацию* человека. Однако в чем сущность этой цели вне упорядоченного существования, ясно не определено; цель сама исторична. В качестве упорядоченного существования целью является правовое устройство мира. Путь истории ведет от разбросанности к фактическим связям в мирное и военное время, а затем к совместной жизни в подлинном единстве, основанном на праве. Такое единство открыло бы в рамках упорядоченного существования простор всем творческим возможностям человеческой души и человеческого духа.

2. Целью считают *свободу* и сознание свободы. Все, что до сих пор происходило, следует понимать как попытки осуществить свободу.

Но что есть свобода – это еще само должно открыть себя на своем уходящем в бесконечность пути.

Воля к созданию основанного на праве мирового порядка не ставит своей непосредственной целью свободу как таковую, но только политическую свободу, которая открывает в существовании человека простор всем возможностям подлинной свободы.

3. Целью считают *величие человека*, творческого духа, привнесение культуры в общественную жизнь, творения гения.

В основе всегда лежит стремление к наибольшей ясности сознания. Единство смысла возникает там, где человек в пограничных ситуациях наиболее полно осознает самого себя, где он ставит наиболее глубокие вопросы, находит творческие ответы, способные направить и определить его жизнь. Это единство, основанное на величии человека, достигается не распространением орудий и знаний, не в ходе завоеваний и создания империй, не посредством таких предельных форм в устремлениях человеческого духа, как губительная аскеза или воспитание янычар, вообще не в долговременности и стабильности институтов и фиксированных норм, а в светлые минуты самопостижения, сущностного откровения.

Это сущностное может быть точкой, исчезающей в потоке исторических событий. Но может стать и неким ферментом, воздействующим на все происходящее. Может оно и остаться бездейственным воспоминанием, готовым оказать воздействие, вопросом, обращенным к будущему. А быть может, в мире и не прозвучит эхо, способное до-

стигнуть его на недостижимой высоте, и оно исчезнет, не оставив воспоминания, существуя только под знаком трансцендентности.

То, что подобные вершины представляются нам неизмеримо значимыми, связано с их причастностью к тому единству, которое мы постоянно видим перед собой, но никогда полностью не постигаем, к единству, к которому движется история и для которого она вообще существует.

4. Целью считают и *открытие бытия в человеке*, постижение бытия в его глубинах, другими словами, открытие божества.

Подобные цели могут быть достигнуты в каждую эпоху, и действительно – в определенных границах – достигаются; постоянно теряясь и будучи потерянными, они обретаются вновь. Каждое поколение осуществляет их на свой манер.

Однако тем самым еще не достигнута единственная, основная цель истории. Более того, нас все время призывают отказаться от воображаемой цели в будущем и следить за тем, чтобы не упустить то, что нам дано в настоящем.

Абсолютное единство цели не достигается в толковании смысла. Любая формулировка, даже если она выражает наивысшее, направлена на цель, не являющуюся наивысшей, во всяком случае не в том ее значении, что все остальные цели могут быть выведены из какой-либо определенно мыслимой цели, и тем самым единство цели открыло бы нашему взору весь смысл истории. Поэтому все предполагаемые цели действительно становятся историческими факторами, если к ним стремятся или в них верят, но они никогда не становятся чем-то таким, что выходит за рамки истории.

Смысл в качестве предполагаемого смысла всегда присущ сознанию человека в своих многообразных формах. Мы, люди, возвышаемся в нем к единому, о котором у нас нет конкретного знания.

Однако это стремление познать единый, всеохватывающий смысл, верить в него всегда сохраняется.

И если каждый абсолютизированный смысл неминуемо оказывается несостоятельным, то новые поколения в лице своих философов вновь обращаются к поискам всеобъемлющего смысла, который бы господствовал в истории и продолжал бы господствовать в ней, и теперь, когда он понят, мог бы быть воспринят нашей волей в качестве мыслимого руководящего нами смысла (это произошло в христианской философии истории, в учении Гегеля, Маркса, Канта и других).

*(Ясперс, К. Смысл и назначение истории / К. Ясперс. – М., 1994. – С. 28, 32-33, 37-39, 48-50, 56-57, 85-91, 253-254, 262-264.)*

## **Вопросы и задания**

1. С какими событиями К. Ясперс связывает возникновение «осевого времени»? В чем состоит его фундаментальное значение для всемирной истории?

2. Какова структура «осевого времени»?

3. Дайте интерпретацию вывода К. Ясперса, согласно которому основой открывающегося в рамках «осевого времени» единства истории является опыт, безграничная коммуникация.

4. Какие соотношения доистории и истории выстраивает мыслитель? Согласны ли Вы с ним? Ответы обоснуйте.

5. В чем заключена специфика западной ветви исторического процесса? Универсален ли исторический опыт Запада?

6. Как совмещает К. Ясперс «историческое» и «неисторическое», Запад и Восток в границах универсальной мировой истории? Едина ли история человечества? В чем состоят ее цели и смысл?

### **А.Дж. Тойнби** **«Постижение истории»**

В каждую эпоху и в любом обществе изучение и познание истории, как и всякая иная социальная деятельность, подчиняются господствующим тенденциям данного времени и места. В настоящий момент жизнь западного мира определяют два инструмента: индустриальная система экономики и столь же сложная и запутанная политическая система, которую мы называем «демократией», имея в виду ответственное парламентарное представительное правительство суверенного национального государства. Эти два института – экономический и политический – стали господствующими в западном мире на закате прошлого века и дали пусть временное, но все же решение главных проблем того периода. Прошлый век искал и нашел спасение, завещая свои находки нам. И то, что выработанные в прошлом веке институты сохраняются по сей день, говорит прежде всего о творческой силе наших предшественников. Мы живем и воспроизводим свое бытие в индустриальной системе и парламентарном национальном государстве, и вполне естественно, что эти два института имеют существенную власть над нашим воображением и реальными плодами его. <...> В наше время нередко встречаются учителя истории, которые определяют свои семинары как «лаборатории» и, возможно не сознавая этого, решительно ограничивают понятие «оригинальное исследование» открытием или верификацией каких-либо фактов, прежде не установленных. Более того, это понятие стало распространяться на обзоры исторических статей, помещенных в периодических изданиях и сборниках. Налицо явная тенденция недооценивать исторические работы, написанные одним человеком, и эта недооценка особенно заметна, когда речь идет о трудах, касающихся всеобщей истории. <...> Индустриа-

лизация исторического мышления зашла столь далеко, что в некоторых своих проявлениях стала достигать патологических форм гипертрофии индустриального духа. Широко известно, что те индивиды и коллективы, усилия которых полностью сосредоточены на превращении сырья в свет, тепло, движение и различные предметы потребления, склонны думать, что открытие и эксплуатация природных ресурсов – деятельность, ценная сама по себе, независимо от того, насколько ценны для человечества результаты этих процессов. Для европейцев подобное умонастроение характеризует определенный тип американского бизнесмена, но этот тип, по сути, есть крайнее выражение тенденции, присущей всему западному миру. Современные европейские историки стараются не замечать, что в настоящее время болезнь эта, являющаяся результатом нарушения пропорций, присуща и их сознанию.

Эта готовность гончара превратиться в раба своей глины является столь очевидной абберацией, что, подыскивая для нее соответствующий корректив, можно и не обращаться к модному сравнению процесса исторического исследования с процессами промышленного производства. В конце концов и в промышленности одержимость сырьевой базой безрезультатна. Удачливый промышленник – это человек, который первым предвидит экономический спрос на тот или иной товар или услугу и начинает в связи с этим интенсивно перерабатывать сырье, используя рабочую силу. Причем ни сырье, ни рабочая сила сами по себе не представляют для него никакого интереса. Другими словами, он хозяин, а не раб природных ресурсов; он капитан промышленного корабля, прокладывающий путь в будущее.

Известно, что обращение с людьми или животными как с неодушевленными предметами может иметь катастрофические последствия. Почему же нельзя предположить, что подобный образ действия не менее ошибочен и в мире идей? Почему мы должны считать, что научный метод, созданный для анализа неодушевленной природы, может быть перенесен в историческое мышление, которое предполагает исследование людей и их деятельности? Когда профессор истории называет свой семинар «лабораторией», не отгораживается ли он тем самым от своей естественной среды? Оба названия – метафоры, но каждая из них уместна лишь в своей области. Семинар историка – это питомник, в котором живые учатся говорить живое слово о живых. Лаборатория физика является – или являлась таковой до определенного времени – мастерской, в которой из неодушевленного природного сырья изготавливаются искусственные или полуискусственные предметы. Ни один практик, однако, не согласится организовать питомник на принципах фабрики, равно как фабрику – на началах питомника. В мире идей ученые также должны избегать неверного использования метода. <...>

Если бы индустриальная система была единственным институтом, определяющим жизнь современного Запада, влияние ее престижа на западное историческое мышление могло бы рухнуть под собственной тяжестью, ибо свойственные ей методы могут применяться к историческому исследованию лишь в крайних случаях необходимого разделения труда. В промышленности человечество признало разделение труда как цену того благополучия, которое оно приносит. Аналогичное мнение распространилось и в области естествознания. Возможно, следует согласиться с А. Бергсоном, который утверждал, что наш интеллект обладает свойством схватывать отдельные проявления физической природы в формах, пригодных для последующего осуществления действий. Однако даже если в этом заключается оригинальная структура человеческого ума и если другие методы мышления представляются нам неестественными, существует все же человеческая способность, на которую также обратил внимание А. Бергсон, - смотреть на мир не как на неодушевленную природу, а как на целое, с острым ощущением присутствия или отсутствия в нем жизни. Это глубинное побуждение охватить и понять целостность Жизни имманентно присуще мышлению историков, поэтому разделение труда, характерное для индустриальной системы, действовало столь раздражающе, что они восстали бы против его тирании, если бы не существование в современной западной жизни второго доминирующего института, который оказался в состоянии совместить целостность взгляда на историю с индустриализмом исторического мышления. Таким вторым институтом оказалось «суверенное государство», которое в наш «демократический» век вдохновляется духом национального единства. <...>

Индустриализм и национализм (более, чем индустриализм и демократия) суть две силы, которые фактически господствовали в западном обществе в течение века (приблизительно до 1875 г.). Промышленная революция и нынешняя форма национализма действовали тогда сообща, создавая «великие империи», каждая из которых претендовала на универсальный охват, становясь как бы космосом сама в себе.

Конечно, это притязание было неоправданно. Уже тот факт, что «великих держав» было больше, чем одна свидетельствует о неспособности ни одной из них стать полностью универсальной. Однако каждая великая держава успешно оказывала влияние на жизнь общества, так что в некотором смысле она могла рассматривать себя как ось, вокруг которой вращается весь мир; и каждая великая держава надеялась также заменить собой весь мир, поскольку она была замкнута и самодостаточна. Претензии эти распространялись не только на область экономики и политики, но также и на область духовной культуры. Такой образ мышления, характерный для населения великих держав, постепенно распространялся и на представителей стран меньшего калибра, и

скоро все западные нации – от самых больших до самых маленьких – отстаивали суверенное право самим организовывать свою жизнь и быть независимыми от всего остального мира. Это требование выдвигалось столь настойчиво и принималось столь широко, что самое существование и единство западного мира оказались под сомнением. Возникла глубинная внутренняя потребность ощутить Жизнь как целостность, противоположную видимой повседневной изменчивости. Это чувство охватило как малые нации, так и сообщества, в состав которых входили эти нации. Такие сгущения социальных эмоций в национальных группах стали почти повсеместными, и у историков иммунитет против них был не сильнее, чем у остальных людей. Действительно, дух национального зывал к историкам с особой силой, поскольку он в какой-то мере обещал примирить индустриальное разделение труда с внутренним стремлением к целостности. Противопоставлять себя «всеобщей истории», которая создается на индустриальных принципах, - задача непосильная даже для самого одаренного, самого энергичного индивидуума. Вот почему в поисках единства взгляда историк приходил к отказу от универсальности, ибо сужение научно-исследовательской цели неизбежно проливает новый свет на любой исторический ландшафт. Когда же он в своих поисках вновь обретал единство и в этом смысле достигал некоторой универсальности, могла возникнуть проблема примирения его интеллекта с социальным чувством, но это внутреннее противоречие предполагалось снять духом национального. <...>

Эти различные тенденции можно суммировать в одной формуле: в наш век главным в сознании общества является осмысление себя как части более широкого универсума, тогда как особенностью сознания прошлого века было притязание считать себя, свое общество замкнутым универсумом. <...> Именно на закате прошлого века работа историков находилась в полной гармонии с индустриальной системой, а их взгляды были пронизаны и связаны национальной идеей. Однако новый век очертил свое поле исследования, не ограниченное рамками одной национальности, и ученые вынуждены будут приспособить свой метод к интеллектуальным операциям более широкого масштаба.

<...> в настоящее время мы можем безошибочно различать наличие по крайней мере четырех других живых обществ того же вида, что и наше:

1) православно-христианское, или византийское общество, расположенное в Юго-Восточной Европе и России;

2) исламское общество, сосредоточенное в аридной зоне, проходящей по диагонали через Северную Африку и Средний Восток от Атлантического океана до Великой Китайской стены;

3) индуистское общество в тропической субконтинентальной Индии к юго-востоку от аридной зоны;

4) дальневосточное общество в субтропическом и умеренном районах между аридной зоной и Тихим океаном.

При более детальном изучении обнаруживаются реликтовые общества, которые можно сгруппировать следующим образом:

1) группа, включающая в себя монофизитских христиан Армении, Месопотамии, Абиссинии и Египта, несторианских христиан Курдистана и Малабара, а также евреев и парсов;

2) группа ламаистских буддистов махаяны в Тибете и Монголии, буддистов хинаяны на Цейлоне, в Бирме и Таиланде, а также джайнов в Индии.

Интересно заметить, что <...> мы обнаруживаем, что католичество и основные черты обществ на карте мира не претерпели с течением веков особых изменений. В сущности, мировая карта остается неизменной со времени возникновения западного общества. В борьбе за существование Запад стал доминировать в экономическом и политическом планах, но он не смог полностью обезоружить соперников, лишив их исконно присущей им культуры. В духовном поединке последнее слово еще не сказано. <...> исследуя общество, именуемое нами «западным», мы обнаружили, что оно проявляет тенденцию к постоянному расширению. Однако мы должны признать, что за все время существования общества это так и не добилось доминирующего положение в мире во все его трех планах – экономическом, политическом и культурном. <...> можно подвести предварительные итоги:

а) умпостигаемые поля исторического исследования, границы которых были приблизительно установлены с учетом исторического контекста данной страны, представляют собой к настоящему времени общества с более широкой протяженностью как в пространстве, так и во времени, чем национальные государства, города-государства или любые другие политические союзы;

б) такие политические союзы (национальные государства, города-государства и т.д.) не только уже своей пространственной протяженности, но и короче во временной длительности обществ, в состав которых они входят, как часть входит в целое; они являются частным выражением конкретных социальных общностей. Общество, а не государство есть тот социальный «атом», на котором следует фокусировать свое внимание историку;

в) общество, включающее в себя независимые национальные государства типа Великобритании, и общество, состоящее из городов-государств типа Афин, сопоставимы друг с другом, ибо представляют собой общества единого вида;

г) ни одно из исследуемых обществ не охватывает всего человечества, не распространяется на всю обитаемую Землю и не имеет сверстников среди обществ своего вида; наше западное общество, например, не воспринималось как нечто целое, пока эллинское общество, будучи одним из первоначальных представителей обществ данного вида, не достигло своей зрелости. В любом случае полное время жизни отдельного общества не совпадает со временем жизни вида;

д) непрерывность, преемственность в развитии обществ выражены значительно слабее, чем непрерывность между фазами истории одного общества (настолько слабее, что есть смысл различать эти два типа непрерывности), однако, рассматривая временную связь между двумя конкретными обществами различных эпох – в нашем случае западным и эллинским, – мы обнаруживаем отношения, которые метафорически можно было бы назвать «сыновне-отеческими».

В свете этих выводов можно сделать еще ряд заключений, подходя к Истории как исследованию человеческих отношений. Ее подлинный предмет – жизнь общества, взятая как во внутренних, так и во внешних ее аспектах. Внутренняя сторона есть выражение жизни любого данного общества в последовательности глав его истории, в совокупности всех составляющих его общин. Внешний аспект – это отношения между отдельными обществами, развернутые во времени и пространстве. <...>

Число известных цивилизаций невелико. Нам удалось выделить только 21 цивилизацию, но можно предположить, что более детальный анализ вскроет значительно меньшее число полностью независимых цивилизаций – около десяти. <...> Ответив на возражение, согласно которому цивилизации слишком разнородны для сравнения, ответим на прямо противоположное ему, но также допустимое возражение, что цивилизации, будучи однородными, по сути тождественны, и мы фактически имеем дело не с двадцатью одной цивилизацией, а только с одной-единственной. Цивилизация эта уникальна, и ее не с чем сравнивать. Этот тезис о «единстве цивилизации» является ложной концепцией, весьма популярной среди современных западных историков, мышление которых находится под сильным влиянием социальной среды.

Одна из причин, породивших это заблуждение, заключается в том, что современная западная цивилизация распространила свою экономическую систему по всему миру. За экономической унификацией, которая зиждется на западном основании, последовала и политическая унификация, имеющая то же основание и зашедшая почти столь же далеко. Несмотря на то, что политическая экспансия западного мира в наши дни не столь очевидна и наступательна, как экспансия экономическая, тем не менее около 60-70 государств современного мира, вклю-

чая также существующие незападные государства, в настоящее время оказались членами (в разной степени включенности) единой мировой системы государств с единым международным правом.

Западные историки преувеличивают значимость этих явлений. Во-первых, они считают, что в настоящее время унификация мира на экономической основе Запада более или менее завершена, а значит, как они полагают, завершается унификация и по другим направлениям. Во-вторых, они путают унификацию с единством, преувеличивая таким образом роль ситуации сложившейся совсем недавно и не позволяющей пока говорить о создании единой Цивилизации, тем более отождествлять ее с западным обществом.

Западное общество провозглашается, тем не менее, цивилизацией уникальной, обладающей единством и неделимостью, цивилизацией, которая после длительного периода борьбы достигла наконец цели – мирового господства. А то обстоятельство, что ее экономическая система держит в своих сетях все человечество, представляется как «небесная свобода чад Божиих».

Тезис об унификации на базе западной экономической системы как закономерном итоге единого и непрерывного процесса развития человеческой истории приводит к грубейшим искажениям фактов и к поразительному сужению исторического кругозора.

Во-первых, подобный взгляд на современный мир следует ограничить только экономическим и политическим аспектами социальной жизни, но никак не распространять его на культуру, которая не только глубже первых двух слоев, но и фундаментальнее. Тогда как экономическая и политическая карты мира действительно почти полностью «вестернизированы», культурная карта и поныне остается такой, какой она была до начала западной экономической и политической экспансии. <...>

Во-вторых, догма «единства цивилизации» заставляет историка игнорировать то, что непрерывность истории двух родственных цивилизаций отличается от непрерывности двух последовательных глав истории одной цивилизации. Не считаясь с этим различием, историки начинают рассматривать эллинскую историю как одну из глав истории западной цивилизации <...>. Под этим же углом зрения рассматривают и историю минойского общества. Таким образом, три цивилизации объединяются в одну, а история единственной Цивилизации оказывается выпрямленной в линию, нисходящую от всеобъемлющей современной западной цивилизации к примитивному обществу неолита, а от неолита через верхний и нижний слои материальной культуры палеолита – к доисторическим предкам человека.

В-третьих, они попросту игнорируют этапы и главы истории других цивилизаций, если те не вписываются в общую концепцию, опус-

кая их как «полуварварские» или «разлагавшиеся» или относя их к Востоку, который фактически исключался из истории цивилизации. Наконец, они совершенно не учитывают наличия других цивилизаций. Православное христианство, например, либо считается частью западного христианства, что можно вывести из названия, либо изображается временным наростом на теле западного общества. Православное христианство, зародившись, служило оплотом западного общества в борьбе с Востоком. Исчерпав свои функции, нарост этот атрофировался и исчез <...>. Что же касается трех других незападных цивилизаций – исламской, индуистской и дальневосточной, – они вообще отвергаются как «туземные» по отношению к колеснице западного общества.

С помощью таких прокрустовых рамок тезис о «единстве цивилизации» сохраняется и по сей день. В сравнении с периодом жизни отдельного индивида период жизни цивилизации столь огромен, что нельзя и надеяться измерить его кривую, пока не окажешься на достаточном удалении. А получить эту перспективу можно, только исследуя умершее общество. Историк никогда не сможет полностью освободиться от общества, в котором живет он сам. Иными словами, брать на себя смелость утверждать, что ныне существующее общество – итог человеческой истории, – значит настаивать на правильности вывода, исключив возможность его проверки. Но так как подобные эгоцентрические иллюзии свойственны были людям всегда, не стоит искать в них научную доказательность. <...>

Эгоцентрическая иллюзия в западном сознании укрепляется ложным понятием «статичного Востока», что включает ислам, индуизм и дальневосточную цивилизацию, объединенные с помощью неописательного эпитета «ориентальный». Такое понятие предполагает, что все эти цивилизации отличаются от западной, но проводить различия между ними и умершими цивилизациями неправомерно, кроме, быть может, эллинской и минойской. В действительности у ислама меньше общего с индуизмом или дальневосточной цивилизацией, чем с православным и западным христианством, тогда как пропасть, отделяющая западную цивилизацию от индуизма и дальневосточной цивилизации, не столь велика, как это предполагается. Что же касается умерших цивилизаций, то у нас нет никаких свидетельств относительно того, что Запад или не Запад каким-либо образом связан с египетской цивилизацией, и совершенно очевидно, что ни одна из названных цивилизаций не связана с четырьмя погибшими цивилизациями Нового Света. Таким образом, концепция рассыпается при одном лишь прикосновении, и приходится только удивляться, как могла получить распространение столь вульгарная ошибка. <...>

Ложная концепция «единства истории» на базе западного общества имеет еще одну неверную посылку – представления о прямолинейности развития.

Это не что иное, как простейший образ волшебного бобового стебелька из сказки, который пробил землю и растет вверх, не давая отrostков и не ломаясь под тяжестью собственного веса, пока не ударится головой о небосвод. В начале нашего труда была предпринята попытка применить понятие эволюции к человеческой истории. Было показано, как представители одного и того же вида обществ, оказавшись в одинаковых условиях, совершенно по-разному реагируют на испытания – так называемый вызов истории. Одни сразу же погибают; другие выживают, но такой ценой, что после этого уже ни на что не способны; третьи столь удачно противостоят вызову, что выходят не только не ослабленными, но даже создав более благоприятные условия для преодоления грядущих испытаний; есть и такие, что следуют за первопроходцами, как овцы следуют за своим вожаком. Такая концепция развития представляется нам наиболее приемлемой <...>.

Деление истории на «древнюю» и «современную» фиксирует переход от эллинской истории к западной, тогда как деление на «средневековую» и «современную» относится к переходу от одной главы западной истории к другой. Не преследуя отдаленных целей, отметим пока, что конвенциональная формула «древняя + средневековая + новая» история не только неадекватна, но и неправильна.

<...> цивилизации представляют собой не статические формации, а динамические образования эволюционного типа. Они не только не могут пребывать в состоянии покоя, но не могут и произвольно менять направление, как если бы они двигались по улице с односторонним движением. Если продолжить эту аналогию, то мы увидим, что ни одна из идентифицированных нами двадцати одной цивилизации не преодолела еще всю улицу до конца и что четырнадцать из них постигла беда, когда они, нарушив правила, повернули вспять.

<...> как в Старом, та и Новом Свете возникновение не связанных родственно цивилизаций прекратилось, как только некоторые из них выработали альтернативный способ появления посредством преодоления превратностей собственной судьбы. В периоды надломов и распадов этих независимых цивилизаций возникли первые формы родственно связанных цивилизаций; и при современных условиях, когда весь мир оказался опутанным сетью западной цивилизации, можно предположить, что в свою очередь и западная цивилизация претерпевает процесс надлома и распада. Однако едва ли можно представить, что возникнут новые цивилизации, не связанные хоть в какой-то мере со своей предшественницей – западной цивилизацией. Другими словами, возможность возникновения цивилизаций, родственно не связанных,

кажется отныне исключенной ввиду распространения западной цивилизации по всему миру. <...>

Чем объясняется возникновение независимых цивилизаций? Согласно исходной гипотезе, они появились не в результате отделения от предшествующих обществ того же вида. Можно предположить, что они возникли в процессе мутации обществ сестринского вида, иными словами, как следствие мутаций примитивных обществ, которые стали независимыми цивилизациями. <...> независимые цивилизации появились благодаря мутации примитивных обществ, а родственно связанные цивилизации – через отделение от предшествующих цивилизаций <...>.

Глубина мутации примитивного общества, становящегося цивилизацией, отражена в различиях между двумя видами обществ, существующих в настоящее время. <...> Оно не в наличии или отсутствии институтов <...>. Не представляется возможным провести различие между цивилизациями и примитивными обществами и на основании разделения труда, потому что рудименты процесса разделения труда можно заметить и у примитивных обществ. <...> дополнением или противоположностью разделения труда является социальное подражание, или мимесис, что можно определить и как приобщение через имитацию к социальным ценностям. Мимесис – общая черта социальной жизни. Действие его можно наблюдать как в примитивных обществах, так и в цивилизациях, однако в разных видах обществ мимесис действует в различных направлениях. В примитивных обществах, насколько можно судить, мимесис ориентирован на старшее поколение и уже умерших предков, авторитет которых поддерживается старейшинами, в свою очередь обеспечивая влияние и престиж власти. В обществе, где мимесис направлен в прошлое, господствует обычай, поэтому такое общество статично. В цивилизациях мимесис ориентирован на творческих личностей, которые оказываются первооткрывателями на пути к общечеловеческой цели. В обществе, где мимесис направлен в будущее, обычай увядает и общество динамично устремляется по пути изменений и роста. <...>

Все примитивные общества, дошедшие до нас в статичном состоянии, когда-то находились в движении; и все общества, ставшие цивилизациями, рано или поздно тем или иным способом придут к статическому состоянию. Примитивные общества нашего времени статичны, потому что они оправляются от напряжения, которое и ввергло их в данное состояние. Это не смерть, а спячка. Окаменевшие цивилизации статичны, потому что они утратили жизнь в результате неудачной попытки перейти из одного состояния в другое. Они мертвы. И смерть их нельзя ни опровергнуть, ни преодолеть. Их участь – распад <...>.

<...> причина генезиса цивилизаций кроется не в единственном факторе, а в комбинации нескольких; это не единая сущность, а отношение. <...> Общество в своем жизненном процессе сталкивается с рядом проблем и каждая из них есть вызов. Иными словами, можно сказать, что функция «внешнего фактора» заключается в том, чтобы превратить «внутренний творческий импульс» в постоянный стимул, способствующий реализации потенциально возможных творческих вариаций.

(Тойнби, А. Дж. *Постижение истории* / А. Дж. Тойнби. – М., 1991. – С. 14-20, 33-34, 40-41, 80-85, 87, 91-94, 107-108.)

### **Вопросы и задания**

1. Какие инструменты определяют жизнь современного западного общества? Каково, согласно автору, их влияние на историческое мышление?

2. Какой смысл вкладывает А. Дж. Тойнби в понятие «цивилизация»? Какие цивилизации он выделяет? Что выступает критерием их дифференциации?

3. Каковы механизмы генезиса и воспроизводства цивилизаций?

4. В чем мыслитель усматривает уникальность выделенных и описанных им цивилизационных образований?

5. Как в контексте цивилизационного подхода к истории А. Дж. Тойнби рассматривает проблему «западноцентризма»?

6. Возможны ли, по мнению автора, «всемирная история» и «единая цивилизация»?

### **Ю. Хабермас «О субъекте истории»**

Философия истории XVIII в. и направленная на реконструкцию истории человеческого рода теория общества XIX в. обобщили опыт, который в XX в. не только не устарел, но и становится еще более актуальным. В этом опыте отражаются процессы модернизации, которые, как кажется, эндогенно впервые и в неповторимом качестве осуществлялись вместе с капиталистическим способом производства, следовательно с утверждением буржуазного общества. Я вижу прежде всего четыре комплекса такого опыта.

1. При капитализме впервые стал действовать механизм, который институционализировал развитие *производительных сил*, т.е. сделал его устойчивым. Вознаграждение за повышение производительности труда и увеличение хозяйственной мощности обеспечивали ускоренные и направленные изменения в области производства. Затем такие изменения стали объектом целенаправленной государственной организации исследования и развития. Исходя из сферы производства, они

обусловили *ускоренное и направленное социальное изменение* самых глубоких структур почти во всех сферах жизни.

2. Возрастающая сложность общественной системы требовала постоянного усиления роли управления. Это имело своим последствием, с одной стороны, интенсификацию и расширение сети коммуникаций, а в конечном итоге и образование мирового общества, которое опосредовало в единой глобально объединяющей информационной взаимосвязи локальное историческое сознание и культурные особенности развития в том или ином месте. С другой стороны, в силу растущей потребности в управлении компетенция планирования сосредоточивается в государственном аппарате, который подчинен императивам хозяйственной системы и все содержание конфликтов должен переводить в административно обрабатываемую форму. Из этого вытекает противоречие между расширяющимся пространством действия планирующих инстанций, с одной стороны, и *вторичными*, а именно возникающими как бы естественно, неконтролируемыми побочными последствиями, а также и планируемой в принципе, но не попавшей еще под контроль угрозой риска – с другой стороны. Каждая успешная редукция создает перегрузку новой сложностью. Этот современный феномен Луман ошибочно сделал всеобщим.

3. С утверждением капиталистического способа производства экономическая система разъединяется прежде всего с политической и культурной системами, причем настолько, что смогла возникнуть сфера частного права, освободившегося от традиций и регулируемого всеобщими стратегическими нормами. Господствующая в традиционных обществах конвенциональная государственная этика уступает место универсальной морали, основанной на принципах рационалистического естественного права и формалистической этики. Правда, эта мораль ограничивается только сферой с нормируемым правом общения частных лиц друг с другом. Она несет в себе с самого начала характерное для буржуазного национального государства противоречие между человеком и гражданином – подданным государства. Ни организация государственной власти, ни сохраняющееся в отношениях между национальными государствами естественное состояние не могли длительный период быть невосприимчивыми по отношению к допускаемым в частном общении принципам универсальной морали. Распространившийся и на сферу политической власти универсализм должен был, однако, принять форму коммуникативной этики, основанной на свободных взглядах на мир и обосновываемой лишь при помощи основополагающих норм разума. Такая этика ставит под вопрос все идеологические, т.е. лишь по видимости *всеобщие*, легитимации и диктует необходимость обоснования всех фактических отношений власти и господства.

4. Наконец, доминирующие составные части культурной традиции все больше *теряют* характер мировоззрений, следовательно, характер интерпретации мира, природы и истории в целом. Буржуазные идеологии – это уже остатки мировоззрений, которые временно убежились от несущих на себе печать элиминации требований устраниться, исходящих от политико-экономической системы и системы науки. Между тем четко прослеживается подобное размывание традиций: когнитивное притязание постичь реальность уступает место постоянно меняющимся популяризаторским обобщениям данных науки и искусства, которое в десублимированном виде переходит в жизнь. Отпочковавшиеся от теоретических объяснений верования и моральные представления субъективируются и существуют вне научного признания. В настоящее время не существует эквивалента для функционального обеспечения идентичности, которое выполняла ныне разрушающаяся традиционная система мира. Ведь универсальная мораль (даже если она первоначально может утверждаться в ограниченной форме утилитаристской частной этики) больше не в состоянии строить *ясные групповые идентичности* на наивной дифференциации «внутреннее – внешнее» между теми, кто принадлежит к роду (или государству), и чужими.

Проекты философии истории XVIII в. и эволюционные теории общества XIX в. можно определить как попытки решить проблему идентичности посредством соответствующего требования к научности толкования всеобщей истории. Такая функция объясняет двойную рефлексивность философии истории. Она воплощает именно новый тип теории, раскрывающей условия, при которых только и становится возможной саморефлексия человеческой истории, а значит, и она сама. Одновременно философия истории называет и адресата, который с помощью теории о самом себе и о своей потенциально освободительной роли в процессе истории может просветить себя. Уже в теориях XVII в. закладывается то, что позже формулируется в историческом материализме: размышляя о своем возникновении и своем возможном применении, теория определяет, себя как необходимый катализирующий момент той самой общественной жизни, которую она анализирует. Кант, например, осознавал связь своей философии истории с той гражданской общественной средой, в которой философ как свободный учитель права мог просвещать свою публику и тем самым мог сам воздействовать на исторический процесс. Рефлексивная теория охватывает двойное отношение между теорией и практикой: она исследует, с одной стороны, историческую взаимосвязь интересов, к которой теория посредством акта познания еще принадлежит, и, с другой стороны, исследует историческую взаимосвязь действий, на которую теория может оказывать ориентирующее влияние. В первом случае речь идет

о социальной практике, которая, как общественный синтез, делает возможным познание; во втором случае – о политической практике, которая сознательно нацелена на то, чтобы преобразовать существующую институциональную систему.

Выбор *концептуальных рамок* подсказывается упомянутым выше фундаментальным историческим опытом. Опыт ускоренного и направленного социального изменения, хозяйственный рост и возрастание степени технического овладения внешней природой лежат в основании идеи прогресса, или социальной эволюции. Опыт диспропорций между повышением потребности в управлении и эффективностью управления обостряет осознание кризисной формы процесса роста и вызывает потребность в таком самоуправлении, которое уже не само себя блокирует. И наконец, опыт противоречия между универсалистскими принципами и партикуляризмом политической власти, разоблачающий их как идеологии, такой опыт ведет к наполнению буржуазного понятия свободы содержанием понятия эмансипации: свобода приобретает смысл освобождения путем критики, понимаемой как саморефлексия, и критически направляемой практики.

Прогресс, кризис и самоосвобождение путем критики образуют систему базисных понятий буржуазной философии истории и более поздних эволюционных теорий общества. <...> Мне кажется, что идея Бога, возвращающегося в самое себя, является мифологемой, которая для проблемы теодицеи, радикализованной священной историей, играет понятийно ту же роль, что и концепция самоконституирующегося или самосоздающегося человечества для философии истории. Представляемая ли как природа, разум, дух или род, история, конструируемая при этом как история эмансипации, всегда имеет субъекта, который, подобно Богу в еретической мистике, должен совершить парадоксальное действие: быть тем, что в известной мере уже существует, но, с другой стороны, еще не существует. Понятийная мотивация в обоих случаях строится по принципу дополнительности: единый и всемогущий Бог должен оказаться ниже порога Своего всесия; а человеческий род, опираясь на свою собственную ограниченную силу, должен возвыситься над самим собой.

Такое предположение относительно всемирно-исторического субъекта порождает достаточно известные и проанализированные апории философско-исторического мышления. Слово «история» в единственном числе как бы ссылается на мнимого индивидуума, выходящего за пределы обычных человеческих рамок. История представляется как процесс его образования. Это можно объяснить как результат перенесения на историю продолжающего жить в философии натурмифического мышления, исходящего из единства мира. Философия истории недостаточно радикально осуществила критику философии как науки,

претендующей на объяснение происхождения сущего (Адорно), она не до конца освободилась от наследия онтологии. Относительно этого как будто существует единодушие. Однако какие из этого следует сделать выводы: необходимо радикализировать подходы к философии истории, или дополнить ее, или отступить от нее. Позитивизм считает область исторического развития не поддающейся теоретическому познанию и предлагает лишь деление между номологическими и повествовательными высказываниями (описывающими исторический процесс). Структурализм и системная теория, напротив, рассматривают историю как область предметов (символические образования, информация), подвластных теории и возникающих в соответствии с лежащими в их основании общими правилами. Однако в этих теориях, посвященных пред- и постистории, люди как субъекты, способные к языку и действию, признаются скорее как эпифеномены. В этих теориях проблемы, специфические для Нового времени, просто исчезают. Структурализм вообще не воспринимает проблематику тех упомянутых образцов фундаментального опыта, которые стимулировали философско-историческую мысль. Системная теория все же признает оба первых образца опыта и встраивает в функционалистскую теорию развитие производительных сил так же, как и диспропорции между возрастом потребности в управлении и эффективностью управления. При этом она, однако, неспособна категорически обработать оба других образца опыта; она игнорирует логику, присущую развитию нормативных структур, ложно представляет, что проблемы идентичности человека – это проблемы управления (обществом). <...> История как коллективная единица не устраняется при помощи образования множества. Многие данные говорят о том, что универсальное единство истории на земном шаре (и вокруг него) сегодня является реальностью, однако - *ставшей* реальностью. Единство истории - это результат, а не что-то изначально гарантированное благодаря деятельности субъекта, который в процессе воспитания сам себя созидает. Конечно, то антагонистическое мировое общество, которое прокладывает себе дорогу, является результатом процесса развития, соответствующего образцу иерархической дифференциации основных структур. <...> Теория общественной эволюции, которая может объяснить великие инновационные сдвиги, а именно образование оседлых земледельческих культур, переход к высоким культурам и возникновение капитализма с вступлением в эпоху модерна, выдвигает сегодня программу, ориентированную на следующие гипотезы: *a)* гипотезу относительно логики возможного развития на уровне производительных сил, эффективности управления, структур интеграции и мировоззрений; *b)* о механизмах и условиях, которые бы позволили объяснить происходящее развитие (ретроспективно); *c)* о диспропорциях в развитии различных изменений социаль-

ной жизни, создающих кризисные состояния, которые отчасти преодолеваются посредством инноваций, отчасти сохраняются, что ведет к непродуктивности. В качестве субстрата развития принимаются социокультурные системы, в которых обнаруживаются как всеобщие системные качества, так и особенные конститuentы. Конститuentами (культурными универсалиями) являются язык, труд, взаимодействие и системы толкования; их можно анализировать антропологически и с точки зрения психологии развития как речевую компетенцию, а когнитивную компетенцию и ролевую компетенцию - как предмет эмпирической науки. Так как общие системные качества на социокультурной ступени эволюции ограничиваются этими особенными конститuentами, функционалистские теории общественного развития недостаточны. Поскольку не системы вообще, а социокультурные системы, которые управляются при помощи речевой коммуникации (т.е. могущие быть истинными высказывания социализированных индивидов), представляют субстрат мировой истории, то прокладывающее себе дорогу единство истории не может быть определено лишь аспектом растущей взаимозависимости и увеличивающейся эффективности управления (как это обстоит с мировым обществом у Лумана). Именно кризисное развитие диспропорций между ростом потребности в управлении и эффективностью этого управления позволяет мыслителям философии истории вновь претендовать на правоту. Речь идет о модели сознательного разрешения кризиса путем изменения на основе рефлексии установленных механизмов контроля, а это означает для сегодняшнего капитализма дополнение или замену ограниченных административных форм регулирования конфликтов путем подчинения планирующих инстанций рассудочному волеизъявлению. Действующие единства, которые конституируются на этом пути, не являются субъектами по большому счету. Даже Маркс не всегда ясно представлял, что атрибуты, которые он приписывал общественным классам (классовое сознание, классовые интересы, классовые действия), ни в коем случае нельзя понимать как проекцию качеств индивидуального сознания на коллектив. Допустимыми они являются, пожалуй, как обозначение для «коллективности», которая может создаваться лишь в ходе intersубъективных обсуждений (Камбартель) или в процессе кооперации социализированных индивидов. Сам себя создающий субъект истории был и есть фикция. Ни в коем случае, однако, не является лишенной смысла выдвинутая и неудавшаяся идея соединить развитие социокультурных систем с модусом управления, основанного на саморефлексии, носящей форму политического рассуждения, результаты которого получают политическую институционализацию в виде самосоздающихся, находящихся на высокой ступени развития intersубъективных общностей.

*(Хабермас, Ю. О субъекте истории. Краткие замечания по поводу ложных альтернатив / Ю. Хабермас // Философия истории. Антология. – М., 1995. - С.284-289.)*

### **Вопросы и задания**

1. Каким образом капитализм способствовал ускорению и направленному изменению социальных структур?
2. Какое место отводит философ феномену коммуникации в становлении мирового сообщества?
3. В чем состоят отличия между конвенциональной государственной этикой традиционных обществ и универсальной моралью буржуазного общества?
4. Проследите по тексту описываемую Ю. Хабермасом историческую эволюцию понятия идентичности. Чем обусловлены трудности выстраивания индивидуальной и групповой идентичности в современную эпоху?
5. Как взаимосвязаны проблема идентичности и научное понимание всеобщей истории?
6. В чем проявляется «двойная рефлексивность» философии истории?
7. Каковы отличия, фиксируемые Ю. Хабермасом между буржуазным понятием свободы и актуальным в современную эпоху понятием эмансипации?
8. Объясните, в чем суть идеи «самоконституирующегося человечества».
9. Каковы, согласно мыслителю, перспективы философии истории в современном мире?

### **А.С. Панарин**

#### **«Россия в цивилизационном процессе»**

Под цивилизационным процессом можно понимать и встречу «варваров» с цивилизацией, которая вовлекает их в орбиту своего влияния, и встречу двух цивилизаций, под влиянием которой обе меняются (как правило, неодинаково), и, наконец, глобальный сдвиг общемировой цивилизации (например, переход к информационному обществу). Когда мы говорим о России в цивилизационном процессе, то имеются в виду все эти моменты. Наша модернизация – это изживание архаики, то и дело оборачивающейся внутренним варварством – грубо неадекватными реакциями на современный мир. Но эта же модернизация выступает как ответ на вызов со стороны динамичной западной цивилизации: предстоит либо достойно ответить на этот вызов, либо капитулировать, превратившись в периферию этой цивилизации. И, разумеется, нынешняя модернизация тем отличается от предыдущих,

что протекает в контексте общемирового сдвига, связанного с переходом от индустриального общества к постиндустриальному. Даже в обществах, не успевших завершить предыдущую стадию индустриализации, постиндустриальный контекст должен учитываться: никто не может уклониться от глобальных, общепланетарных тенденций. Да и природа современного человека такова, что он не может удовлетвориться вчерашним днем более развитых обществ: его достоинство требует целей, находящихся на уровне «мировых стандартов». Адекватное понимание цивилизационного процесса требует существенного преобразования методологии и понятийного аппарата социальных наук. В целом, цивилизационная доминанта в социальных науках уже не вызывает сомнений. Она появилась в ответ на поразительную бесчувственность прежнего «технократического» сознания к проблемам социокультурного «подтекста» современной экономической, политической и технологической динамики, к последствиям нового диалога Востока и Запада, Севера и Юга. Представление об общественном прогрессе как о системе изначально универсалистских импульсов, автоматически действующих в любой национально-культурной среде, игнорировало культурную морфологию современного мира. Пожалуй, именно это представление о культурно-нейтральных механизмах прогресса породило попытки механического переноса институтов западной демократии на российскую почву без учета трудностей, сопутствующих социокультурным барьерам. Цивилизационный подход связан сегодня с решением ряда проблем, имеющих, наряду с теоретико-методологическим, и важнейшее практически-политическое значение. В первую очередь эта проблема соотношений общецивилизационных универсалий и региональной (национальной) специфики. Связаны ли эти универсалии с изначальным «генетическим кодом» – своего рода наследственной программой человечества, постепенно и неуклонно реализуемой на протяжении всей истории, или они выступают как результат диалога множества культур и так же проблематичны, как и проблематичен сам этот диалог, подчиняющийся импульсам таинственного мирового цикла: чередованию фаз интеграции и дифференциации, «экуменизма» и изоляционизма. Не меньшее значение имеет проблема соотношения цивилизованной стабильности и исторического творчества, нарушающего эту стабильность и вызывающего гигантские пертурбации. Не случайно недавно возник миф о «конце истории» – в известной мере он представляет собой реакцию цивилизованного сознания, жаждущего порядка и предсказуемости, на опасные стихии истории, породившие невиданные катаклизмы XX века. Массовое историческое творчество в нашем веке нередко воодушевлялось эсхатологическими упованиями на роковой момент «окончательной схватки» сил Добра и Зла и вхождения в земной рай путем коллективной иску-

питательной жертвы. В противовес этому цивилизованное сознание больше ориентировано на «срединное» время, удаленное от опасных космогоний «начала» и «конца» истории. Ему ближе светское восприятие небезупречного «града земного», который нельзя превратить в рай, но можно постепенно и осторожно совершенствовать. Здесь решающее значение приобретает вопрос о том, достанет ли терпения у всех «изгоев» современной цивилизации (голодных масс третьего мира, люмпенов и маргиналов – жертв ускоренных модернизаций и других пасынков прогресса) удовлетворяться крайне медленными, и к тому же негарантированными подвижками в лучшую сторону. Достаточно ли прочна ткань современной цивилизации, чтобы не прорваться под воздействием толчков неистового «историзма»? Наконец, третья проблема касается трудностей цивилизационного выбора. В прежней формационной парадигме эта проблема не имела места: у всех народов единый удел, всех неудержимо влечет эскалатор прогресса, выносящий наверх, к заранее предопределенному будущему. Однако в горизонте открытой, заранее не предопределенной истории такой эскалатор не просматривается. Историческое творчество не подчинится великим учениям: оно, одновременно, является и свободным для импровизаций, и «слепым» по части своих отдаленных последствий. Оно осуществляется в поле взаимодействия собственного исторического прошлого (давления национальных традиций), современного опыта и внешних влияний (главным образом, со стороны наиболее преуспевающих народов, играющих роль «референтной группы» – предмета зависти и подражания). Относительное влияние этих трех составляющих никогда не бывает постоянным и предопределенным – в этой неопределенности и таится источник свободы цивилизационного выбора. В то же время поведение народа в зоне исторического творчества (в особенности, в рискованные переходные эпохи) должно вписываться в систему цивилизованных норм и ожиданий – подобно тому, как личные социальные импровизации индивида не должны нарушать общезначимых кодексов поведения. Сегодня, после опыта гигантских катастроф XX века, это обретает особое значение. Индивидуальный исторический выбор народа не может делаться в духе «отклоняющегося поведения», осуждаемого всей мировой цивилизацией. Таким образом, соотносительность исторического творчества – своеобразного самоопределения народа перед лицом будущего – с цивилизационными универсалиями, с задачами сохранения общепланетной стабильности, является важнейшим условием благополучия. Ценности своеобразия и самобытности, столь важные для сохранения национальной идентичности, не должны сопровождаться цивилизационной отлученностью того или иного народа, его планетным «изгойством». Ибо цивилизованное сообщество сегодня – это уже не абстракция, а специфическая социокультурная реальность,

мобилизующая свои кодексы в борьбе с опасными стихиями варварства. Наряду с «объективными закономерностями», в которых проявляется давление обстоятельств, национальный выбор ограничен и «субъективными закономерностями» – нормами цивилизованного общества, выстраданными современным человечеством. Сегодня они вновь подвергаются опасному испытанию. <...>

Инерция прежнего мышления сказывается в привычке рассматривать глобальные проблемы в контексте новых амбиций преобразующего разума, под знаком новых технологий; но сегодня их, в первую очередь, необходимо рассматривать в контексте новых норм – гуманистических универсалий. Технологии – орудие преобразующего разума, наследующего титанизм индустриальной эпохи. Нормы – средства стабилизирующего разума, сочетающего прометееву волю Запада с древней мудростью Востока. Дилемму «отсталое или передовое» он корректирует посредством другой дилеммы: «порядок или хаос». На этот разум мы возлагаем сегодня наши надежды на преодоление неожиданно прорвавшихся слепых стихий, грозящих самому нашему существованию. <...>

Современный культурный антрополог скажет, что культуры, прежде выступающие в глазах европейцев как варварские, на самом деле являются просто качественно другими – со своей картиной мира, своими нормами и способами жизнестроения. Более того, ввиду угрозы глобальных кризисов, порожденных «прометеевой волей» западного человека к покорению природы и истории, сегодня именно к опыту неевропейских цивилизаций обращается встревоженное человечество в поисках альтернатив. Всемирная презумпция доверия к западному опыту близка к тому, чтобы смениться презумпцией недоверия, что находит свое дополнение в реабилитации и легитимации некогда отвергаемых и третируемых форм неевропейского опыта. На это почти нечего было бы возразить, если бы кающиеся европейские интеллектуалы довольствовались открытием культурного плюрализма. Однако радикализм покаяния ведет их дальше, до отрицания европейского опыта как такового и признания исключительной ценности одного только восточного опыта. Таким образом, вместо плюрализма возникает монизм с обратным знаком. А рядом с этим расцветает крайний релятивизм, пытающийся устранить всякое различие между цивилизованными нормами того или иного типа и отсутствием каких бы то ни было норм. И это касается не только межкультурных и межцивилизационных сравнений. Начав с отрицания «европоцентричных» норм, кончают отрицанием каких бы то ни было различий между нормальным и девиантным. <...> Означает ли концепция плюрализма цивилизаций, что в современном мире сохранилось только различие цивилизаций, но исчезло различие между цивилизацией и варварством? Более

того, не означает ли она, что последнее различие вообще является выдумкой европейского высокомерия, не умеющего распознать за непривычным ему ликом другую цивилизацию, по-своему не менее сложную и даже рафинированную? Из положительного ответа вытекает, что коллективного варварства вообще не существует или даже никогда и не существовало в мире, как не существует и не существовало различия между развитыми и примитивными культурами: каждая по-своему хороша и аутентична. Существует девиантное поведение на индивидуальном уровне; не существует девиантных народов и культур, которые надо цивилизовать. <...> Не менее проблематичными становятся понятия прогресса или модернизации, ибо они означают, что к равным по внутреннему достоинству культурам мы почему-то подходим по-разному, предоставляя одним быть самодостаточными, а другие меряя внешними им мерками пространства или времени и ожидая от них уподобления первым. Одно из двух: либо мы признаем пространственно-временную иерархию типов коллективного человеческого опыта, называемых культурами и цивилизациями – и тогда позиции модернизаторства оправданы в этом мире, или не признаем – и тогда модернизаторство есть ни что иное, как культурно-цивилизационная агрессия, этноцид, достойный решительного осуждения и отпора. <...>

Как все высокосложное, западный человек менее вероятен и, следовательно, больше подвержен энтропии, чем другие, более однородные антропологические типы. Те «восточные игры», в которые столь азартно играли многие западные интеллектуалы, – в йогу и дзен-буддизм, в маоизм и культурную революцию, чреватые потерей идентичности. Тоска по цельности и непосредственности, монолитности или дионисийской «витальности» отражает ослабление европейского духа, тяготящегося цивилизационным бременем западного человека: необходимости постоянно сочетать эмансипаторство и аскезу, раскованность и самоограничение, аффективность и рассудочность. «Цельность» и нерелективность, которыми столь восхищается культурный и политический «авангард», противоречат цивилизационной самоиронии западного человека, овладевшего искусством самоотстранения, благодаря которому ему столь многое открылось в этом мире. Выдерживать постоянное внутреннее напряжение разнородных начал нелегко; но те, кто ищет «окончательных решений», выходят из цивилизованного состояния. Тоталитарное варварство – это, собственно, не столько продукт архаичного наследия (например, восточного), сколько результат «постцивилизационных» попыток «навсегда преодолеть» противоречия и напряжения, имманентные цивилизованному состоянию. Характерно, что носителями опасной «одномерности» на Западе столь часто выступают представители леволлиберального идеологического комплекса – как раз те, кто выдвинул столько инвектив «одно-

мерному человеку». Западная цивилизация – продукт сочетания греческого интеллектуального дискурса, римского правового порядка и христианской духовности. Напряжение между этими началами и выилось постоянным источником ее беспрецедентного динамизма. <...>

Теперь становится понятным, что такое современное варварство. В нем нет ничего от этнографической цельности и органичности, которых всюду ищет культурный авангард. Такого рода «цельность» давно исчезла из современного мира; где бы не обитал человек XX века, какую бы культуру он не унаследовал от предков, ему не уклониться от встречи с другими культурами, с другими вариантами ответа на вечные и новые проблемы существования. Внутренняя гетерогенность – удел современной личности и человечность ей дается в той мере, в какой она способна к самоиронии и самоотстранению, достигаемым посредством рефлексии. Варварство есть именно отказ от такой рефлексии, от искусства сопрягать и синтезировать разнородные начала при признании самоценности каждого из них. В мире, с одной стороны, встречается доцивилизованное варварство культур, долго пребывающих в изоляции и не выработавших коммуникативную способность, и, с другой стороны, «постцивилизованное» варварство людей, уставших от внутреннего напряжения и потому склоняющихся к монистическим решениям. Даже первый тип варварства в значительной степени является вменяемым – выступает как осознанное уклонение от сложности, связанной с межкультурными взаимодействиями и цивилизованными взаимодействиями. Тяжесть цензуры и железного занавеса, с помощью которой диктаторы и вожди народов пытаются придавить ростки, появившиеся от перекрестного опыления культур, свидетельствует, что мы имеем дело не с варварством наследия, а с варварством решения. Тем более это относится к монизму «постцивилизованного» выбора некоторых западных интеллектуалов-отщепенцев собственной цивилизации. <...>

Во-первых, цивилизационный процесс может пониматься как восхождение того или иного региона (страны) от варварства к цивилизации. Пожалуй, это наиболее архаичный вариант истолкования цивилизационного процесса. Он явно связан с вытекающим из европоцентризма иерархическим построением «лестницы культур», когда их разнообразие в пространстве понимается не как нормальное явление, а как преходящая многоукладность мира, призванная выровняться в обозримой исторической перспективе. Марксистский формационный подход является частным случаем этой европоцентричной версии прогресса. Сегодня эта концепция оспорена этнологией, культурной антропологией, культурой постмодернизма в целом. При этом речь идет не только о легитимации культурно-цивилизационного разнообразия мира с позиций эстетства, отвергающего «прекрасный новый мир» механического

порядка и униформизма. Речь идет, скорее, о стратегии выживания для человека, которого можно определить как существо, воспроизводящее себя в мире посредством умножения разнообразия типов своего поведения. Создать одновариантный мир – значит сложить яйца в одну корзину: тупик одного пути станет в таком случае тупиком всего человечества. <...> Таким образом, длительное время тешащая самолюбие западного человека дихотомия «цивилизация-варварство» уже не может пониматься как ценностная иерархия мировых культур. Культуры дают разные стратегии существования человека на Земле и сопоставлять и оценивать их надо не в краткосрочной, а в долгосрочной перспективе. <...>

Во-вторых, под цивилизационным процессом может пониматься интеграция стран определенного мирового региона в единую неформальную (не связанную государственной властью) общность: формирование единого духовного (ценностного), правового и экономического пространства. При этом надо различать энергетику сильных взаимодействий: завоевания и насильственные присоединения, колонизация, экономическое подчинение и тому подобное, с одной стороны, и энергетику тонких духовных взаимодействий, – с другой. С появлением великих мировых религий, впервые выдвинувших принцип отделения духовной (религиозной) власти от политической, человечество получило в свои руки мощный интеграционный механизм особого, неформального типа. Здесь действует принцип своего рода «обратной пропорциональности»: авторитет духовной власти и возможности ее экуменического, интегрирующего воздействия тем выше, чем более независима она от центров политической власти. Все современные гуманитарные права и свободы, в том числе свобода слова, печати, творчества восходят к этому первоначальному религиозному решению – «дезтатизации» великих духовных авторитетов, не кланяющихся земным властям. В этом аспекте проблема понимания цивилизационного процесса связана с объяснением того, почему и как в данном регионе мира появляется определенный воодушевляющий и интегрирующий «текст», сила притяжения которого оказывается выше привязанности людей к местным, национальным традициям, богам и кумирам, стереотипам и нормам. Здесь уместна метафора «духовного взрыва», сплавляющего в единую форму былую мозаику культур; в основе «осевого времени» (К.Ясперс) и лежит такого рода «взрыв», природа которого еще остается, по сути, неразгаданной.

В-третьих, под цивилизационным процессом понимается процесс неожиданной «встречи» различных культур, резкой активизации их диалога. При этом особую драматичность такому диалогу придает неэквивалентный обмен информацией. В социологии есть понятие «референтной группы». Речь идет о группе, в число которой «другие» хо-

тели бы попасть, эталоны поведения и ценности которой они активно заимствуют. Скажем, городская молодежь является для сельской референтной группой – в этом проявляется социокультурная гегемония города; жители центров представляют референтную группу для окраин, интеллигенция для менее образованных и т.д. При этом вовсе не обязательно, чтобы представителей референтных групп любили – их нередко недолюбливают; главное то, что в сравнении с ними возникает эффект «относительной депривации» – комплекс лишения и неполноценности. В референтных структурах, таким образом, проявляется непреодолимая тенденция современных массовых обществ к выравниванию притязаний, причем, на завышенном уровне, отражающем возможности наиболее престижных социальных групп. Парадокс современности состоит в том, что факторы, разъединяющие фактическую и референтную принадлежность людей, завышающие их притязания, одновременно являются факторами их интеграции в некую ценностную суперцелостность. Классическая социология связывала, в духе детерминистских презумпций, особенности мышления и поведения людей с их социальной принадлежностью, с давлением «их» среды. Постклассическая социология открыла энергетику «дальних» взаимодействий, связанную с эксгрупповой психологией современного индивида, одновременно принадлежащего и своей социальной группе, и находящегося в противостоянии ей с позиций более общих цивилизационных возможностей, поначалу доступных лишь немногим. Отсюда понятно, почему традиционные сословные общества были более стабильными: в них не срабатывали с такой силой эффекты относительной депривации, связанные с процедурами межгрупповых сравнений и социокультурных заимствований «нижестоящими» у «вышестоящих». Сословные перегородки – это протекционистский барьер, препятствующий обмену межгрупповой информацией, способной породить массовые завышенные притязания. Крушение сословных барьеров и появление массового общества положило начало активным политическим процессам, связанным с перераспределительными ожиданиями социально неудовлетворенных групп. Аналогичные закономерности проявляются и во взаимоотношениях различных обществ и культур. Межкультурные контакты, как правило, сопровождаются неэквивалентным информационным обменом: одна культура выступает в качестве «донора» – источника эталонов и норм, другая – преимущественно как реципиент, больше впитывающий чужую информацию, чем поставляющий свою. <...> В основе неэквивалентного обмена лежит множество причин. Здесь и технические преимущества Запада, связанные с развитием электронных средств связи, и структура занятости в фазе «информационного общества» <...>. Эксперты обращают внимание и на такой фактор, как фаза культурного развития. Одна и та же культура в

разных фазах своего развития имеет, по-видимому, разные шансы на распространение в мире. Так, западноевропейская культура в эпоху первоначального накопления капитала, формирующаяся под влиянием протестантской этики, способна была отпугнуть представителей других культур своим ригоризмом. Напротив, как только она стала перерастать в следующую фазу – потребительско-эвдемоническую, связанную с «цивилизацией досуга», ее коммуникабельность неизмеримо возросла. По-видимому, люди разных культур, пребывая в состоянии групповой интегрированности (когда индивид жестко связан со своей социальной группой) гораздо сильнее отличаются друг от друга, нежели тогда, когда они выступают в роли «свободных электронов», дистанцированных от соответствующих групп. <...> Таким образом, культуры, переживающие «аскетическую» фазу, отличаются от культур, вступивших в гедонистическую фазу, тем, что они коммуникационно более пассивны. Предполагается, что последовательность фаз развития культуры: доиндустриальной (общинной), индустриальной (с доминантой труда) и постиндустриальной (с доминантой досуга) знаменуется ослаблением институционального давления на личность и, тем самым, становлением «вселенского» – коммуникабельного человека. Наименее коммуникабелен в межкультурном отношении «общинный» человек, пользующийся устным словом, более коммуникабелен индивид индустриальной эры, и наиболее коммуникабельна личность постиндустриальной эпохи, которая в лице аудиовизуальных средств связи получает возможность отыскивать себе подобных в самых различных культурах, пренебрегая групповой или институциональной лояльностью. Кроме того, современная западная культура отличается от других большей мозаичностью – взаимной автономией различных своих сфер. Но именно такое отсутствие жесткого внутрикультурного каркаса делает отдельные элементы культуры более подвижными и гибкими, способными проникать в другие культуры поодиночке – более неуловимым и неконтролируемым образом. Напротив, «монолитность» культуры, увязка всех ее элементов в единый жесткий блок резко снижает возможности ее распространения. Такая культура ставит других перед альтернативой: принять ее целиком или в целом ее отвергнуть. Подобный максимализм – плохое подспорье в межкультурной коммуникации.

Таким образом, современный цивилизационный процесс можно понять как драматургию неэквивалентного информационного обмена между различными культурами, одна из которых провоцирует наиболее коммуницирующие элементы других – в первую очередь интеллигенцию и молодежь, пренебречь нормами своей культуры в пользу престижных «цивилизационных универсалий». Здесь уместно остановиться на вопросе о природе этих универсалий. Возможны три гипоте-

зы: а) универсалии обозначают единый генетический код человеческой культуры как таковой, по-своему воспроизводимый в разных культурах, но сохраняющий значение всеобщего и устойчивого архетипа; б) универсалии являются не изначальным, а благоприобретенным в ходе все более интенсивных межкультурных контактов свойством – всемирным банком культуры, пополняемым всеми народами; в) универсалии суть результат гегемонии одной из культур, сумевшей навязать другим свои кодексы и нормы, воспринимаемые как общечеловеческие. Эти гипотезы являются скорее взаимодополняющими, чем альтернативными. Но мы здесь сделаем акцент на последней из них, ибо именно она указывает на асимметричность межкультурного обмена, которая и сообщает специфическую динамику современному миру, связанному с процессами модернизации и вестернизации. Легко догадаться, что в контексте общей дихотомии, разделяющей культуры-доноры и культуры-реципиенты, Россию сегодня приходится отнести ко второму типу. Уточним еще раз: при таком делении решающую роль играет не уровень и качество культуры, а направленность массовых устремлений, сориентированных на определенную «референтную группу». Бывшему СССР, как и другим членам «социалистического лагеря» потому и понадобился «железный занавес», что без этого протекционистского барьера социокультурная «монолитность» этих обществ была бы разрушена (что и произошло вместе с появлением «гласности»). Дестабилизация страны, происшедшая под знаком вызова со стороны Запада, на сегодня выигравшего «соревнование двух систем», создает поляризацию политически активного населения России в форме двух противостоящих стратегий: а) присоединения к западной модели – решительной вестернизации страны; б) формирование специфической цивилизационной модели, учитывающей достижения Запада, но при этом основывающейся на собственной исторической и культурной традиции, собственном типе мотивации. Естественно, что во втором случае предполагается энергичное социокультурное дистанцирование от Запада, защита от его «соблазнов» то ли с помощью мощных контр-идей, то ли новых протекционистских (в широком смысле слова) барьеров.

*(Панарин, А.С. Россия в цивилизационном процессе: (между атлантизмом и евразийством) / А.С. Панарин. – М., 1994. – С. 3-21, 47-54.)*

### **Вопросы и задания**

1. Какое содержание вкладывают в понятие цивилизационного процесса?
2. В чем состоят особенности современных процессов модернизации постсоветского пространства?

3. Почему прежние представления об общественном прогрессе являются недостаточными для понимания современности?

4. Как соотносятся между собой общечивилизационные универсалии и региональные (национальные) особенности?

5. Какие варианты соотношения цивилизационной стабильности и исторического творчества выделяет автор? Возможны ли цивилизационный выбор, альтернативность истории?

6. Почему поиск исторических альтернатив оказывается сегодня смещенным в сторону опыта неевропейских цивилизаций? Какие крайности возможны в осмыслении ценностной значимости неевропейского и европейского исторического опыта?

7. При каких условиях возникает эффект «относительной депривации», комплекс «цивилизационного лишения и неполноценности»? На основании какой цивилизационной модели возможно преодоление указанного комплекса? Попробуйте очертить ее основные параметры.

### **Ф. Рапп**

#### ***«Перспективы философии техники»***

Развитие, приведшее к современной технике, и ее конкретные формы суть случайные исторические феномены. Точно так же, как и всякая выходящая за рамки одних лишь спекуляций философия истории должна ссылаться на историографическую реконструкцию прошлого, и точно так же, как натурфилософия не может просто игнорировать естественнонаучные познания, философия техники тоже должна опираться на эмпирические данные. Тем не менее она упустила бы свою истинную задачу, если бы она стремилась только к популяризации и обзрению данных отдельных наук, ибо в таком случае философия техники смогла бы реализовать выходящие за пределы фактичности и являющееся его действительной целью основополагающее философское измерение. Дилемма между обилием нефилософского эмпирического материала и произвольной философской спекуляцией, характерная для всей современной философии, для философии техники оказывается даже еще более острой, поскольку к технике, понятой в ее тотальности, имеет отношение множество частных научных дисциплин (исторические науки, политические науки, антропология, этика, теория познания).

Вопрос об адекватности методического изучения неотделим от содержательного определения техники. Здесь мы равным образом можем различить два крайних случая, причем сделанный выбор с неизбежностью предопределяет философские высказывания. Если исходить из широкого определения, техника охватывает всякий систематический целенаправленный образ действия, который выходит за пределы неструктурированного элементарного исполнения; не только сложные,

основанные на разделении труда методы космических полетов или энергоснабжения, но также, например, методы игры в футбол или фортепьянной игры относятся в этом смысле к технике (или технологии). Более узкое понятие техники возникает тогда, когда в качестве исходного пункта выбирается сегодняшняя ситуация, характерными для которой являются естественные и технические науки; в таком случае на первом плане оказываются достигнутые результаты, конкретные создания реальной техники, посредством которых человек заставляет силы природы служить своим целям. То обстоятельство, что в пользу обеих формулировок могут быть приведены веские основания, подтверждают внутреннюю связь между методом и произведенной продукцией и тем самым раздвоенность феномена техники, которая не может быть устранена посредством терминологических установлений. Для понимания нашего времени с его грандиозным преобразованием физического мира посредством реальной техники эвристически более плодотворным является узкое понятие техники, в то время как широкое ее понимание сосредотачивает внимание на техническом образе действий, который мы застаем во все исторические эпохи, хотя и в соответствии различающихся произведениях.

И констатированная М. Вебером сплошная рационализация условий современной жизни сегодня существенным образом определена состоянием реальной техники. Мы в промышленно развитых странах на каждом шагу встречаемся с техническими артефактами, которые стали для нас «второй природой» и без которых мы вообще уже больше не можем существовать. Сегодня уже не нужно больше отвоевывать право на жизнь у враждебной природы. Однако тем самым мы вовсе не достигли царства свободы, как это ожидалось в связи с оптимистической верой в прогресс в эпоху Просвещения и в XIX веке. На место жесткой природной необходимости отныне становится вызванная самими людьми столь же жесткая техническая необходимость и непредусмотренные побочные последствия, такие, как ухудшение состояния окружающей среды и нехватка ресурсов. Если же мы пожелаем сослаться на преимущества, ради которых создаются или вводятся технические устройства и методы, то мы вынуждены приспособляться к законам их функционирования, связанным, например, с разделением труда, нормированием, пунктуальностью и сменной работой, и мириться с экологическими последствиями их воздействия. Достижения техники требуют неизбежной расплаты за них. Эта обусловленная техникой неизбежность может быть смягчена, но не может быть принципиально устранена, поскольку она имеет свою основу в обязательных организационных функциональных отношениях и в законах структурирования физического мира, так что и здесь имеет силу бэконовское «*natura non nisi parendo vincitur*» («природу побеждают, только

покоряясь ей»). Приспособление к однообразным, механическим, «нечеловеческим» процессам и потеря естественного образа жизни с его органическими ритмами, которому мы подвластны как природные существа, приводят к отчуждению от наших природных истоков, в котором мы вновь стремимся припасть в свободное время.

Механические процессы в существенной мере определяются враждебным движением колеса. Тем самым реализуется неорганический принцип, эквивалент которого – повторение – также имеется и в органических процессах. Однако монотонная однообразность по сравнению с дифференцированными и изменяющимися процессами жизни является жесткой и негибкой. Когда вместо механических процессов, выполняемых прежде всего за счет рабочей силы человека, вводятся электронные способы регулирования и управления, являющиеся аналогом нервной системы человека, в принципе предоставляется шанс, чтобы техника в большей степени приспособлялась к человеку, чем наоборот, – тем более что компьютерная техника готова предоставить в антропологическом отношении вполне позитивные возможности. Однако существует опасность, что язык в качестве важнейшего орудия культуры посредством информационной техники редуцируется к стандартизированным сокращениям, заранее данным категориям и установленным структурам, так что все, что не укладывается в эту схему, станет жертвой технологической селекции, подобно тому как телевидение, ввиду лишенной понятийного и теоретического осмысления визуализации, может привести к утере творчества, многообразия и интеллектуальной автономии.

Этот пример показывает, что техника никоим образом не противостоит культуре только как иная, чуждая инстанция: она по меньшей мере является таким же элементом культуры. Техника есть объект и результат культурного установления норм, но вместе с тем она есть само собой разумеющаяся и устанавливающая определенные нормы составная часть нашего жизненного мира, экономики, политики и культуры. <...> Техника готова предоставлять нам материальные преимущества, в условиях которых ежедневно проходит наша индивидуальная и коллективная жизнь как физических существ, и благодаря этому она косвенно оказывает влияние на тот способ, каким мы понимаем мир и самих себя. В профессиональной деятельности, а также в личной жизни человек сегодня повсюду рассматривается с точки зрения машины (он должен функционировать, он может быть заменен, и ему не позволено мешать работе механизмов; медицинское обследование и перерывы для отдыха можно сравнить с осмотром или ремонтом автомобиля). Насколько тесной оказывается связь между техникой и индивидуальным и коллективным автопортретом человека, показывает среди прочего декартовское объяснение людей как автоматов, механи-

ческая теория государства Гоббса, фрейдовский энергетический баланс психики и недавно появившаяся теория коммуникации, ориентированная на модель передатчика и приемника, а также когнитивная психология, инспирированная информационной техникой.

Едва ли кто-либо из-за этих проблем всерьез думает об упразднении современной техники. С методической точки зрения техника обладает инструментальной функцией: она служит для достижения цели с возможно меньшими затратами. В этом смысле ситуация выборов относится и к выбору среди конкурирующих технических решений. Следовательно, к нынешней ситуации мы пришли, поскольку эту технику пожелало большинство населения. <...> Столь дискутируемые ограничения, налагаемые на нас современной техникой, как и законы природы, носят условный характер. Они имеют место, если созданы определенные предпосылки или если должны быть созданы определенные результаты, в последнем случае они даже обязательны. Здесь наряду с сопротивляемостью реального мира в игру вступает элемент свободного, нормативного риска. Потребности, оценки, приоритеты или целеполагания, которыми руководствуются отдельные люди, социальные группы, нации и человечество, не заданы биологически, а являются результатом избирательного поведения, которое со своей стороны в существенной мере покоится на традиционных культурных оценках. Конечно, фактически существует собственная динамика, благодаря ранее достигнутому состоянию техники и имманентному развитию инструментального разума. Однако при этом речь идет о случайном, исторически возникшем феномене, а не о естественном законе или сущностной исторической необходимости. Поэтому можно и должно, в особенности при технических инновациях, в рамках прагматической оценки пользы каждый раз заново приходиться к социальному консенсусу относительно желаемости целеположенных преимуществ с учетом неизбежного ущерба.

Таким образом, существуют веские основания как в пользу «материалистического» истолкования техники, т.е. технологического детерминизма, так и в пользу «идеалистической» ее интерпретации, т.е. ценностного детерминизма. Формулируя это иначе, здесь можно провести различие между реальными и идеальными факторами. В материалистически-технологическом истолковании ссылаются на самовоспроизводящиеся и действительно широко институционализированные ныне технические изменения. Высокоспециализированные фундаментальные исследования, на которые сильное давление оказывает развернувшееся во всем мире соревнование, предоставляют, как показывает опыт, непредусмотримые в деталях все новые и новые технические возможности, которые затем, из-за давления экономической селекции, с максимальной быстротой разрабатываются до готовности к примене-

нию и запускаются в практику. В соответствии с этой моделью хода вещей за техническим изменением должно последовать соответствующее культурное приспособление <...>.

Несмотря на действие прежних установлений и на вошедшие в привычку тенденции, этот процесс протекает все же не как обусловленный естественной закономерностью; он, как и всякое историческое событие, подчиняется человеческой свободе и спонтанности. Поэтому, пусть даже через соответствующую переориентацию, скажем, с расчетом на бережное отношение к окружающей среде или к природным ресурсам, на будущее могут устанавливаться иные важнейшие задачи и предлагаться другие направления развития. С одной стороны, «суперструктура», в которой переплетаются естествознание, техника и промышленность, образуют устойчивую составную часть нашего существования, а с другой стороны, для дальнейшего существования этой суперструктуры требуется наше (молчаливое) согласие, и ее, следовательно, можно также и изменить. Представления техники с помощью дихотомической модели либо в качестве естественного процесса, либо культурного феномена, детерминации посредством реальных или же идеальных факторов, «материалистического» или «идеалистического» истолкования в действительности представляют собой лишь упрощающее вспомогательное средство, которое направляет внимание на тот или иной вполне определенный момент. По сути дела, всегда неизбежно участвуют обе стороны, именно поэтому техника является физическим миром, намеренно преобразованным человеком, и тем самым всегда одновременно представляет собой культуру и природу. Это полное внутреннего напряжения единство имеет место и для самого человека, который является мыслящим, чувствующим, волевым и в то же время телесно-биологическим существом. Его участие в идеальной и материальной сферах служит последним основанием полярной структуры техники.

С биологической точки зрения человек является «ущербным существом» (Гердер, Гелен), ибо ему недостает однозначно заложенных в нем врожденных инстинктов, которые обеспечивали бы ему выживание во враждебном окружающем мире. Функциональную замену этого образует техника, которая со стороны теории состоит в творческом решении проблем, а со стороны практического выполнения – в применении орудий; человек есть *tool making animal* (животное, изготавливающее орудия). Таким образом, первый импульс к технике вполне естествен. Он приводит к тому, что привязка к непосредственно данным конкретным обстоятельствам в результате интеллектуального варьирования снимается и тем самым человек вступает на путь, ведущий к дистанцированию от данностей и к объективирующей рефлексии. Однако это развитие с техникой, происходящее до сегодняшнего дня, приво-

димой в действие естественнонаучными методами, выходит далеко за рамки компенсации биологического недостатка и поэтому не может быть объяснено одними лишь естественными причинами.

Совершенствование инструментального разума, т.е. методического, целенаправленного образа действий, накопление технических знаний и умений в ходе исторического развития и становящееся все более тесным переплетение естественных и технических наук с их квазиинституционализированными открытиями и изобретениями – все это, взятое исключительно само по себе, равным образом еще не дает исчерпывающего объяснения. Ссылка на потребности, которые удовлетворяют с помощью современной техники, также не дает нам никакого убедительного основания для объяснения. Человек, как это сформулировано у Ортеги-и-Гассета, есть существо, которое может сказать «нет», и во всех культурах именно аскетический отказ от удовлетворения кажущихся жизненно необходимыми потребностей почитается за образец. Конечно, технические возможности и социальные потребности взаимно подстегивают друг друга, и, как только осуществление стало вполне достижимым, в нашем претенциозном обществе вынужденный или самоотверженный отказ кажется прямо-таки недостатком индивидуальной и коллективной самореализации. Насколько потребности выходят за рамки элементарных биологических требований, настолько они зависимы от культуры. Поэтому пассивное принятие или активная поддержка современной тенденции к возрастающей технизации следует понимать как культурное действие, т.е. как согласие с определенной системой ценностей и тем самым, в конечном итоге, как результат волевого акта. Благодаря *воле к технике* прометеевское жизнеощущение европейского модернизма проявляется в творческой активности, образовании технической воли, в стремлении к власти и овладению временем и пространством и тем самым в коллективной попытке преодолеть границы конечной ситуации нашего существования. <...>

Амбивалентность техники, которая выражается в мифах и образах Прометея и Икара, неустранима. Техника служит облегчению и освобождению, но также создает и новые тяготы и принуждения. Она считается гарантом человеческого развития и социального прогресса, однако вызывает также и бесчеловечные и разрушительные последствия. В утопическом видении она прославляется как носительница освобождения, а в антиутопии критикуется как средство бездуховного и бездушного манипулирования. Ее приветствуют как последовательное продолжение Возрождения, рационализма и Просвещения; и она же осуждается художниками, романтиками и экзистенциалистскими мыслителями как орудие манипуляции в бездушном и бездумном мире. Даже в неточной интерпретации она предстает то как проклятие, то как

благодать, то как наказание, то как спасение. Конечно, все это – утрированные оценки, в которых проявляется то обстоятельство, что техника из-за своего центрального значения оказывается, так сказать, в фокусе всех других проблем современного мира. Если оставить в стороне относительно «вынужденное выдвигание» техники на авансцену современности, вызванное реальностями технического мира, то кризис современного понимания техники проистекает из сознания отмеченной амбивалентности. В рамках истории человеческого сознания философия сделала многое для того, чтобы привести в действие динамику современной техники. Поэтому философия должна также внести свой вклад и в прояснение нынешней ситуации, чтобы по своим возможностям ввести будущее развитие в разумное русло.

*(Рапп, Ф. Перспективы философии техники / Ф. Рапп // Философия техники в ФРГ. – М., 1989. – С. 77-84, 89.)*

### **Вопросы и задания**

1. Как Ф. Рапп определяет проблемное поле и задачи философии техники?
2. Какое содержание автор вкладывает в понятие «техника»?
3. Какие отношения выстраиваются Ф. Раппом между рационализацией условий человеческой жизни и достижениями современной техники?
4. Объясните, почему, несмотря на имеющиеся достижения научно-технического прогресса, человек не достиг «царства свободы».
5. В чем состоят отличия между «материалистическим» и «идеалистическим» вариантами интерпретации феномена техники?
6. Противостоит ли техника культуре?
7. Что, согласно автору, можно противопоставить экспансии «инструментального разума»?

### **Тест № 8**

**1. Конституирование философии истории как особой предметной реальности связано с именем:**

- а) А. Августина;
- б) Дж. Вико;
- в) Ж.-Ж. Руссо;
- г) М. Кондорсе;
- д) Вольтера;
- е) О. Конта;
- ж) К. Маркса.

**2. Выделите модель исторического процесса, разработанную в философии истории Дж. Вико:**

- а) линейная модель;

- б) циклическая модель;
  - в) спиралевидная модель.
- 3. Специфика просветительского подхода к пониманию смысла и направленности истории связана с:**
- а) анализом диалектики производительных сил и производственных отношений;
  - б) прогрессом человеческого разума;
  - в) осмыслением феномена цивилизационной локальности;
  - г) экспликацией методологического инструментария исторического познания.
- 4. Исторический прогресс, согласно М. Кондорсе, – это прежде всего прогресс:**
- а) сознания свободы;
  - б) личностной самореализации;
  - в) человеческого разума;
  - г) материального производства.
- 5. Внутренней целью истории, по мнению И. Канта, является:**
- а) Бог;
  - б) свобода;
  - в) мораль;
  - г) правовое гражданское общество.
- 6. Родоначальником историцизма как подхода к пониманию смысла и направленности истории является:**
- а) И. Кант;
  - б) Г. Гегель;
  - в) И. Гердер;
  - г) К. Маркс.
- 7. Конечной целью всемирной истории у Г. Гегеля выступает:**
- а) сознание свободы;
  - б) эмансипация индивида;
  - в) достижение всеобщего блага;
  - г) искоренение социальной несправедливости.
- 8. Определяющим фактором смены исторических ступеней развития общества, согласно марксизму, является:**
- а) классовая борьба;
  - б) социальная революция;
  - в) диалектика производительных сил и производственных отношений;
  - г) интересы и потребности социальных субъектов.
- 9. Укажите наиболее характерные черты культурологического подхода к анализу истории:**
- а) последовательное проведение идеи поступательного развития и прогресса истории;

- б) радикальный отказ от европоцентризма;
- в) идея однонаправленности истории;
- г) неприятие однолинейных схем общественного прогресса;
- д) признание универсального характера истории;
- е) утверждение единых всемирно-исторических перспектив и общечеловеческих целей исторического процесса;
- ж) идея множественности культур и цивилизаций, их локальности и разнокачественности.

**10. Основоположителем культурологического подхода анализа истории принято считать:**

- а) О. Шпенглера;
- б) К. Ясперса;
- в) П. Сорокина;
- г) А. Дж. Тойнби;
- д) Н.Я. Данилевского.

**11. Последняя стадия развития культуры, согласно О. Шпенглеру, – это \_\_\_\_\_ . (Дополните предложение.)**

**12. Ключевой категорией философско-исторической концепции А. Дж. Тойнби является:**

- а) общество;
- б) культура;
- в) цивилизация;
- г) культурно-исторический тип.

**13. Смысл исторического процесса для А. Дж. Тойнби связан с:**

- а) религией;
- б) производством;
- в) государством;
- г) духовностью человека.

**14. Истоки единства человеческой истории у К. Ясперса обусловлены:**

- а) биологической природой человека;
- б) социальностью человеческих индивидов;
- в) материальными факторами общественной жизни;
- г) свободой как сущностной чертой человека.

**15. Установите соответствие между указанными типами цивилизаций и их характерными чертами:**

- |               |  |
|---------------|--|
| 1) западный;  | а) дифференциация власти и собственности;              |
| 2) восточный; | б) отсутствие гарантий собственности и прав граждан;   |
|               | в) экономическое и политическое господство бюрократии; |
|               | г) гарантии частной собственности и гражданских прав;  |

- д) нераздельность собственности и административной власти;
- е) подчинение общества государству;
- ж) гармония общества и государства;
- з) инновационный характер развития;
- и) ориентация на традицию и обычай.

**16. Выделите претендующий на универсальный статус критерий общественного прогресса:**

- а) уровень образования и воспитания;
- б) средняя продолжительность жизни;
- в) мера самореализации человека;
- г) уровень производства и потребления;
- д) степень социального общения.

**17. Выделите период оформления современной проблематики философии техники:**

- а) XVIII в.;
- б) XIX в.;
- в) первая половина XX в.;
- г) 60-70-е гг. XX в.;
- д) конец XX в.

**18. Укажите мыслителя, первым обратившегося к проблемам социокультурного статуса техники:**

- а) Ф. Бэкон;
- б) Платон;
- в) Р. Декарт;
- г) Аристотель;
- д) Т. Гоббс.

**19. Критерием периодизации исторического развития техники в классическом марксистском понимании выступает:**

- а) диалектика производительных сил и производственных отношений;
- б) способ связи человека и технических устройств;
- в) степень вытеснения «естественного» «искусственным»;
- г) расширение возможностей человека в освоении внешнего мира и собственной жизнедеятельности.

**20. Органопроективная концепция техники была развита:**

- а) Г. Поппе;
- б) Ф. Рело;
- в) П. Энгельмейером;
- г) Э. Каппом.

**21. Главным предметом анализа Т. Веблена стала проблема:**

- а) функционирования и регулирования индустриальной системы;
- б) взаимосвязи общества и техники;

- в) техники как фактора общественного развития;
- г) взаимодействия техники и научной практики;
- д) статуса технических специалистов в обществе;
- е) внутренней логики «технизированного» мышления;
- ж) соотношения техногенного развития с возможностями природной среды.

**22. Основной задачей технотехники, согласно Дж. Гэлбрейту, является:**

- а) обслуживание частнообщественных интересов;
- б) обеспечение механизмов функционирования и развития индустриальной системы;
- в) рост благосостояния населения;
- г) создание условий для развития самой техники и научно-технического прогресса.

**23. Установите соответствие между выделенными Л. Мэмфордом эпохами развития техники и их характерными чертами:**

- |                        |  |
|------------------------|--|
| 1) «эотехническая»;    | а) опирается на использование электричества и сплавов; |
| 2) «палеотехническая»; | б) имеет в основе технологию воды и дерева;            |
| 3) «неотехническая»;   | в) характеризуется использованием угля и железа.       |

**24. «Палеотехническая» эпоха датируется Л. Мэмфордом:**

- а) I тыс. до н.э.;
- б) XI – первой половиной XVIII вв.;
- в) второй половиной XVIII – серединой XX вв.;
- г) второй половиной XX – началом XXI вв.

**25. Из указанных ниже выделите новшества, имевшие решающее значение для становления «технизированного» мировоззрения:**

- а) стекло;
- б) охота;
- в) часы;
- г) собирательство;
- д) книгопечатание;
- е) земледелие.

**26. В современной философии и науке способ воздействия на объекты – это:**

- а) практика;
- б) техника;
- в) технология;
- г) деятельность.

**27. Негативные последствия технократизма впервые отметил:**

- а) Н.А. Бердяев;

- б) К. Ясперс;
- в) М. Хайдеггер;
- г) О. Шпенглер;
- д) Х. Ортега-и-Гассет.

**28. В контексте ценностных приоритетов современного общества технико-технологическая инфраструктура обретает черты:**

- а) технократически ориентированной деятельности;
- б) аксиологической нейтральности;
- в) техноаксиологической деятельности;
- г) радикального антитехнократизма.

**29. Установите соответствие между указанными концептуальными вариантами технологического детерминизма и их создателями:**

- |  |                   |
|--|-------------------|
| 1) концепция стадий роста;                 | а) А. Тоффлер;    |
| 2) концепция постиндустриального общества; | б) И. Масуда;     |
| 3) концепция индустриального общества;     | в) З. Бжезинский; |
| 4) концепция технотронного общества;       | г) Р. Арон;       |
| 5) концепция информационного общества;     | д) Д. Белл;       |
| 6) концепция общества «третьей волны»;     | е) Ж. Фурастье;   |
|  | ж) У. Ростоу;     |
|  | з) Дж. Гэлбрейт.  |

**30. Выделите критерии развития техники, рассматриваемые в концепциях технологического детерминизма в качестве универсальных:**

- а) гуманистичность;
- б) эффективность;
- в) социоприродная размерность;
- г) экономичность;
- д) экологичность;
- е) системность.

**31. Переход западных обществ к постиндустриализму датируется:**

- а) концом XIX – началом XX вв.;
- б) первой половиной XX в.;
- в) 40-50-ми гг. XX в.;
- г) 60-70-ми гг. XX в.;
- д) 80-90-ми гг. XX в.

**32. В современных постиндустриальных концепциях ведущей сферой экономики признается:**

- а) сельское хозяйство;
- б) промышленность;
- в) сфера услуг и информации.

## **ТЕМА 9. ФИЛОСОФИЯ И ЦЕННОСТНЫЕ ПРИОРИТЕТЫ В КУЛЬТУРЕ XXI в.**

### **План**

1. Проблема будущего в духовной культуре человечества. Будущее как предмет анализа футурологии и философии. Формы и методы предвидения будущего. Научное и вненаучное предвидение.
2. Специфика социального прогнозирования. Социальная утопия как способ предвидения будущего. Утопия и антиутопия в современном мире.
3. Глобальные проблемы современности. Сущность и типология глобальных проблем. Постиндустриальная перспектива. Отличительные черты и ценностные приоритеты информационного общества.

### **Рекомендуемая литература**

«Столкновение цивилизаций»: перспективы и альтернативы // Общественные науки и современность – 1995. – № 8.

*Абдеев, Р.Ф.* Философия информационной цивилизации / Р.Ф. Абдеев. – М., 1994.

Альтерглобализм. Теория и практика «антиглобалистского» движения. - М., 2003.

Альтернативные пути цивилизации. – М., 2000.

*Антонович, И.И.* После современности. Очерк цивилизации модернизма и постмодернизма / И.И. Антонович. – Минск, 1997.

*Бауман, З.* Глобализация. Последствия для человека и общества / З. Бауман. – М., 2004.

*Бек, У.* Что такое глобализация? / У. Бек. – М., 2001.

*Белл, Дж.* Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования / Дж. Белл. – СПб., 1999.

*Бестужев-Лада, И.В.* Альтернативная цивилизация / И.В. Бестужев-Лада. – М., 1998.

*Бжезинский, З.* Великая шахматная доска / З. Бжезинский. – М., 2003.

*Бузгалин, А.В.* «Постиндустриальное общество» – тупиковая ветвь социального развития? / А.В. Бузгалин // Вопросы философии. – 2002. – № 5.

*Бранский, В.П.* Глобализация и синергетическая философия истории / В.П. Бранский, С.Д. Пожарский // Общественные науки и современность. – 2006. – № 1.

*Валлерстайн, И.* Конец знакомого мира / И. Валлерстайн. – М., 2003.

*Валлерстайн, И.* После либерализма / И. Валлерстайн. – М., 2003.

*Венгеров, А.В.* Предсказания и пророчества: «за» и «против». Историко-философский очерк / А.В. Венгеров. – М., 1991.

- Водопьянов, П.А.* Великий день гнева: экология и эсхатология / П.А. Водопьянов, В.С. Крисаченко. – Минск, 1993.
- Гальцева, Р.* Очерки русской утопической мысли XX века / Р. Гальцева. – М., 1992.
- Гидденс, Э.* Ускользающий мир. Как глобализация меняет нашу жизнь / Э.Гидденс. – М., 2004.
- Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности. – М., 1990.
- Данилов-Данильян, В.И.* Экологический вызов и устойчивое развитие / В.И. Данилов-Данильян, А.С. Лосев. – М., 2000.
- Драч, Г.В.* Философия о будущем цивилизации / Г.В. Драч, Т.С. Паниотова // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7, Философия. – 2006. – № 4.
- Дрейер, О.К.* Экология и устойчивое развитие / О.К. Дрейер, В.А. Лось. – М., 1997.
- Зиновьев, А.В.* Глобальный человек / А.В. Зиновьев. – М., 1997.
- Идеал, утопия и критическая рефлексия. – М., 1996.
- Иноземцев, В.Л.* За пределами экономического общества. Постиндустриальные теории и посткапиталистические тенденции в современном обществе / В.Л. Иноземцев. – М., 1998.
- Капица, С.П.* Синергетика и прогнозы будущего / С.П. Капица, С.П. Курдюмов, Г.Г. Малинецкий. – М., 2001.
- Капица, С.П.* Историческое время, информация, демографический взрыв и будущее человечества / С.П. Капица // Общественные науки и современность. – 2006. – № 4.
- Кастельс, М.* Галактика Интернет. Размышления об Интернете, бизнесе и обществе / М. Кастельс. – М., 2004.
- Кастельс, М.* Информационная эпоха. Экономика, общество и культура / М. Кастельс. – М., 2000.
- Кинг, А.* Первая глобальная революция. Доклад Римского клуба / А. Кинг, Б. Шнайдер. – М., 1991.
- Кирвель, Ч.С.* Утопическое сознание: сущность, социально-политические функции / Ч.С. Кирвель. – Минск, 1989.
- Косолапов, В.В.* XX век в зеркале футурологии / В.В. Косолапов, А.Н. Гончаренко. – М., 1987.
- Кутырев, В.А.* Экологический кризис, постмодернизм и культура / В.А. Кутырев // Вопросы философии. – 1996. – № 11.
- Кучуради, М.* Философия перед лицом мировых проблем / М. Кучуради // Вопросы философии. – 2004. – № 3.
- Левашов, В.К.* Общество и глобализация / В.К. Левашов // Социологические исследования. – 2005. – № 4.
- Медоуз, Д.* Пределы роста / Д. Медоуз. – М., 1991.
- Медоуз, Д.Х.* За пределами роста / Д.Х. Медоуз, Д.Л. Медоуз, Й. Рендерс. – М., 1994.

- Мангейм, К.* Диагноз нашего времени / К. Мангейм. – М., 1994.
- Мартин, Х.* Западня глобализации / Х. Мартин, Х. Шуман. – М., 2001.
- Мелюхин, И.С.* Информационное общество: истоки, проблемы, тенденции развития / И.С. Мелюхин. – М., 1999.
- Минард, Е.* Эволюция богов. Альтернативное будущее человечества / Е. Минард. – М., 1996.
- Моисеев, Н.Н.* Судьба цивилизации. Путь разума / Н.Н. Моисеев. – М., 2000.
- Некlessа, А.И.* Трансмутация истории / А.И. Нелесса // Вопросы философии. – 2001. – № 3.
- Новая постиндустриальная волна на Западе. – М., 1999.
- Один мир для всех: контуры глобального сознания. – М., 1990.
- Панарин, А.С.* Глобальное политическое прогнозирование / А.С. Панарин. – М., 2000.
- Панарин, А.С.* Искушение глобализмом / А.С. Панарин. – М., 2000.
- Пантин, В.И.* Ритмы общественного развития и переход к постмодернизму / В.И. Пантин // Вопросы философии. – 1998. – № 7.
- Петрелла Р.* Другая глобализация / Р. Петрелла, К. Агитон, Ш. Удри. - М., 2003.
- Степин, В.С.* Эпоха перемен и сценарии будущего / В.С. Степин. – М., 1996.
- Сумерки глобализации. Настольная книга антиглобалиста. - М., 2004.
- Тоффлер, О.* Третья волна / О. Тоффлер. – М., 1991.
- Тоффлер, О.* Футурошок / О. Тоффлер. – СПб., 1997.
- Утопия и утопическое мышление. – М., 1990.
- Философия о будущем человечества. – М., 1990.
- Философские поиски и научная фантастика. – М., 1990.
- Флоровский, Г.* Метафизические предпосылки утопизма / Г. Флоровский // Вопросы философии. – 1990. – № 10.
- Фукуяма, Ф.* Великий разрыв / Ф. Фукуяма. – М., 2003.
- Хантингтон, С.* Столкновение цивилизаций / С. Хантингтон. – М., 2003.
- Цаплин, В.С.* Постмодернизм: оправданы ли претензии? / В.С. Цаплин // Социологические исследования. – 2006. – № 4.
- Цивилизация. Прошлое, настоящее и будущее человека. – М., 1988.
- Чумаков, А.Н.* Философия глобальных проблем / А.Н. Чумаков. – М., 1994.
- Шацкий, Ю.А.* Утопия и традиция / Ю.А. Шацкий. – М., 1990.
- Экологическая альтернатива. – М., 1990.

- Юнг, К.-Г. Современность и будущее / К.-Г. Юнг. – Минск, 1992.
- Яковец, Ю.В. Формирование постиндустриальной парадигмы: истоки и перспективы / Ю.В. Яковец // Вопросы философии. – 1997. – № 1.
- Яковец, Ю.В. Циклы. Кризисы. Прогнозы / Ю.В. Яковец. – М., 1999.

### **Темы рефератов**

- Образы будущего и их роль в жизни человека и общества.
- Формы и методы научного предвидения.
- Специфика вненаучного предвидения.
- Социальное прогнозирование, его характерные черты и методы.
- Утопия как форма сознания и способ предвосхищения будущего.
- Предвидение будущего: циклическая парадигма.
- Футурология и научная фантастика.
- Глобальные проблемы и постиндустриальные перспективы современной цивилизации.
- Судьба человека и человечества в современных футурологических моделях.
- Демографические перспективы человечества.
- Человек и глобальная сеть: проблемы и перспективы.
- Истоки информационного общества и тенденции его развития.
- Глобализация мировой истории и стратегия устойчивого развития цивилизации.
- Философия и ценностные приоритеты в современной культуре.

### **Задание для самостоятельной работы**

- *Выпишите в Ваш словарь определения следующих понятий:* футурология, прогноз, прогнозирование, глобальные проблемы, демография, демографический взрыв, проект, проектирование, глобализация, глобалистика, утопия, эсхатология, традиционное общество, индустриальное общество, информационное общество, информация, постиндустриальное общество, «экологический пессимизм».

### **Вопросы для самоконтроля**

Каковы причины заинтересованности человека в предвидении будущего?

В чем состоят отличия между непосредственным, обозримым и отдаленным будущим как этапами поступательного развития человечества?

На основании каких критериев в современном знании выстраиваются прогнозы будущего?

В чем отличия между научными и ненаучными способами предвидения будущего?

Какие методы прогнозирования Вам известны?

Как взаимосвязаны предвосхищение будущего и поведение людей в настоящем?

Какие типы прогнозов выделяют в современной науке? В чем отличия между «самоорганизующимися» и «саморазрушающимися» прогнозами?

В чем проявляются отличительные черты утопического мышления?

Какое значение для формирования будущего человечества имеет современная научно-техническая революция? В чем проявляются ее положительные и негативные последствия?

Какие модели общества будущего рассматриваются в современной футурологии?

Какие проблемы принято относить к глобальным? Каковы причины их возникновения? Какие способы преодоления глобальных проблем разрабатываются в научном и философском знании?

В чем причины «ускорения ритма истории»? Существуют ли «пределы роста» современной цивилизации?

Что такое «глобализация»? В чем Вы усматриваете позитивные и негативные аспекты процессов глобализации мировой истории?

### ***Хрестоматийные материалы к семинару Э. Тоффлер «Третья волна»***

Когда новая цивилизация врывается в нашу каждодневную жизнь, мы спрашиваем себя: может, мы тоже устарели? Столько наших привычек, ценностей, установленных порядков и реакций ставится под сомнение, поэтому вряд ли удивительно, что иногда мы чувствуем себя, как люди прошлого, пережитки цивилизации Второй волны. Но если некоторые действительно анахронизмы, есть ли среди нас люди будущего - ожидаемые граждане, если можно так выразиться, грядущей цивилизации Третьей волны? Можно ли за окружающим нас упадком и дезинтеграцией разглядеть появляющиеся контуры личности будущего - пришествие, так сказать, "нового человека"?

<...> Изменяя глубинные структуры общества, мы также изменяем людей. Даже если кто-то верит в некую постоянную человеческую природу (это - общераспространенная точка зрения, которой я не придерживаюсь), общество все же вознаграждает и вырабатывает определенные черты характера и наказывает другие, что приводит к эволюционным изменениям некоторых черт характера человека.

Психоаналитик Эрих Фромм, который, вероятно, лучше всех написал о социальном характере, определяет его как "ту часть структуры характера, которая встречается у большинства членов группы". В любой культуре, говорит он, есть широко распространенные черты, из которых складывается социальный характер. В свою очередь социальный характер формирует людей таким образом, что "их поведение - это не вопрос сознательного решения относительно того, следовать или нет социальной модели, а желание поступить так, как им надлежит поступать, и в то же время удовлетворенность от того, что они поступают в соответствии с требованиями культуры".

Таким образом, Третья волна не создает некоего идеального супермена, некую героическую разновидность, обитающую среди нас, а коренным образом изменяет черты характера, присущие всему обществу. Создается не новый человек, а новый социальный характер. Поэтому наша задача - искать не мифического "человека", а те черты характера, которые с наибольшей вероятностью будут цениться цивилизацией завтрашнего дня.

Эти черты характера возникают не только под влиянием внешнего давления на людей. Они порождаются напряжением, существующим между внутренними потребностями или желаниями многих индивидов и внешними потребностями или давлениями общества. Но, сформировавшись однажды, эти общие черты характера влияют на экономическое и социальное развитие общества.

Приход Второй волны, например, сопровождался распространением протестантской этики с ее акцентом на бережливость, упорный труд и отсрочку вознаграждения - черты, служившие каналами, по которым огромная энергия направлялась на выполнение задач экономического развития. Вторая волна также вызвала изменения в объективности - субъективности, индивидуализме, отношениях к власти и способности к абстрактному мышлению, сопереживанию и воображению.

Чтобы крестьяне смогли освоить механизмы и превратиться в производственную рабочую силу, они должны были научиться читать и писать. Им необходимо было дать образование, информировать и сформировать их. Они обязаны были понять, что можно жить по-другому. Поэтому была потребность в большом числе людей, способных представить себя в новой роли и окружении. Их надо было научить мыслить по-другому. Поэтому индустриализм должен был в какой-то степени демократизировать не только средства коммуникации и политику, но и воображение.

В результате таких психокультурных перемен изменились определенные черты характера - появился новый социальный характер. И сегодня мы опять оказались на грани такого же психокультурного переворота.

Стремительное удаление от оруэлловского униформизма Второй волны затрудняет какие-либо обобщения относительно зарождающейся психики. Здесь, даже больше, чем в других размышлениях о будущем, мы можем только делать предположения.

Тем не менее мы можем указать на важные перемены, которые, вероятно, будут влиять на психологическое развитие в обществе Третьей волны. И это подводит нас к весьма интересным вопросам, если не выводам. Ведь эти перемены затрагивают воспитание детей, образование, юность, работу и даже то, как формируется образ нашего "я". Невозможно изменить все это, не меняя весь социальный характер будущего.

Прежде всего ребенок завтрашнего дня, вероятно, будет расти в обществе, которое гораздо меньше сосредоточено на ребенке, чем наше.

"Поседение" или постарение населения во всех высокоразвитых странах предполагает, что общество уделяет больше внимания потребностям пожилых людей и, соответственно, меньше - молодым. Далее, по мере того как женщины продвигаются по службе и делают карьеру в рыночной экономике, их традиционная потребность тратить все свои силы на материнство уменьшается.

В период Второй волны миллионы родителей осуществляли собственные мечты в своих детях, так как они могли вполне резонно ожидать, что их дети достигнут больших успехов в социальной и экономической сферах, чем они сами. Эти мечты о продвижении вверх побуждали родителей сосредоточивать огромную психическую энергию на своих детях. Сегодня многие родители, принадлежащие к среднему классу, испытывают мучительное разочарование, когда их дети, живя в гораздо более сложном мире, движутся по социоэкономической лестнице вниз, а не вверх. Исчезает возможность состояться с помощью своих детей.

Вероятно, общество будущего не станет немедленно удовлетворять все потребности, желания ребенка и даже, возможно, интересоваться его психологическим развитием. <...>

Можно ожидать, что юношеский период не будет таким затянутым и болезненным процессом, как сегодня для многих. Миллионы детей воспитываются в семьях с одним родителем, где работающие матери (или отцы) измотаны неустойчивой экономикой. У этих детей меньше удовольствий и времени, чем у поколения детей-цветов 60-х годов.

Другие, позднее, будут, вероятно, воспитываться в семьях, работающих дома. Как и во многих семьях Второй волны, строящихся на бизнесе матери и отца, мы можем ожидать, что дети, живущие в зав-

трашнем, набитом электроникой доме будут непосредственно вовлекаться в семейные дела и с ранних лет приучаться к ответственности.

Подобные факты предполагают более короткое детство и юность, но в то же время более ответственные и продуктивные. Работая вместе со взрослыми, дети в таких семьях, наверное, будут в меньшей степени подвержены влиянию сверстников. Они смогут достичь больших успехов.

Во время перехода к новому обществу, там, где есть дефицит рабочих мест, профсоюзы Второй волны, несомненно, будут бороться за исключение молодых людей из рынка труда вне дома. Профсоюзы (и учителя, независимо от того, члены ли они профсоюзов или нет) будут лоббировать принятие законов о продлении сроков обязательного или частично обязательного школьного образования. В той степени, в какой им это удастся, миллионы молодых людей будут, помимо своей воли, удерживаться в удушающем заточении затянувшейся юности. Таким образом, мы можем стать свидетелями острого контраста между молодыми людьми из "электронных коттеджей", которые быстро выросли, поскольку рано начали работать и чувствовать ответственность, и теми, кто медленнее взрослеет в других условиях.

С течением времени следует ожидать, что образование тоже изменится. Многие дети станут учиться не в классной аудитории. Несмотря на давление профсоюзов, сократится, а не увеличится число лет обязательного школьного образования. Исчезнет строгая возрастная изоляция, молодые и старые будут общаться друг с другом. Образование, более разнообразное и тесно связанное с работой, будет продолжаться в течение всей жизни. А сама работа - будь то производство для рынка или для домашнего пользования, - вероятно, начнется раньше, чем это было у одного или двух последних поколений. В силу этих причин цивилизация Третьей волны может оказывать предпочтение совсем другим чертам характера у молодых, таким, как независимость от мнений сверстников, меньшая ориентация на потребление и меньшее гедонистическое заикливание на самом себе.

Так это или нет, верно одно: взросление будет проходить по-другому. И в результате появятся другие личности.

По мере того как подросток взрослеет и выходит на трудовую арену, новые силы вступают в игру с его или ее личностью, поощряя одни черты и наказывая или карая другие.

В эпоху Второй волны работа на заводах и в учреждениях постоянно становилась более однообразной, специализированной и срочной, а работодатели предпочитали работников, которые были послушны, пунктуальны и готовы выполнять механическую работу. Соответствующие черты характера воспитывались в школах и поощрялись корпорациями.

С наступлением на наше общество Третьей волны работа становится все более разнообразной, менее фрагментированной, каждый выполняет более крупное, а не мелкое задание. Гибкий график и свободный темп заменяют прежнюю потребность в массовой синхронизации поведения. Работникам приходится справляться с более частыми переменами в их работе, а также со сбивающим с толку чередованием переводов персонала, изменений продукции и реорганизаций.

Таким образом, работодатели Третьей волны испытывают все возрастающую потребность в мужчинах и женщинах, которые принимают на себя ответственность, понимают, как их работа связана с работой других, которые могут справляться с более крупными заданиями и быстро адаптируются к изменившимся обстоятельствам и которые чувствуют настроение людей вокруг них.

Фирмы периода Второй волны часто увольняли сотрудников за бюрократическое поведение. Фирмы Третьей волны нуждаются в людях с меньшей запрограммированностью, более быстрых на подъем. <...> Это сложные люди, индивидуалисты, гордящиеся тем, что не похожи на других. Такая индивидуализированная рабочая сила необходима промышленности Третьей волны.

По данным исследователя общественного мнения Дэниела Янкеловича, только 56% американских работников, главным образом более пожилые, еще сохраняют мотивацию традиционными стимулами. Они счастливы получать четкие указания по работе и понятные задания, не рассчитывают найти "смысл" в своей работе.

Напротив, уже 17% рабочей силы отражает новые ценности, возникающие в недрах Третьей волны. В основном молодые руководители среднего звена, они, как заявляет Янкелович, "жаждут большей ответственности и более живой работы с поручениями, достойными их таланта и квалификации". Наряду с финансовым вознаграждением они ищут в работе смысл.

Чтобы привлечь таких работников, наниматели начинают предлагать индивидуальные вознаграждения. Это объясняет, почему некоторые передовые компании (как TRW Inc., расположенная в Кливленде фирма с высокой технологией) предлагают сейчас работникам не фиксированный набор дополнительных льгот, а отпуска, медицинские льготы, пенсии и страхование по их выбору. Каждый работник может выбрать исходя из своих нужд.

Янкелович пишет: "Нет такого одного набора стимулов, которым можно мотивировать весь спектр рабочей силы". Более того, добавляет он, среди разнообразных вознаграждений за работу деньги больше не имеют такой мотивирующей силы, как раньше.

Никто не хочет сказать, что этим работникам не нужны деньги. Конечно, нужны. Но, достигнув определенного уровня доходов, они

начинают сильно отличаться в своих потребностях. Дополнительные денежные прибавки больше не оказывают такого влияния на поведение, как прежде. Когда Бэнк оф Америка в Сан-Франциско предложил помощнику вице-президента Ричарду Исли более высокую должность в отделении, находящемся лишь в 20 милях от этого города, Исли отказался. Он не хотел так далеко ездить на работу. Лет десять назад, когда в книге "Шок будущего" был впервые описан стресс при переезде в связи со сменой места работы, только примерно 10% работников отказывались переезжать вместе с предприятием. Это число возросло и сейчас составляет от трети до половины сотрудников, согласно данным Мерилл Линч Релокейшн Менеджмент, инк., даже когда эти переезды часто сопровождаются более крупными прибавками к зарплате. "Раньше люди "брали под козырек" и стройными рядами отправлялись в Тимбукту, а теперь маятник определенно качнулся в сторону большего внимания к семье и образу жизни", - говорит вице-президент корпорации "Селаниз". Подобно корпорации Третьей волны, которая должна принимать во внимание не только прибыль, работник также имеет "многочисленные интересы".

В то же время наиболее укоренившиеся модели власти также меняются. В фирмах Второй волны у каждого работника один начальник. Споры среди сотрудников решает начальник. При новой форме организаций стиль совершенно иной. Работники имеют одновременно более одного руководителя. Разные по рангу и квалификации люди встречаются во временных, создаваемых для решения конкретного вопроса, группах. И по словам Дейвиса и Лоуренса, авторов стандартного текста на эту тему: "Разногласия... решаются без участия общего начальника... Подобная форма предполагает, что конфликт может быть здоровым... разные мнения ценятся, и люди выражают свою точку зрения даже когда знают, что другие могут не согласиться".

Такая система наказывает работников, проявляющих слепое послушание. Она вознаграждает тех, кто возражает в разумных пределах. Работники, ищущие смысл, ставящие под сомнение авторитеты, желающие поступать по своему разумению или требующие, чтобы их работа была социально значимой, могут считаться смутьянами на предприятиях Второй волны. Но предприятия Третьей волны не смогут работать без них.

Таким образом, мы повсеместно видим едва различимое, но глубокое изменение черт личности, вознаграждаемых экономической системой, - изменение, которое формирует появляющийся социальный характер.

Не только воспитание детей, образование и работа будут оказывать влияние на развитие личности в цивилизации Третьей волны. Еще

более глубинные силы воздействуют на психику будущего. Ибо экономика состоит не только из рабочих мест или оплачиваемой работы.

Ранее я предложил рассматривать экономику как состоящую из двух секторов, в одном мы производим товары для обмена, в другом мы делаем вещи для себя. Один - это рыночный, или производственный сектор, другой - сектор производителя-потребителя. И каждый из них оказывает свое психологическое воздействие на нас. Ибо каждый выдвигает свою собственную этику, свой собственный набор ценностей и свое собственное определение успеха.

В период Второй волны широкое распространение рыночной экономики - как капиталистической, так и социалистической - поощряло этику приобретения. Она дала только экономическое определение личного успеха.

Продвижение Третьей волны, однако, сопровождается, как мы видели, феноменальным ростом деятельности по принципу "помоги себе сам" и "сделай сам" или "производством для себя". Выходя за рамки обычного хобби, такое производство приобретает все большее экономическое значение. А поскольку на это уходит все больше нашего времени и энергии, оно также начинает формировать нашу жизнь и социальный характер.

Рыночная этика не классифицировала людей по тому, чем они владеют, этика производства-потребления высоко оценивает то, что люди делают. Иметь много денег все еще престижно. Но и другие характеристики берутся в расчет. Среди них такие, как уверенность в своих силах, способность адаптироваться и выжить в трудных условиях, умение делать вещи своими руками - построить забор, приготовить хороший обед, сшить платье или отреставрировать старинный комод.

Более того, если производственная или рыночная этика восхваляет устремленность к одной цели, этика производителя-потребителя призывает к широте интересов. Разносторонность заносится в графу доходов. По мере того как Третья волна приводит производство для обмена и "производство для себя" в большее равновесие, возрастают требования "сбалансированного" образа жизни.

Этот сдвиг активности из производственного сектора в сектор производства-потребления также предполагает приход нового вида равновесия в жизнь людей. Все большее число работников, занятых производством для рынка, тратит свое время на абстракции - слова, числа, модели - и мало знает людей, если вообще их знает.

Многим такая "работа головой" может показаться привлекательной и полезной. Но она часто сопровождается ощущением оторванности - отрезанности, скажем так, от земных видов, звуков, текстур и эмоций повседневного существования. Действительно, сегодняшнее прославление рукоделия, садоводства, труда крестьянина или рабочего

и того, что можно назвать "шиком водителя грузовика", может быть компенсацией за наплыв абстракции в производственный сектор.

Напротив, в производстве-потреблении мы обычно сталкиваемся с более конкретной, непосредственной действительностью; производство-потребление предполагает прямой контакт с вещами и людьми. Поскольку многие делают свое время, выступая частично как работники, а частично как производители-потребители, они в состоянии наслаждаться конкретным и абстрактным, взаимодополняющими удовольствиями от интеллектуальной и физической работы. Этика производителя-потребителя возвращает уважение ручному труду после 300-летнего пренебрежения. И это новое равновесие также способно влиять на изменение черт личности.

Мы видели, что с ростом индустриализации распространение взаимозависимого труда поощряло мужчин становиться объективными, а домашняя достаточно самостоятельная работа способствовала формированию женской субъективности. Сегодня, когда все больше женщин вовлекается в производство для рынка, их психология становится объективнее. Их поощряют "думать, как мужчины". Наоборот, по мере того как все больше мужчин остается дома, взяв на себя большую часть работы по дому, их потребность в "объективности" уменьшается. Они "субъективизируются".

Завтра, когда многие люди Третьей волны будут делить свою жизнь между работой неполный рабочий день в больших, взаимозависимых компаниях или организациях и работой частично для себя и своей семьи в малых, автономных, производящих-потребляющих группах, мы сможем подвести баланс объективности и субъективности обоих полов.

Вместо того чтобы искать "мужское" отношение и "женское" отношение, причем ни одно из них не сбалансировано, система сможет вознаграждать людей, которые способны здраво взглянуть на мир с обеих точек зрения. Объективные субъективисты и наоборот.

Короче говоря, с увеличением доли производства-потребления в экономике в целом появляется еще один источник психологического изменения. Влияние основных перемен в производстве и производстве-потреблении вместе с глубокими изменениями в воспитании детей и образовании обещает переделать наш социальный характер, по крайней мере, так же сильно, как это сделала Вторая волна 300 лет назад. Новый социальный характер возникает в самом центре нашего общества.

Действительно, даже если каждое из этих наблюдений окажется ошибочным, если каждый сдвиг, который мы начали замечать, пойдет в обратную сторону, есть еще одна последняя, огромная причина ожи-

дать прорыва в психосфере, эту причину можно кратко обозначить как "революция средств коммуникации".

Связь между средствами коммуникации и характером сложна, но неразрывна. Мы не можем изменить все наши средства коммуникации и ожидать, что как народ останемся неизменными. Революция в средствах массовой информации приведет к революции в психике.

В период Второй волны люди купались в море массово производимых образов. Относительно небольшое число издаваемых централизованно газет, журналов, радио-, телепередач и фильмов обеспечивали то, что критики назвали "монолитным сознанием". Индивиды постоянно соотносили себя с незначительным набором ролевых моделей и оценивали свой образ жизни, сравнивая его с несколькими предпочитаемыми возможностями. Круг социально одобряемых стилей поведения личности был относительно узок.

Демассификация средств массовой информации в наши дни дает поразительное разнообразие ролевых моделей и стилей жизни, с которыми можно сравнить свою жизнь. Более того, новые средства массовой информации кормят нас не целыми, а раскрошившимися чипсами образов. Они не предлагают нам несколько понятных видов идентичности для выбора, нужно сложить ее из кусочков: конфигуративное, или модульное, "я". Это гораздо труднее, и это объясняет, почему многие миллионы людей отчаянно ищут идентичность.

Эти усилия приводят нас к повышенному осознанию собственной индивидуальности - тех черт, которые делают нас неповторимыми. Так изменяется наш собственный образ. Мы требуем, чтобы нас считали личностями и относились к нам как к личностям, и это происходит именно в то время, когда новая производственная система все больше нуждается в индивидуальностях.

Помимо оказания нам помощи в кристаллизации чисто личностных качеств, новые средства коммуникации Третьей волны превращают нас в производителей - или, скорее, производителей-потребителей - наших собственных образов себя.

Немецкий поэт и критик Ганс Магнус Энценбергер отметил, что во вчерашних средствах массовой информации "техническое различие между приемниками и передатчиками отражает социальное разделение труда на производителей и потребителей". В течение всей эпохи Второй волны сотрудники средств массовой информации производили послания для аудитории, которая не могла ответить прямо или взаимодействовать с теми, кто посылает сообщения.

Напротив, наиболее революционной чертой новых средств коммуникации является то, что многие из них интерактивны, т. е. позволяют каждому пользователю создавать или посылать образы, а также просто получать их извне. Двухсторонние кабели, видеокассеты, деше-

вые записывающие устройства - все это отдает средства коммуникации в руки отдельного человека.

Заглядывая вперед, можно представить, что когда-нибудь даже обычное телевидение станет интерактивным, и мы сможем не только смотреть Арчи Банкера или Мэри Тайлер Мур завтрашнего дня, но и поговорить с ними и повлиять на их поведение во время шоу. Уже сейчас кабельная система "Кьюбе" технически позволяет зрителям телестановки обратиться к режиссеру с просьбой ускорить или замедлить темп действия или выбрать конец истории.

Революция средств коммуникации дает каждому из нас более сложный образ себя. Она делает нас еще более непохожими друг на друга. Она ускоряет сам процесс нашего "примеривания" различных образов и ускоряет наше продвижение к новым образам. Она позволяет нам с помощью электроники демонстрировать свой образ миру. И никто до конца не понимает, что все это сделает с нашей личностью, ибо ни в одной из предыдущих цивилизаций у нас не было таких мощных средств. Наше овладение технологией сознания возрастает.

Мир, в который мы быстро вступаем, настолько далек от нашего прошлого опыта, что все психологические гипотезы выглядят сомнительно. Однако абсолютно ясно, что мощные силы совместно воздействуют на изменение социального характера - развитие определенных черт, подавление других и, таким образом, изменение всех нас.

Оставляя позади цивилизацию Второй волны, мы не просто переходим из одной энергетической системы в другую или от одной технологической основы к другой. Мы революционизируем также и внутреннее пространство. В свете этого было бы абсурдно проецировать прошлое на будущее - обрисовывать людей цивилизации Третьей волны в терминах Второй волны.

Если наши предположения хотя бы частично верны, завтра индивиды будут гораздо сильнее отличаться друг от друга, чем сегодня. Многие из них будут взрослеть раньше, раньше брать на себя ответственность, лучше адаптироваться и проявлять больше индивидуальности. Они будут более склонны, чем наши родители, ставить под сомнение авторитеты. Им будут нужны деньги, и они будут их зарабатывать, но - за исключением условий крайней нужды - они не станут работать только за деньги.

Прежде всего, как представляется, они будут стремиться к равновесию в жизни - равновесию между работой и развлечением, между производством и производством-потреблением, между умственным и физическим трудом, между абстрактным и конкретным, между объективностью и субъективностью. И они будут рассматривать и изображать себя с помощью гораздо более сложных понятий, чем люди прошлого.

По мере того как зреет цивилизация Третьей волны, мы будем создавать не утопических мужчину и женщину, которые возвышались над людьми прежде, не сверхчеловеческую расу новых Гете и Аристотелей (или Чингисханов, или Гитлеров), а простую и гордую, как можно надеяться, расу - и цивилизацию, заслуживающую названия человеческой.

(Тоффлер, Э. Третья волна / Э. Тоффлер. – М., 1999. – Гл. 26. Личность будущего.)

### **Вопросы и задания**

1. Какие черты личности стали доминирующими в цивилизации Второй волны?
2. Какие изменения в сферах воспитания, образования, труда инициируются цивилизацией Третьей волны?
3. Что нового привносит цивилизация Третьей волны в сферу производства и потребления? Проследите по тексту описываемые автором изменения.
4. В чем проявляется «революция средств коммуникации» цивилизации Третьей волны? Какое влияние оказывает данная революция на личность и общество?

### **Ф. Фукуяма «Конец истории?»**

Наблюдая, как разворачиваются события в последнее десятилетие или около того, трудно избавиться от ощущения, что во всемирной истории происходит нечто фундаментальное. <...> На наших глазах в двадцатом веке мир был охвачен пароксизмом идеологического насилия, когда либерализму пришлось сначала бороться с остатками абсолютизма, затем с большевизмом и фашизмом и, наконец, с новейшим марксизмом, грозившим втянуть нас в апокалипсис ядерной войны. Но этот век, вначале столь уверенный в триумфе западной либеральной демократии, возвращается теперь, под конец, к тому, с чего начал: не к предсказывавшемуся еще недавно «концу идеологии» или конвергенции капитализма и социализма, а к неоспоримой победе экономического и политического либерализма.

Триумф Запада, западной *идеи* очевиден прежде всего потому, что у либерализма не осталось никаких жизнеспособных альтернатив. В последнее десятилетие изменилась интеллектуальная атмосфера крупнейших коммунистических стран, в них начались важные реформы. Этот феномен выходит за рамки высокой политики, его можно наблюдать и в широком распространении западной потребительской культуры, в самых разнообразных ее видах <...>.

То, чему мы, вероятно, сейчас свидетели, – не просто конец холодной войны или очередного периода послевоенной истории, но конец истории как таковой, завершение идеологической эволюции человечества и универсализации западной либеральной демократии как окончательной формы правления. Это не означает, что в дальнейшем никаких событий происходить не будет <...>, – ведь либерализм победил пока только в сфере идей, сознания; в реальном, материальном мире до победы еще далеко. Однако имеются реальные основания считать, что именно этот, идеальный мир и определит в конечном счете мир материальный.

Представление о конце истории нельзя считать оригинальным. Наиболее известный его пропагандист – это Карл Маркс, полагавший, что историческое развитие, определяемое взаимодействием материальных сил, имеет целенаправленный характер и закончится, лишь достигнув коммунистической утопии, которая и разрешит все противоречия. Впрочем, эта концепция истории – как диалектического процесса с началом, серединой и концом – была позаимствована Марксом у его великого немецкого предшественника, Георга Вильгельма Фридриха Гегеля.

Плохо ли, хорошо ли это, но многое из гегелевского историцизма вошло в сегодняшний интеллектуальный багаж. Скажем, представление о том, что сознание человечества прошло ряд этапов, соответствовавших конкретным формам социальной организации, таким как родоплеменная, рабовладельческая, теократическая и, наконец, демократически-эгалитарная. Гегель первым из философов стал говорить на языке современной социальной науки; для него человек – продукт конкретной исторической и социальной среды, а не совокупность тех или иных «естественных» атрибутов, как это было для теоретиков «естественного права». И это именно гегелевская идея – а не собственно марксистская – овладеть естественной средой и преобразовать ее с помощью науки и техники. <...> Гегель полагал, что в некий абсолютный момент история достигнет кульминации – в тот именно момент, когда побеждает окончательная, разумная форма общества и государства. <...> Для Гегеля противоречия, движущие историей, существуют прежде всего в сфере человеческого сознания, т.е. на уровне идей, – не в смысле тривиальных предвыборных обещаний американских политиков, но как широких объединяющих картин мира; лучше всего назвать их идеологией. Последняя, в этом смысле, не сводится к политическим доктринам, которые мы с ней привычно ассоциируем, но включает также лежащие в основе любого общества религию, культуру и нравственные ценности. <...> Для Гегеля все человеческое поведение в материальном мире и, следовательно, вся человеческая история укоренены в предшествующем состоянии сознания <...>. Но в конце кон-

цов эта сфера сознания с необходимостью воплощается в материальном мире, даже – творит этот материальный мир по своему образу и подобию. Сознание – причина, а не следствие, и оно не может развиваться независимо от материального мира; поэтому реальной подоплекой окружающей нас событийной путаницы служит идеология.

У позднейших мыслителей гегелевский идеализм стал влечь убогое существование. Маркс перевернул отношение между реальным и идеальным, отписав целую сферу сознания – религию, искусство и самую философию – в пользу «надстройки», которая полностью детерминирована у него преобладающим материальным способом производства. Еще одно прискорбное наследие марксизма состоит в том, что мы склонны предаваться материальным или утилитарным объяснениям политических и исторических явлений; мы не расположены верить в самостоятельную силу идей.

Материалистический уклон современного мышления характерен не только для левых, симпатизирующих марксизму людей, но и для многих страстных антимарксистов. Так, скажем, на правом крыле находится школа материалистического детерминизма журнала «Уолл-стрит джорнэл», не признающая значение идеологии и культуры и расматривающая человека как, в сущности, разумного, стремящегося к максимальной прибыли индивида. Именно человек такого типа вместе с движущими им материальными стимулами берет за основу экономической жизни учебники по экономике. Проиллюстрируем сомнительность этих материалистических взглядов на примере.

Макс Вебер начинает свою знаменитую книгу «Протестантская этика и дух капитализма» указанием на различия в экономической деятельности протестантов и католиков. Эти различия подытожены в поговорке: «протестанты славно вкушают, католики мирно почивают». Вебер отмечает, что в соответствии с любой экономической теорией, по которой человек есть разумное существо, стремящееся к максимальной прибыли, повышение расценок должно вести к повышению производительности труда. Однако во многих традиционных крестьянских общинах это дает обратный эффект – снижения производительности труда: при более высоких расценках крестьянин, привыкший зарабатывать две с половиной марки в день, обнаруживает, что может заработать ту же сумму, работая меньше, и так и поступает. Выбор в пользу досуга, а не дохода, в пользу, далее, военизированного образа жизни спартанского гоплита, а не благополучного жития-бытия афинского торговца, или даже в пользу аскетической жизни предпринимателя периода раннего капитализма, а не традиционного времяпрепровождения аристократа, – никак нельзя объяснить безликим действием материальных сил; выбор происходит преимущественно в сфере сознания, в идеологии. Центральная тема работы Вебера – доказать во-

преки Марксу, что материальный способ производства – не «базис», а, наоборот, «надстройка», имеющая корни в религии и культуре. И если мы хотим понять что такое современный капитализм и мотив прибыли, следует, по Веберу, изучать имеющиеся в сфере сознания предпосылки одного и другого.

У меня нет ни места, ни, откровенно говоря, сил защищать в деталях радикальные идеалистические взгляды Гегеля. Вопрос не в том, правильна ли его система, а в том, насколько хорошо видна в ее свете проблематичность материалистических объяснений, часто принимаемых нами за само собой разумеющиеся. Дело не в том, чтобы отрицать роль материальных факторов как таковых. С точки зрения идеалиста, человеческое общество может быть построено на любых произвольно выбранных принципах, независимо от того, согласуются ли эти принципы с материальным миром. И на самом деле, люди доказывали, что способны переносить любые материальные невзгоды во имя идей, существующих исключительно в сфере духа, идет ли речь о священных коровах или о Святой Троице.

Но поскольку само человеческое восприятие материального мира обусловлено осознанием этого мира, имеющим место в истории, то и материальный мир вполне может оказывать влияние на жизнеспособность конкретного состояния сознания. В частности, впечатляющее материальное изобилие в развитых либеральных экономиках и на их основе – бесконечно разнообразная культура потребления, видимо, питают и поддерживают либерализм в политической сфере. Согласно материалистическому детерминизму, либеральная экономика неизбежно порождает и либеральную политику. Я же, наоборот, считаю, что и экономика и политика предполагают автономное предшествующее им состояние сознания, благодаря которому они только и возможны. Состояние сознания, благоприятствующее либерализму, в конце истории стабилизируется, если оно обеспечено упомянутым изобилием. Мы могли бы резюмировать: общечеловеческое государство – это либеральная демократия в политической сфере, сочетающая видео и стерео в свободной продаже – в сфере экономики.

Действительно ли мы подошли к концу истории? Другими словами, существуют ли еще какие-то фундаментальные «противоречия», разрешить которые современный либерализм бессилён, но которые разрешались бы в рамках некоего альтернативного политико-экономического устройства? <...> В уходящем столетии либерализму были брошены два главных вызова – фашизм и коммунизм. Согласно первому, политическая слабость Запада, его материализм, моральное разложение, утеря единства суть фундаментальные противоречия либеральных обществ; разрешить их могли бы, с его точки зрения, только сильное государство и «новый человек», опирающийся на идею нацио-

нальной исключительности. Как жизнеспособная идеология фашизм был сокрушен второй мировой войной. <...> Гораздо более серьезный был идеологический вызов, брошенный либерализму второй великой альтернативой, коммунизмом. Маркс утверждал, на гегелевском языке, что либеральному обществу присуще фундаментальное неразрешимое противоречие: это – противоречие между трудом и капиталом. Впоследствии оно служило главным обвинением против либерализма. Разумеется, классовый вопрос успешно решен Западом. <...> Поскольку классовый вопрос отошел на второй план, привлекательность коммунизма в западном мире – это можно утверждать смело – сегодня находится на самом низком уровне со времени окончания Первой мировой войны. Судить об этом можно по чему угодно: по сокращающейся численности членов и избирателей главных европейских коммунистических партий и их открыто ревизионистским программам, по успеху на выборах консервативных партий в Великобритании и ФРГ, Соединенных Штатах и Японии, выступающих за рынок и против этатизма; по интеллектуальному климату, наиболее «продвинутые» представители которого уже не верят, что буржуазное общество должно быть наконец преодолено. Это не значит, что в ряде отношений взгляды прогрессивных интеллектуалов в западных странах являются глубоко патологичными. Однако те, кто считает, что будущее за социализмом, слишком стары или слишком маргинальны для реального политического сознания своих обществ.

Могут возразить, что для североатлантического мира угроза социалистической альтернативы никогда не была реальной, – в последние десятилетия ее подкрепляли главным образом успехи, достигнутые за пределами этого региона. Однако именно в неевропейском мире нас поражают грандиозные идеологические преобразования, и особенно это касается Азии. Благодаря силе и способности к адаптации своих культур, Азия стала в самом начале века ареной борьбы импортированных западных идеологий. Либерализм в Азии был очень слаб после Первой мировой войны; легко забывают, сколь унылым казалось политическое будущее Азии всего десять или пятнадцать лет назад. Забывают и то, насколько важным представлялся исход идеологической борьбы в Азии для мирового политического развития в целом. <...>

Допустим на мгновение, что фашизма и коммунизма не существует: остаются ли у либерализма еще какие-нибудь идеологические конкуренты? Или иначе: имеются ли в либеральном обществе какие-то неразрешимые в его рамках противоречия? Напрашиваются две возможности: религия и национализм.

Все отмечают в последнее время подъем религиозного фундаментализма в рамках христианской и мусульманской традиций. Некоторые склонны полагать, что оживление религии свидетельствует о том, что

люди глубоко несчастны от безличия и духовной пустоты либеральных потребительских обществ. Однако хотя пустота и имеется и это, конечно, идеологический дефект либерализма, из этого не следует, что нашей перспективой становится религия. Вовсе не очевидно и то, что этот дефект устраним политическими средствами. Ведь сам либерализм появился тогда, когда основанные на религии общества, не столковавшись по вопросу о благой жизни, обнаружили свою неспособность обеспечить даже минимальные условия для мира и стабильности. Теократическое государство в качестве политической альтернативы либерализму и коммунизму предлагается сегодня только исламом. Однако эта доктрина малопривлекательна для немусульман, и трудно себе представить, чтобы это движение получило какое-либо распространение. Другие, менее организованные религиозные импульсы с успехом удовлетворяются в сфере частной жизни, допускаемой либеральным обществом.

Еще одно «противоречие», потенциально неразрешимое в рамках либерализма, - это национализм и иные формы расового и этнического сознания. <...> Две чудовищные мировые войны в этом столетии порождены национализмом в различных его обличьях; и если эти страсти были до какой-то степени погашены в послевоенной Европе, то они все еще чрезвычайно сильны в «третьем мире». Национализм представлял опасность для либерализма в Германии, и он продолжает грозить ему в таких изолированных частях «постисторической» Европы, как Северная Ирландия.

Неясно, однако, действительно ли национализм является неразрешимым для либерализма противоречием. Во-первых, национализм неоднороден, это не одно, а несколько различных явлений – от умеренной культурной ностальгии до высокоорганизованного и тщательно разработанного национал-социализма. Только систематические национализмы последнего рода могут формально считаться идеологиями, сопоставимыми с либерализмом или коммунизмом. Подавляющее большинство националистических движений в мире не имеет политической программы и сводится к стремлению обрести независимость *от* какой-то группы или народа, не предлагая при этом сколь-нибудь продуманных проектов социально-экономической организации. Как таковые, они совместимы с доктринами и идеологиями, в которых подобные проекты имеются, хотя они и могут представлять собой источник конфликта для либеральных обществ, этот конфликт вытекает не из либерализма, а скорее из того факта, что этот либерализм осуществлен не полностью. Конечно, в значительной мере этническую и националистическую напряженность можно объяснить тем, что народы вынуждены жить в недемократических политических системах, которых сами не выбрали.

Нельзя исключить того, что внезапно могут появиться новые идеологии или не замеченные ранее противоречия (хотя современный мир, по-видимому, подтверждает, что фундаментальные принципы социально-политической организации не так уж изменились с 1806г.). Впоследствии многие войны и революции совершались во имя идеологий, провозглашавших себя более передовыми, чем либерализм, но история в конце концов разоблачила эти претензии.

Что означает конец истории для сферы международных отношений? Ясно, что большая часть третьего мира будет оставаться на задворках истории и в течение многих лет служить ареной конфликта. Но мы сосредоточим сейчас внимание на более крупных и развитых странах, ответственных за большую часть мировой политики. Россия и Китай в обозримом будущем вряд ли присоединятся к развитым нациям Запада; но представьте на минуту, что марксизм-ленинизм перестает быть фактором, движущим внешнюю политику этих стран, – вариант, если еще не превратившийся в реальность, однако ставший в последнее время вполне возможным. Чем тогда деидеологизированный мир в сумме своих характеристик будет отличаться от того мира, в котором мы живем?

Обычно отвечают: вряд ли между ними будут какие-либо различия. Ибо весьма распространено мнение, что идеология – лишь прикрытие для великодержавных интересов и что это служит причиной достаточно высокого уровня соперничества и конфликта между нациями. Действительно, согласно одной популярной в академическом мире теории, конфликт присущ международной системе как таковой, и чтобы понять его перспективы, следует смотреть на форму системы – например, является она биполярной или многополярной, а не на образующие ее конкретные нации и режимы. <...> Исчезновение марксизма-ленинизма сначала в Китае, а затем в Советском Союзе будет означать крах его как жизнеспособной идеологии, имеющей всемирно-историческое значение. И хотя где-нибудь в Манагуа, Пхеньяне или Кембридже (штат Массачусетс) еще останутся отдельные правоверные марксисты, тот факт, что ни у одного крупного государства эта идеология не останется на вооружении, окончательно подорвет ее претензии на авангардную роль в истории. Ее гибель будет одновременно означать расширение «Общего рынка» в международных отношениях и снизит вероятность серьезного межгосударственного конфликта.

Это ни в коем случае не означает, что международные конфликты вообще исчезнут. Ибо и в это время мир будет разделен на две части: одна будет принадлежать истории, другая – постистории. Конфликт между государствами, принадлежащими вышеупомянутым частям мира, будет по-прежнему возможен. Сохранится высокий и даже все возрастающий уровень насилия на этнической и националистической поч-

ве, поскольку эти импульсы не исчерпают себя и в постисторическом мире. Палестинцы и курды, сикхи и тамилы, ирландские католики и валлийцы, армяне и азербайджанцы будут копить и лелеять свои обиды. Из этого следует, что на повестке дня останутся и терроризм, и национально-освободительные войны. Однако для серьезного конфликта нужны крупные государства, все еще находящиеся *в рамках истории*; а они-то как раз и уходят с исторической сцены.

Конец истории печален. Борьба за признание, готовность рисковать жизнью ради чисто абстрактной цели, идеологическая борьба, требующая отваги, воображения и идеализма, – вместо всего этого – экономический расчет, бесконечные технические проблемы, забота об экологии и удовлетворение изощренных запросов потребителя. В постисторический период нет ни искусства, ни философии; есть лишь тщательно оберегаемый музей человеческой истории. Я ощущаю в самом себе и замечаю в окружающих ностальгию по тому времени, когда история существовала. Какое-то время эта ностальгия все еще будет питать соперничество и конфликт. Признавая неизбежность постисторического мира, я испытываю самые противоречивые чувства к цивилизации, созданной в Европе после 1945 года, с ее североатлантической и азиатской ветвями. Быть может, именно эта перспектива многовековой скуки вынудит историю взять еще один, новый старт?

*(Фукуяма, Ф. Конец истории? / Ф. Фукуяма // Философия истории. Антология. – М., 1995. – С. 290-295, 297-299, 305-306, 310.)*

### **Вопросы и задания**

1. Чем обусловлено утверждение мыслителем триумфа Запада и западной идеи в современном мире?
2. Почему в современную эпоху наступает «конец истории»?
3. Проследите по тексту эволюцию представлений о «конце истории» у Гегеля, Маркса. Что нового привносит в трактовку «конца истории» Ф. Фукуяма?
4. На основе анализа автором статьи идейного наследия М. Вебера попытайтесь объяснить, каким образом факторы сознания и культуры детерминируют деятельность человека в материальной сфере общества.
5. Существуют ли еще какие-либо фундаментальные общественные противоречия, неразрешимые в рамках современного либерализма? Какие вызовы были брошены ему в XX веке?
6. Какие трансформации в глобальном устройстве социального мира предполагает идеологема «конца истории»?
7. Что такое постистория? Совокупность каких проблем определяет, по мнению Ф. Фукуямы, содержание постисторической перспективы? Согласны ли Вы с выводом автора об исчерпанности историче-

ски жизнеспособных альтернатив экономическому и политическому либерализму? Ответы обоснуйте.

### **С. Хантингтон «Столкновение цивилизаций?»**

Мировая политика вступает в новую фазу, и интеллектуалы незамедлительно обрушили на нас поток версий относительно ее будущего облика: конец истории, возврат к традиционному соперничеству между нациями-государствами, упадок наций-государств под напором разнонаправленных тенденций – к трайбализму и глобализму – и др. Каждая из этих версий ухватывает отдельные аспекты нарождающейся реальности. Но при этом утрачивается самый существенный, осевой аспект проблемы.

<...> в нарождающемся мире основным источником конфликтов будет уже не идеология и не экономика. Важнейшие границы, разделяющие человечество, и преобладающие источники конфликтов будут определяться культурой. <...> Столкновение цивилизаций станет доминирующим фактором мировой политики. Линии разлома между цивилизациями – это и есть линии будущих фронтов.

Грядущий конфликт между цивилизациями – завершающая фаза эволюции глобальных конфликтов в современном мире. На протяжении полутора веков после Вестфальского мира, оформившего современную международную систему, в западном ареале конфликты разворачивались главным образом между государями – королями, императорами, абсолютными и конституционными монархами, стремившимися расширить свой бюрократический аппарат, увеличить армии, укрепить экономическую мощь, а главное – присоединить новые земли к своим владениям. Этот процесс породил нации-государства, и, начиная с Великой Французской революции, основные линии конфликтов стали пролегать не столько между правителями, сколько между нациями. <...> Данная модель сохранялась в течение всего XIX в. Конец ей положила первая мировая война. А затем, в результате русской революции и ответной реакции на нее, конфликт наций уступил место конфликту идеологий. Сторонами такого конфликта были вначале коммунизм, нацизм и либеральная демократия, а затем – коммунизм и либеральная демократия. Во время холодной войны этот конфликт воплотился в борьбу двух сверхдержав, ни одна из которых не была нацией-государством в классическом европейском смысле. Их самоидентификация формулировалась в идеологических категориях. <...> С окончанием холодной войны подходит к концу и западная фаза развития международной политики. В центр выдвигается взаимодействие между Западом и незападными цивилизациями. На этом новом этапе народы и правительства незападных цивилизаций уже не выступают как объекты

истории – мишень западной колониальной политики, а наряду с Западом начинают сами двигать и творить историю.

Во время холодной войны мир был поделен на «первый», «второй» и «третий». Но затем такое деление утратило смысл. Сейчас гораздо уместнее группировать страны, основываясь не на их политических или экономических системах, не по уровню их экономического развития, а исходя из культурных и цивилизационных критериев. <...> Цивилизация представляет собой некую культурную сущность. Деревни, регионы, этнические группы, народы, религиозные общины – все они обладают своей особой культурой, отражающей различные уровни их культурной неоднородности. Деревня в Южной Италии по своей культуре может отличаться от такой же деревни в Северной Италии, но при этом они остаются именно итальянскими селами, их не спутаешь с немецкими. В свою очередь европейские страны имеют общие культурные черты, которые отличают их от китайского или арабского мира. <...> западный мир, арабский регион и Китай не являются частями более широкой культурной общности. Они представляют собой цивилизации. Мы можем определить цивилизацию как культурную общность наивысшего ранга, как самый широкий уровень культурной идентичности людей. Следующую ступень составляет уже то, что отличает род человеческий от других видов живых существ. Цивилизации определяются наличием общих черт объективного порядка, таких как язык, история, религия, обычаи, институты, – а также субъективной самоидентификацией людей. Есть различные уровни самоидентификации: так житель Рима может характеризовать себя как римлянина, итальянца, католика, христианина, европейца, человека западного мира. Цивилизация – это самый широкий уровень общности, с которой он себя соотносит. Культурная самоидентификация людей может меняться, и в результате меняются состав и границы той или иной цивилизации. Цивилизация может охватывать большую массу людей – например, Китай ... Но она может быть и весьма малочисленной – как цивилизация англоязычных жителей островов Карибского бассейна. Цивилизация может включать в себя несколько наций-государств, как в случае с западной, латиноамериканской или арабской цивилизациями, либо одно-единственное – как в случае с Японией. Очевидно, что цивилизации могут смешиваться, накладываться одна на другую, включать субцивилизации. Западная цивилизация существует в двух основных вариантах: европейском и североамериканском, а исламская подразделяется на арабскую, турецкую и малайскую. Несмотря на все это, цивилизации представляют собой определенные целостности. Границы между ними редко бывают четкими, но они реальны. Цивилизации динамичны: у них бывает подъем и упадок, они распадаются и сливаются. <...> цивилизации исчезают, их затягивают пески времени. Боль-

шая часть человеческой истории – это история цивилизаций. По подсчетам А.Тойнби, история человечества знала 21 цивилизацию. Только шесть из них существуют в современном мире.

Идентичность на уровне цивилизаций будет становиться все более важной, и облик мира будет в значительной мере формироваться в ходе взаимодействия семи-восьми крупных цивилизаций. К ним относятся западная, конфуцианская, японская, исламская, индуистская, православно-славянская, латиноамериканская и, возможно, африканская цивилизации. Самые значительные конфликты будущего развернутся вдоль линии разлома между цивилизациями. Почему?

Во-первых, различия между цивилизациями не просто реальны. Они – наиболее существенны. Цивилизации несхожи по своей истории, языку, культуре, традициям и, что самое важное, – религии. Люди разных цивилизаций по-разному смотрят на отношения между Богом и человеком, индивидом и группой, гражданином и государством, родителями и детьми, мужем и женой, имеют разные представления о соотносительной значимости прав и обязанностей, свободы и принуждения, равенства и иерархии. Эти различия складывались столетиями. Они не исчезнут в обозримом будущем. Они более фундаментальны, чем различия между политическими идеологиями и политическими режимами. Конечно, различия не обязательно предполагают конфликт, а конфликт не обязательно означает насилие. Однако в течение столетий самые затяжные и кровопролитные войны порождались именно различиями между цивилизациями.

Во-вторых, мир становится более тесным. Взаимодействие между народами разных цивилизаций усиливается. Это ведет к росту цивилизационного самосознания, к углублению понимания различий между цивилизациями и общности в рамках цивилизации. Североафриканская иммиграция во Францию вызвала у французов враждебное отношение, и в то же время укрепила доброжелательность к другим иммигрантам – «добропорядочным католикам и европейцам из Польши». Американцы гораздо болезненнее реагируют на японские капиталовложения, чем на куда более крупные инвестиции из Канады и европейских стран. <...> Взаимодействие между представителями разных цивилизаций укрепляет их цивилизационное самосознание, а это, в свою очередь, обостряет уходящие в глубь истории или, по крайней мере, воспринимаемые таким образом разногласия и враждебность.

В-третьих, процессы экономической модернизации и социальных изменений во всем мире размывают традиционную идентификацию людей с местом жительства, одновременно ослабевает и роль нации-государства как источника идентификации. Образовавшиеся в результате лакуны по большей части заполняются религией, нередко в форме фундаменталистских движений. Подобные движения сложились не

только в исламе, но и в западном христианстве, иудаизме, буддизме, индуизме. В большинстве стран и конфессий фундаментализм поддерживают образованные молодые люди, высококвалифицированные специалисты из средних классов, лица свободных профессий, бизнесмены. <...> Возрождение религии, или ... «реванш Бога», создает основу для идентификации и сопричастности с общностью, выходящей за рамки национальных границ – для объединения цивилизаций.

В-четвертых, рост цивилизационного самосознания диктуется раздвоением роли Запада. С одной стороны, Запад находится на вершине своего могущества, а с другой, и возможно как раз поэтому, среди незападных цивилизаций происходит возврат к собственным корням. Все чаще приходится слышать о «возврате в Азию» Японии, о конце влияния идей Неру и «индуизации» Индии, о провале западных идей социализма и национализма и «реисламизации» Ближнего Востока <...>. На вершине своего могущества Запад сталкивается с незападными странами, у которых достаточно стремления, воли и ресурсов, чтобы придать миру незападный облик.

В-пятых, культурные особенности и различия подвержены изменениям, чем экономические и политические, и вследствие этого их сложнее разрешить, либо свести к компромиссу. В бывшем Советском Союзе коммунисты могут стать демократами, богатые превратиться в бедных, а бедняки – в богачей, но русские при всем желании не смогут стать эстонцами, а азербайджанцы – армянами.

В классовых и идеологических конфликтах ключевым был вопрос: «На чьей ты стороне?» И человек мог выбирать – на чьей он стороне, а также менять раз избранные позиции. В конфликте же цивилизаций вопрос ставится иначе: «Кто ты такой?» Речь идет о том, что дано и не подлежит изменениям. <...> Религия разделяет людей еще более резко, чем этническая принадлежность. Человек может быть полу-французом и полу-арабом, и даже гражданином обеих этих стран. Куда сложнее быть полу-католиком и полу-мусульманином.

И, наконец, усиливается экономический регионализм. <...> С одной стороны, успех экономического регионализма укрепляет сознание принадлежности к одной цивилизации. А с другой – экономический регионализм может быть успешным, только если он коренится в общности цивилизации. Европейское сообщество покоится на общих основаниях европейской культуры и западного христианства. Успех НАФТА (североамериканской зоны свободной торговли) зависит от продолжающегося сближения культур Мексики, Канады и Америки. А Япония, напротив, испытывает затруднения с созданием такого же экономического сообщества в Юго-Восточной Азии, т.к. Япония – это единственное в своем роде общество и цивилизация. Какими бы мощными ни были торговые и финансовые связи Японии с остальными

странами Юго-Восточной Азии, культурные различия между ними мешают продвижению по пути региональной экономической интеграции по образцу Западной Европы или Северной Америки. Общность культуры, напротив, способствует стремительному росту экономических связей между Китайской Народной Республикой, с одной стороны, и Гонконгом, Тайванем, Сингапуром и заморскими китайскими общинами в других странах Азии – с другой. С окончанием холодной войны общность культуры быстро вытесняет идеологические различия. <...>

Определяя собственную идентичность в этнических и религиозных терминах, люди склонны рассматривать отношения между собой и людьми другой этнической принадлежности и конфессии как отношения «мы» и «они». Конец идеологизированных государств в Восточной Европе и на территории бывшего СССР позволил выдвинуться на первый план традиционным формам этнической идентичности и противоречий. Различия в культуре и религии порождают разногласия по широкому кругу политических вопросов, будь то права человека или эмиграция, коммерция или экология. <...> Но что более важно – попытки Запада распространить свои ценности: демократию и либерализм – как общечеловеческие, сохранить военное превосходство и утвердить свои экономические интересы наталкиваются на сопротивление других цивилизаций. Правительствам и политическим группировкам все реже удается мобилизовать население и сформировать коалиции на базе идеологий, и они все чаще пытаются добиться поддержки, апеллируя к общности религии и цивилизации.

Таким образом, конфликт цивилизаций разворачивается на двух уровнях. На микроуровне группы, обитающие вдоль линий разлома между цивилизациями, ведут борьбу, зачастую кровопролитную, за земли и власть друг над другом. На макроуровне страны, относящиеся к разным цивилизациям, соперничают из-за влияния в военной и экономической сфере, борются за контроль над международными организациями и третьими странами, стараясь утвердить собственные политические и религиозные ценности.

Если в годы холодной войны основные очаги кризисов и кровопролития сосредоточивались вдоль политических и идеологических границ, то теперь они перемещаются на линии разлома между цивилизациями. Холодная война началась с того момента, когда «железный занавес» разделил Европу политически и идеологически. Холодная война закончилась с исчезновением «железного занавеса». Но как только был ликвидирован идеологический раздел Европы, вновь возродился ее культурный раздел на западное христианство, с одной стороны, и православие и ислам – с другой. Возможно, что наиболее важной разделительной линией в Европе является <...> восточная граница

западного христианства, сложившаяся к 1500 г. Она пролегает вдоль нынешних границ между Россией и Финляндией, между прибалтийскими странами и Россией, пересекает Белоруссию и Украину, сворачивает западнее, отделяя Трансильванию от остальной части Румынии, а затем, проходя по Югославии, почти в точности совпадает с линией, ныне отделяющей Хорватию и Словению от остальной Югославии. На Балканах эта линия конечно же совпадает с исторической границей между Габсбургской и Османской империями. Севернее и западнее этой линии проживают протестанты и католики. У них – общий опыт европейской истории: феодализм, Ренессанс, Реформация, Просвещение, Великая французская революция, промышленная революция. Их экономическое положение, как правило, гораздо лучше, чем у людей, живущих восточнее. <...> Восточнее и южнее этой линии живут православные христиане и мусульмане. Исторически они относились к османской или царской империи, и до них донеслось лишь эхо исторических событий, определивших судьбу Запада. Экономически они отстают от Запада, и, похоже, менее подготовлены к созданию устойчивых демократических политических систем. И сейчас «бархатный занавес» культуры сменил «железный занавес» идеологии в качестве главной демаркационной линии в Европе. <...>

По отношению к другим цивилизациям Запад находится сейчас на вершине своего могущества. Вторая сверхдержава – в прошлом его оппонент, исчезла с политической карты мира. Военный конфликт между западными странами немыслим, военная мощь Запада не имеет равных. Если не считать Японии, у Запада нет экономических соперников. Он главенствует в политической сфере, в сфере безопасности, а совместно с Японией – и в сфере экономики. Мировые политические проблемы и проблемы безопасности эффективно разрешаются под руководством США, Великобритании и Франции, мировые экономические проблемы – под руководством США, Германии и Японии. Все эти страны имеют самые тесные отношения друг с другом, не допуская в свой круг страны поменьше, почти все страны незападного мира. Решения, принятые Советом Безопасности ООН или Международным валютным фондом и отражающие интересы Запада, подаются мировой общественности как соответствующие насущным нуждам мирового сообщества. Само выражение «мировое сообщество» превратилось в эвфемизм, заменивший выражение «свободный мир». Оно призвано придать общемировую легитимность действиям, отражающим интересы США и других западных стран. При посредстве МВФ и других международных экономических организаций Запад реализует свои экономические интересы и навязывает другим странам экономическую политику по собственному усмотрению. <...> По сути дела Запад использует международные организации, военную мощь и финансовые

ресурсы для того, чтобы править миром, утверждая свое превосходство, защищая западные интересы и утверждая западные политические и экономические ценности.

Так, по крайней мере, видят сегодняшний мир незападные страны, и в их взгляде есть значительная доля истины. Различия в масштабах власти и борьба за военную, экономическую и политическую власть являются, таким образом, одним из источников конфликта между Западом и другими цивилизациями. Другой источник конфликта – различия в культуре, базовых ценностях и верованиях. <...> На поверхностном уровне многое из западной культуры действительно пропитало остальной мир. Но на глубинном уровне западные представления и идеи фундаментально отличаются от тех, которые присущи другим цивилизациям. В исламской, конфуцианской, японской, индуистской, буддистской и православной культурах почти не находят отклика такие западные идеи, как индивидуализм, либерализм, конституционализм, права человека, равенство, свобода, верховенство закона, демократия, свободный рынок, отделение церкви от государства. Усилия Запада, направленные на пропаганду этих идей, зачастую вызывают враждебную реакцию против «империализма прав человека» и способствуют укреплению исконных ценностей собственной культуры. <...> Да и сам тезис о возможности «универсальной цивилизации» – это западная идея. Она находится в прямом противоречии с партикуляризмом большинства азиатских культур, с их упором на различия, отделяющие одних людей от других. <...>

Судя по всему, центральной осью мировой политики в будущем станет конфликт между «Западом и остальным миром» <...> и реакция незападных цивилизаций на западную мощь и ценности. Такого рода реакция, как правило, принимает одну из трех форм, или же их сочетание.

Во-первых, и это самый крайний вариант, незападные страны могут последовать примеру Северной Кореи или Бирмы и взять курс на изоляцию – оградить свои страны от западного проникновения и разложения и в сущности устранившись от участия в жизни мирового сообщества, где доминирует Запад. Но за такую политику приходится платить слишком большую цену, и лишь немногие страны приняли ее в полном объеме.

Вторая возможность – попробовать примкнуть к Западу и принять его ценности и институты. На языке теории международных отношений это называется «вскочить на подножку поезда».

Третья возможность – попытаться создать противовес Западу, развивая экономическую и военную мощь и сотрудничая с другими незападными странами против Запада. Одновременно можно сохранять

исконные национальные ценности и институты – иными словами, модернизироваться, но не вестернизироваться. <...>

Западная цивилизация является одновременно и западной, и современной. Незападные страны попытались стать современными, не становясь западными. Но до сих пор лишь Японии удалось добиться в этом полного успеха. Незападные цивилизации и впредь не оставят своих попыток обрести богатство, технологию, квалификацию, оборудование, оружие – все то, что входит в понятие «быть современным». Но в то же время они постараются сочетать модернизацию со своими традиционными ценностями и культурой. Их экономическая и военная мощь будет возрастать, отставание от Запада сокращаться. Западу все больше и больше придется считаться с этими цивилизациями, близкими по своей мощи, но весьма отличными по ценностям и интересам. Это потребует поддержания его потенциала на уровне, который будет обеспечивать защиту интересов Запада в отношениях с другими цивилизациями. Но от Запада потребуются и более глубокое понимание фундаментальных религиозных и философских основ этих цивилизаций. Он должен будет понять, как люди этих цивилизаций представляют себе собственные интересы. Необходимо будет найти элементы сходства между западной и другими цивилизациями. Ибо в обозримом будущем не сложится единой универсальной цивилизации. Напротив, мир будет состоять из непохожих друг на друга цивилизаций, и каждой из них придется учиться сосуществовать со всеми остальными.

*(Хантингтон, С. Столкновение цивилизаций? / С. Хантингтон // Политические исследования. – 1994. – № 1. – С. 33-38, 42-44, 48.)*

### **Вопросы и задания**

1. Что, по С. Хантингтону, является ведущим источником противоречий и конфликтов в современном мире? Почему именно цивилизационные противоречия выходят сегодня на первый план?

2. Как определяет С. Хантингтон цивилизацию? Какие цивилизации выделяет? На каких критериях цивилизационных различий и почему он делает особый акцент?

3. Какова роль общемировой интеграции, процессов экономической и социальной модернизации в динамике современных цивилизаций?

4. Какие уровни основанных на цивилизационных различиях конфликтов выделяет С. Хантингтон?

5. Что означает постулируемая автором «линия разлома» между цивилизациями? Какую перспективу прогнозирует он в отношении постсоветского пространства, православно-славянской цивилизации?

Согласны ли Вы с прогнозами автора? Сформулируйте собственную точку зрения по указанной проблеме.

6. Какие возможны варианты реакции незападных цивилизаций на прогрессирующий рост западного могущества и возводимую в ранг общечеловеческой западную систему ценностей? Возможна ли «универсальная цивилизация»? Возможна ли модернизация без вестернизации?

7. Сопоставьте сформулированную Ф. Фукуямой идею «конца истории» и предложенную С. Хантингтоном концепцию «столкновения цивилизаций». В чем между ними обнаруживается сходство? В чем Вы усматриваете отличия?

### **Тест № 9**

1. Система научно-философского прогностического знания о будущем человечества – это \_\_\_\_\_. (Дополните предложение.)

2. Непосредственное будущее охватывает временной интервал:

- а) 30-50 лет;
- б) 20-30 лет;
- в) 50-100 лет.

3. Знания об обозримом будущем носят характер:

- а) абсолютный;
- б) достоверный;
- в) правдоподобный;
- г) конкретный.

4. Завершение демографической революции и преодоление экономической отсталости ряда развивающихся стран связывается с:

- а) непосредственным будущим;
- б) обозримым будущим;
- в) отдаленным будущим.

5. Выделите методы социального прогнозирования:

- а) сценарии будущего;
- б) наблюдение;
- в) историческая аналогия;
- г) аксиоматический метод;
- д) экспертные оценки;
- е) гипотетико-дедуктивный метод;
- ж) экстраполяция;
- з) компьютерное моделирование;
- и) описание.

6. Наиболее надежным методом социального прогнозирования являются \_\_\_\_\_. (Дополните предложение.)

7. Укажите функцию социального прогноза, непосредственно связанную с поведением людей в настоящем:

- а) познавательная;
- б) гуманистическая;
- в) идеологическая;
- г) объясняющая;
- д) мировоззренческая.

**8. Укажите тип прогноза, ориентированого на достижение в будущем определенных целей:**

- а) прогноз-предостережение;
- б) нормативный прогноз;
- в) поисковый прогноз;
- г) аналитический прогноз.

**9. Выделите тип революционных изменений, имеющий определяющее значение для формирования будущего человечества:**

- а) аграрная революция;
- б) промышленная революция;
- в) научная революция;
- г) научно-техническая революция.

**10. В современных социальных прогнозах определяющее значение в формировании общества будущего отводится процессу:**

- а) индустриализации;
- б) разделения труда;
- в) информатизации;
- г) деурбанизации.

**11. Термин «футурошок» для обозначения существенных и стремительных изменений в обществе, инициированных достижениями науки и техники, был введен:**

- а) У. Ростоу;
- б) Д. Беллом;
- в) О. Тоффлером;
- г) З. Бжезинским;
- д) Р. Ароном.

**12. Основой повседневного предвосхищения будущего является:**

- а) предчувствие человека;
- б) вера в сверхъестественные силы;
- в) знание закономерностей развития, природы, общества, мышления;
- г) жизненный опыт.

**13. Проектирование охватывает:**

- а) предвосхищение в сознании результата деятельности;
- б) создание конкретных образов будущего;
- в) проецирование в будущее деятельности человека для достижения социально значимой цели.

**14. Конструирование идеального общественного строя и вариантов достижения будущей социальной гармонии характеризует такую форму предвидения, как \_\_\_\_\_.** (Дополните предложение.)

**15. Укажите форму вненаучного предвидения, для которой характерно признание существования таинственных сил в человеке и скрытых всеобщих связей явлений, доступных познанию избранных людей:**

- а) астрология;
- б) магия;
- в) оккультизм;
- г) хиромантия.

**16. Термин «глобальный» стал использоваться для обозначения наиболее важных общепланетарных проблем с:**

- а) середины XX в.;
- б) конца 60-х гг. XX в.;
- в) 70-х гг. XX в.;
- г) 80-90-х гг. XX в.;
- д) начала XXI в.

**17. Установите соответствие между указанными группами глобальных проблем и их конкретными проявлениями:**

- |  |  |
|--|--|
| 1) проблемы общественно-политического характера; | а) проблемы демографии;  |
| 2) проблемы взаимоотношения человека и общества; | б) предотвращение термоядерной войны;  |
| 3) экологические проблемы;                       | в) преодоление экономического и культурного разрыва между индустриальными и развивающимися странами; |
|  | г) ликвидация нищеты, голода;  |
|  | д) предотвращение отрицательных последствий научно-технической революции;                            |
|  | е) обеспечение человечества необходимыми природными ресурсами;                                       |
|  | ж) создание ненасильственного мира;  |
|  | з) охрана и восстановление окружающей среды.   |

**18. Концепция устойчивого развития была разработана в:**

- а) 1968 г.;
- б) 1972 г.;
- в) 1987 г.;

г) 1992 г.

**19. Как принципиально новое видение перспектив человечества индекс развития человеческого потенциала включает в себя:**

- а) уровень потребления материальных благ;
- б) уровень жизни;
- в) рост валового национального продукта;
- г) уровень образования;
- д) степень обеспечения информационными ресурсами;
- е) количество здоровья.

**20. Важнейшим элементом современной культуры, ведущим к переориентации ценностных установок, является принцип:**

- а) антропоцентризма;
- б) экологизма;
- в) биоцентризма;
- г) социоцентризма.

**21. Укажите автора концепции «конца истории»:**

- а) А. Печчеи;
- б) Дж. Форрестер;
- в) Э. Ласло;
- г) С. Хантингтон;
- д) Ф. Фукуяма;
- е) Д. Белл;
- ж) Э. Тоффлер.

**22. Дополните современный призыв, характеризующий складывающийся целостный планетарный мир людей: «Действовать \_\_\_\_\_, мыслить \_\_\_\_\_».**

## ПРИМЕРНЫЙ ПЕРЕЧЕНЬ КОНТРОЛЬНЫХ ВОПРОСОВ

1. Метафизика и онтология. Метафизика в исторической динамике философского знания.
2. Категория бытия, ее смысл и специфика. Уровни и формы бытия.
3. Понятие материи. Структурная организация и атрибуты материи. Единство и многообразие материального мира.
4. Природа пространства и времени. Наука и философия о пространственно-временных характеристиках бытия.
5. Развитие как философская проблема.
6. Диалектика, ее исторические формы и альтернативы.
7. Принципы, законы и категории диалектики.
8. Синергетика и ее проблемное поле. Диалектика и синергетика.
9. Природа как предмет философского анализа. Образы природы в истории философской мысли.
10. Природа и общество как целостная саморазвивающаяся система.
11. Глобальные экологические проблемы современности: предпосылки, сущность, пути преодоления.
12. Философский смысл сознания. Проблема сознания в истории философии.
13. Генезис, структура и сущность сознания.
14. Диалектика сознательного и бессознательного. Самосознание и его элементы. Сознание и язык.
15. Общественное сознание, его формы, уровни, функции.
16. Проблема человека в философии. Образы человека в истории философского знания.
17. Комплексный характер антропосоциогенеза. Основные концепции происхождения человека. Биологическое и социальное в человеке.
18. Проблема жизни и смерти в духовном опыте человечества.
19. Структура и факторы формирования личности. Личность как социокультурная реальность.
20. Познание как предмет философского исследования. Проблема познаваемости мира в философии.
21. Многообразие форм познания и их специфические признаки.
22. Структура и динамика познавательного процесса. Социокультурная обусловленность познания.
23. Проблема истины в теории познания. Критерии истины.
24. Феномен научного познания. Сущность, специфика и социокультурный статус науки.
25. Проблема генезиса науки и основные этапы развития научного знания. Классическая, неклассическая и постнеклассическая наука.
26. Эмпирический и теоретический уровни научного исследования. Методы научного познания.

27. Наука в системе социальных ценностей. Этика науки и социальная ответственность ученого. Место и роль науки в жизни общества.
28. Особенности философского анализа общества. Проблема построения теоретической модели общества и ведущие исследовательские программы в общественном знании: натуралистическая, материалистическая, идеалистическая.
29. Социальная закономерность и сознательная деятельность людей. Специфика социальных законов.
30. Субъекты и движущие силы общественного развития. Личность и массы в истории.
31. Концептуальные модели исторического процесса. Формационный, цивилизационный и культурологический подходы к анализу общественного развития.
32. Техника, ее место и роль в жизни общества.
33. Понятие общественного прогресса и его критерии.
34. Социальное прогнозирование и его особенности. Судьба человека и общества в современных концепциях будущего.

## ТРЕБОВАНИЯ, ПРЕДЪЯВЛЯЕМЫЕ К ПОДГОТОВКЕ И ОФОРМЛЕНИЮ РЕФЕРАТОВ

Реферат по курсу должен быть выполнен по одной из предлагаемых к семинарским (практическим) занятиям тем. Конкретная тема реферата определяется студентом самостоятельно. Студент может предложить собственную тему реферата в границах проблемного поля изучаемого курса. В этом случае предлагаемая тема нуждается в предварительном согласовании с преподавателем.

Реферат представляет собой форму поискового творческого задания, что предусматривает проведение самостоятельного исследования избранной или предложенной самим студентом темы. Подготовка реферата начинается с ознакомления с содержанием справочной литературы, учебников и учебных пособий, позволяющих уточнить содержание ключевых понятий, сформировать общее представление о проблеме, персоналии и т.д. Затем следует перейти к изучению первоисточников и рекомендуемой литературы.

Реферат может быть выполнен разборчиво в рукописи или в печатном виде. Объем работы – 15-20 страниц. При компьютерном наборе рекомендуется соблюдение следующих параметров: размер шрифта – 14 (Times New Roman); межстрочный интервал – одинарный; поля: верхнее и нижнее – 2 см., левое – 3 см., правое – 1 см. Допускается выделение заголовков, терминов, особо значимых в смысловом отношении частей текста курсивом, разрядкой и т.д.

Реферат должен включать в себя оформленный по предлагаемому ниже образцу *титульный лист, план, введение, основную часть, заключение, список литературы*.

Во введении необходимо обосновать актуальность избранной темы, сформулировать цель и задачи, показать значимость рассматриваемой проблемы, дать краткую характеристику основных подходов к ее исследованию. Объем введения не должен превышать 4-5 страниц.

В основной части раскрывается тема реферата с обязательными ссылками на цитируемую литературу. В случае необходимости акцентирования периодов творчества, этапов разработки проблемы и т.д. в основной части могут быть выделены разделы.

Заключение должно содержать обобщение учебного материала и специальной литературы по теме реферата, основные выводы, характеристику наиболее перспективных вариантов решения той или иной проблемы. Целесообразным является также указание причин нерешенности ряда проблем с определением их сложности и статуса в системе философского знания. Объем заключения – не более 3-х страниц.

Список литературы должен включать использованную при подготовке реферата рекомендуемую литературу (не менее 5-и источников).

**Образец оформления титульного листа**

МИНИСТЕРСТВО СЕЛЬСКОГО ХОЗЯЙСТВА  
И ПРОДОВОЛЬСТВИЯ РЕСПУБЛИКИ БЕЛАРУСЬ

УЧРЕЖДЕНИЕ ОБРАЗОВАНИЯ  
«ГРОДНЕНСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ  
АГРАРНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ»

Кафедра общественных наук

**РЕФЕРАТ**

по курсу «Философия»  
на тему: «Н.А. Бердяев о сущности  
и предназначении человека»

Студентки I курса, 1 группы  
факультета бухгалтерского учета  
Григорьевой Ольги Викторовны

Гродно 2014

## КЛЮЧИ К ТЕСТАМ

### Тест № 1

1. (в); 2. (б); 3. (б); 4. (в); 5. (з); 6. (в); 7. (диалектический); 8. (б, в, е); 9. (в); 10. (б, з); 11. (в, д); 12. (д); 13. (в); 14. (з); 15. (в); 16. (а, з); 17. (субстанциональное); 18. (в); 19. (з); 20. (б); 21. (з); 22. (д); 23. (з); 24. (з); 25. (в); 26. (элементарные частицы – молекулы – планеты – галактики – Универсум); 27. (б, д, е); 28. (а); 29. (б); 30. (б); 31. (в); 32. (в); 33. (противоречия); 34. (покой); 35. (развитие); 36. (регресс); 37. (1 – б; 2 – з; 3 – д; 4 – в; 5 – а); 38. (д); 39. (синергетика); 40. (диалектика); 41. (з); 42. (1 – а, б, в, д, е, ж; 2 – з); 43. (з); 44. (1 – в; 2 – а; 3 – б); 45. (б); 46. (з); 47. (з); 48. (ж); 49. (а, з); 50. (б, д); 51. (в); 52. (в); 53. (з); 54. (е); 55. (з); 56. (д); 57. (з); 58. (в, з); 59. (дление); 60. (в, д, ж); 61. (б); 62. (в); 63. (а, в, д, е, ж, з, л, о); 64. (глобального эволюционизма).

### Тест № 2

1. (в, з, д, ж); 2. (в); 3. (б, з); 4. (в); 5. (в); 6. (б); 7. (б); 8. (в); 9. (б, з, е, и); 10. (в); 11. (у-вэй); 12. (ахимса); 13. (з); 14. (в); 15. (з); 16. (б); 17. (б); 18. (б); 19. (б); 20. (з); 21. (б); 22. (б); 23. (в); 24. (1 – б, д; 2 – а, в, з); 25. (з); 26. (в); 27. (вторая природа); 28. (б); 29. (д); 30. (д); 31. (з); 32. (в).

### Тест № 3

1. (а); 2. (а); 3. (б, з, е); 4. (б); 5. (душа); 6. (б); 7. (индивид); 8. (индивидуальность); 9. (личность); 10. (в); 11. (в, д); 12. (б); 13. (д); 14. (в); 15. (а); 16. (з); 17. (б, з, е); 18. (д); 19. (в); 20. (в, д); 21. (язык); 22. (з); 23. (д); 24. (з); 25. (в, д); 26. (абсурд); 27. (а); 28. (социализация); 29. (в); 30. (человек).

### Тест № 4

1. (в); 2. (1 – а, з, м; 2 – б, е, к, н; 3 – в, д, ж, и, л); 3. (в); 4. (в); 5. (интенциональность); 6. (б); 7. (а); 8. (в); 9. (в); 10. (з); 11. (б); 12. (1 – б; 2 – в; 3 – а); 13. (б); 14. (в); 15. (1 – б, з; 2 – а, д, е, ж; 3 – в); 16. (в); 17. (в); 18. (в); 19. (а, в); 20. (в); 21. (б, з); 22. (в, д); 23. (интуиция); 24. (в); 25. (б, з, д); 26. (б).

### Тест № 5

1. (в); 2. (д); 3. (б, з, д); 4. (в); 5. (эпистемология); 6. (в); 7. (б); 8. (в); 9. (б, з, д); 10. (з); 11. (в); 12. (а); 13. (в); 14. (з); 15. (з); 16. (б); 17. (з); 18. (в); 19. (в, д); 20. (в); 21. (з); 22. (б); 23. (з); 24. (а, б); 25. (в); 26. (б); 27. (б, в, з); 28. (в); 29. (б, з, д); 30. (представление); 31. (понятие); 32. (б, з, е); 33. (а); 34. (б, е); 35. (в); 36. (е); 37. (д); 38. (д); 39. (б, е); 40. (б, д); 41. (з); 42. (з); 43. (б); 44. (з, е, з); 45. (з).

### Тест № 6

1. (в); 2. (б, в, е); 3. (в); 4. (б); 5. (б, з); 6. (а, б, е); 7. (б, з); 8. (а, з); 9. (б, д, е); 10. (а, в); 11. (б); 12. (в); 13. (в); 14. (философские идеи и принципы); 15. (1 – в; 2 – а; 3 – б); 16. (б); 17. (в); 18. (научная революция); 19. (гносеология); 20. (а, з, е, з, к, м, н); 21. (з); 22. (индукция); 23. (наблюдение); 24. (формализации); 25. (з); 26. (в); 27. (а); 28. (истины); 29. (1 – з; 2 – б; 3 – а; 4 – в); 30. (в); 31. (д).

### Тест № 7

1. (б); 2. (в); 3. (з); 4. (а); 5. (б); 6. (в); 7. (в); 8. (б); 9. (б); 10. (з); 11. (б); 12. (а); 13. (з); 14. (з); 15. (в); 16. (в); 17. (б); 18. (в); 19. (д, е); 20. (д); 21. (в); 22. (1 – з; 2 – в; 3 – б; 4 – а); 23. (а); 24. (з); 25. (з); 26. (з); 27. (1 – б, д, з; 2 – а, в; 3 – з, е, ж); 28. (в); 29. (б); 30. (з); 31. (а, б); 32. (з); 33. (в); 34. (б, з); 35. (б, з); 36. (б); 37. (в, д).

### Тест № 8

1. (д); 2. (б); 3. (б); 4. (в); 5. (з); 6. (в); 7. (а); 8. (б); 9. (б, з, ж); 10. (д); 11. (цивилизация); 12. (в); 13. (а, з); 14. (з); 15. (1 – а, з, ж, з; 2 – б, в, д, е, и); 16. (в); 17. (з); 18. (з); 19. (б); 20. (з); 21. (д); 22. (з); 23. (1 – б; 2 – в; 3 – а); 24. (в); 25. (а, в, д); 26. (в); 27. (з); 28. (в); 29. (1 – ж; 2 – д, з; 3 – з, е; 4 – в; 5 – б; 6 – а); 30. (б, з, е); 31. (з); 32. (в).

### Тест № 9

1. (футурология); 2. (а); 3. (в); 4. (б); 5. (а, в, д, ж, з); 6. (экспертные оценки); 7. (в); 8. (б); 9. (з); 10. (в); 11. (в); 12. (з); 13. (б); 14. (утопия); 15. (в); 16. (б); 17. (1 – б, в, ж; 2 – а, з, д; 3 – е, з); 18. (в); 19. (б, з, е); 20. (в); 21. (локально, глобально).

Учебное издание

**Павочка** Сергей Григорьевич

**АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ  
СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ**

УЧЕБНО-МЕТОДИЧЕСКОЕ ПОСОБИЕ

Компьютерная верстка: С.Г. Павочка

Подписано в печать 25.09.2014.

Формат 60x84/16. Бумага офсетная. Гарнитура Таймс.

Печать Riso. Усл.печ.л. 23,95. Уч.-изд.л. 30,10.

Тираж 50 экз. Заказ № 3710.

*Издатель и полиграфическое исполнение:*

Учреждение образования

«Гродненский государственный аграрный университет»

Свидетельство о государственной регистрации издателя, изготовителя,  
распространителя печатных изданий

№ 1/304 от 22.04.2014.

Ул. Терешковой, 28, 230008, г. Гродно