

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

ФЕДЕРАЛЬНОЕ АГЕНТСТВО ПО ОБРАЗОВАНИЮ

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ ИНФОРМАЦИОННЫХ ТЕХНОЛОГИЙ, МЕХАНИКИ И ОПТИКИ



ПОБЕДИТЕЛЬ КОНКУРСА ИННОВАЦИОННЫХ ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫХ ПРОГРАММ ВУЗОВ

Т.А. Новолодская, В.Н. Садовников

**ФИЛОСОФСКИЕ ПРОБЛЕМЫ
СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНОГО ЗНАНИЯ
УЧЕБНОЕ ПОСОБИЕ**



Санкт-Петербург

2008

Философские проблемы социально-гуманитарного знания приобретают особый интерес в контексте смены научных парадигм, обслуживавших запросы техногенной цивилизации. Техногенная цивилизация переживает сегодня духовно-интеллектуальный кризис. Конец XX – начало XXI веков принесли серьёзную переоценку всем возможностям человека активно преобразовывать как природу, так и общество. Обретая гуманитарное видение, наука выходит за рамки вещно-технологического отношения человека к миру, вступая во взаимодействие с другими формами культуры и достижениями философии. Общество переходит к новой модели своей организации. Пока можно говорить только о наметившихся контурах нового сценария развития цивилизации, отвечающей интересам и человека, и общества, и необходимости сохранения природы.

Необходимость выяснения смысловой регуляции человеческой деятельности требует ответа на вопрос: ради чего она совершается. Ответ на вопрос "ради чего?" обращает нас к проблеме ценностного отношения человека к действительности, его ценностным переживаниям и ориентирам. Всё многообразие предметов человеческой деятельности: общественных отношений, природных явлений, культурных феноменов может выступать в качестве ценностных объектов. Они могут восприниматься, таким образом, как добро или зло, истина или ложь, красота или безобразие, допустимое или запретное, справедливое или несправедливое и т. д.

Без учёта ценностей, иерархии ценностей сегодня невозможна деятельность ни в одной области науки. Это определяет актуальность философского анализа проблем социально-гуманитарного знания, его содержания, методов, мировоззренческих и аксиологических установок. Изменяется в новых условиях и само понимание истины, что обеспечивает правомерность существования альтернативных моделей истинного знания в научном мире.

Философский подход к анализу социально-гуманитарного знания отличается от подхода частных наук. Философию, прежде всего, интересует культура как целое, её место и роль в историческом процессе, в жизнедеятельности человека. Для философии важно выявление общетеоретических оснований культуры, обсуждение её исторических судеб, постижение причин существования этого целостного социального организма в исключительном многообразии своих проявлений; установление возможностей проникновения гуманитарной составляющей во все сферы образования и научной деятельности. А для этого нужен анализ существующих в науке, на определенных её этапах, характерных стилей мышления, причин их возникновения и трансформаций. Стил мышления – это почерк эпохи. Каждое время говорит и предъявляет себя на "своём языке". Прочитать и понять "язык мира", в заданных временных параметрах, способна только философия, обращающаяся через систему своих категорий к его онтологи-

ческому каркасу. Способна философия постичь и те глубинные преобразования, которые меняют представления о субъекте познания, его возможностях и месте в системе мироздания.

Перед авторами настоящего учебного пособия стояли весьма нетривиальные задачи.

Во-первых, дать изложение основных вопросов, которые содержатся в федеральной программе Министерства науки и образования РФ от 2005/2006 учебного года для аспирантов социально-гуманитарного цикла.

Во-вторых, выполнить министерские рекомендации и приблизить содержание читаемого курса к базовому профессиональному профилю аспирантов.

В-третьих, увязать анализ рассматриваемых проблем с контекстом их осмысления в отечественной философии и науке.

В полной мере выполнить все эти рекомендации мы, конечно, не стремились: нельзя объять необъятное. Поэтому основное внимание авторы уделили анализу специфики объекта и предмета социально-гуманитарных наук, их методологическим особенностям и тому стилю мышления, который позволяет внести ценностные компоненты в современный массив всего научного знания, а не только гуманитарного. Этим вопросам посвящена первая часть пособия. Во второй части пособия основное внимание уделено проблеме человека в историко-философском контексте её рассмотрения, ибо именно человек, по сути, является главным объектом социально-гуманитарных исследований. Весьма подробно рассмотрена проблема ценности и смысла жизни. Не оставлена в стороне и взаимосвязь человека и природы, проблемы экологии. Учитывая профиль аспирантов-гуманитариев нашего университета, рассмотрена актуальная для современной российской действительности тема хозяйственной деятельности, как сферы бытия человека. Предложен и краткий экскурс в историю отечественной философии хозяйства.

Каждый параграф пособия снабжён списком контрольных вопросов, которые должны способствовать успешному овладению материалом. Кроме того, представлен весьма обширный список литературы различных философов, принадлежащих к различным философским направлениям и школам. По любой заинтересовавшей читателя проблеме или по отдельным аспектам проблемы он всегда может выбрать из списка одну или несколько работ, дабы удовлетворить свой интерес.

Авторы надеются, что наше учебное пособие поможет Вам, дорогой читатель, в подготовке и успешной сдаче экзамена по этой дисциплине.

Часть I

§ 1 Социальное познание, его происхождение и сущность

Любое познание, как обыденное, так и научное, всегда, в принципе, социально и гуманитарно. Оно функционирует в обществе как сфера человеческой деятельности и детерминировано социально-культурным контекстом. Но изучение социальных процессов и явлений (общества, культуры, человека) отличается от таких сфер познавательной деятельности, как познание природы (естествознание) и исследование самого познания и его форм (гносеология, эпистемология, логика и философия). Эта сфера познания и относится к социально-гуманитарному знанию. Следует отметить, что понятия "социальное" и "гуманитарное" знание тоже часто различают. Это связано с тем, что первое ориентировано на исследование законов (экономические теории, социологическое знание), а второе – на описание индивидуальных событий, явлений с учётом их психологических и аксиологических характеристик. Но эти различия весьма условны: научное социально-гуманитарное познание органически связано с ненаучными формами познания, которые укоренены, прежде всего, в жизненном мире людей, в их убеждениях, верованиях, ценностных ориентациях.

Социально-гуманитарное знание, как некоторая целостность, может быть дифференцировано в зависимости от предмета и методов исследования на отдельные виды. Это будут конкретные научные дисциплины, такие как: социальная философия, история, экономические науки, культурология, археология, педагогика, юриспруденция, литературоведение, филология и др. Обладая относительной самостоятельностью, эти конкретные дисциплины тесно связаны между собой и выступают в органической целостности на форуме социально-гуманитарного знания.

В решении проблемы о соотношении социально-гуманитарного и естественнонаучного познания исторически сложились и существуют две альтернативные позиции: **натурализм и антинатурализм**. Представители натурализма не видят различия между естественными и гуманитарными науками и абсолютизируют роль естественнонаучной методологии в познании. При этом натуралисты в качестве "образца научности" принимали разные естественнонаучные дисциплины. В зависимости от этого можно выделить три основные формы натурализма.

Прежде всего, следует выделить такую форму натурализма как **механицизм**. **Механицизмом** называется сведение сложных форм движения к простейшим. Последний может выступать не только в форме сведения социальных, биологических, химических процессов к механическому движению и его законам, но и в более тонких формах. Попытки объяснить био-

логические процессы только из закономерностей физико-химического взаимодействия, а социальные процессы только из особенностей биологического основаны на принципе редукционизма – сведении сложного к простому. Механицизм имеет своим истоком механистическую картину мира, которая появилась в XVII веке в результате абсолютизации законов классической механики И. Ньютона. Данный подход казался безупречным в качестве метода научного познания и использовался для объяснения всех явлений в контексте имеющегося тогда знания. На основе механицизма проводилось также изучение общества и человека. В конце XIX в. механистическая картина мира исчерпала себя. Но принцип редукционизма продолжал существовать в смысловом поле научного познания. В XX в. он по-новому предстал в неопозитивистской концепции физикализма.

Одной из догм позитивизма, как известно, является методологический монизм, т.е. идея единообразия научного метода независимо от качественного различия областей научного исследования. Вторая догма выражается в том, что точные и естественные науки, в частности, математическая физика, дают методологический идеал или стандарт, по которому измеряют степень развития и совершенства всех других наук, включая и гуманитарные. Наконец, третья догма связана с особым пониманием научного объяснения. Научное объяснение является, в широком смысле, "каузальным". Универсальным языком науки неопозитивисты сначала считали язык математики и логики, а впоследствии Р. Карнап (представитель "Венского кружка") объявил в качестве такого языка язык физики. Карнап определял **физикализм** как требование адекватного перевода всех положений конкретных наук, включая и социально-гуманитарные, на язык опытных данных. По его мнению, научное знание должно представить описание изучаемых явлений в терминах наблюдения. А последние свести к предложениям, состоящим из терминов языка физики. Если понятия из области социально-гуманитарного знания не редуцировались к этому универсальному языковому каркасу, они теряли статус научных дефиниций и выносились за скобки науки как таковой. Идеи позитивистов оказались популярны не только среди философов и ученых, но и среди деятелей культуры. Так, французский философ и историк культуры И. Тэн, близкий по своим взглядам позитивистам, определил свою задачу в искусстве следующим образом: "Новый метод, которому я стараюсь следовать и который начинает входить во все нравственные науки, заключается в том, чтобы смотреть на человеческие произведения, и в частности на произведения художественные, как на факты и явления, характерные черты которых должны обозначить и отыскать их причины, – более ничего. Наука, понимаемая таким образом, не осуждает и не прощает; она только указывает и объясняет... Она поступает, подобно ботанике, которая с одинаковым интересом изучает то апельсиновое дерево и лавр, то ель и березу; сама она – нечто вроде ботаники, только исследующей не растения, а человеческие произведения.

Вот почему она следует общему движению, которое в настоящее время сближает нравственные науки с науками естественными и, сообщая первым принципы, благоразумие и направление последних, придает им ту же прочность и обеспечивает за ними такой же успех". [1; 13].

Но поиски совершенного языка науки у позитивистов успехом не увенчались. И в 60-е годы XX в. позитивизм перестал выступать в качестве наиболее совершенной модели организации научного познания. Исчерпал себя и физикализм, как продукт позитивистской методологической программы. Но принцип редукционизма не исчерпал себя, и его проявления обнаруживали и обнаруживают себя до сих пор в таком концептуально-методологическом варианте, как биологизм.

Биологизм, как методологическая установка исследователей, связан с попыткой применить принципы биологической науки к изучению и объяснению специфики социально-гуманитарных феноменов. Появление биологического направления в социально-гуманитарном знании имело вполне определенные общенаучные и историко-философские предпосылки. В качестве общенаучной предпосылки выступили выдающиеся успехи биологии, превратившие её к середине XIX века в лидера естествознания (открытие клетки, закона естественного отбора и борьбы за существование, достижения физиологии). Но дело не только в "триумфальном шествии" биологии. Это была своеобразная реакция на неудачи географического детерминизма (о нём будет сказано ниже).

Материализм в социологии не хотел мириться с этими неудачами и искал новые аргументы для доказательства материальной, натуралистической основы существования и развития общества. Отметим и то немаловажное обстоятельство, что ряд течений и школ в русле биологического направления, возник и как реакция на марксистское, материалистическое понимание истории, протестуя не против подведения под историю материалистического обоснования, а против, как им казалось (и во многом справедливо), его одностороннего, сугубо социального толкования, не учитывающего биологическое содержание в структуре человека. Но, к сожалению, опираясь на результаты теории эволюции Ч. Дарвина, представители одного из направлений биологизма – социал-дарвинизма – пытались объяснить и все социальные закономерности только биологическими факторами. **Социальный дарвинизм**, выдвигающий принципы естественного отбора, борьбы за существование и выживание наиболее приспособленных особей, рассматривает их в качестве определяющих факторов и общественного развития. В результате социальные конфликты рассматриваются как естественные, вечные и неустранимые, вне их связи с уровнем общественного развития.

К биологическому направлению следует отнести и **расовую теорию**. Расизм (расово-антропологическая школа) заявляет о решающем воздействии расовых различий на историю и культуру отдельных народов и обще-

ства в целом. В действительности же расовые различия (формы черепа, цвет волос, разрез и цвет глаз, психические особенности) представляют биологические признаки второстепенной важности. Они вызваны к жизни не социальными (экономическими или духовными), а природно-климатическими факторами; и являются формой приспособления человека как биологического существа к этим условиям. В свою очередь, они и не могут оказать сколько-нибудь заметного воздействия на общественное развитие. Убедительным аргументом в пользу этого может служить тот факт, что каждая из трех основных рас внесла свой достойный вклад в развитие мировой цивилизации и культуры.

Следующее направление, относящееся к биологизму – фрейдизм. **Фрейдизм** (по фамилии основоположника этого течения, австрийского психиатра и психолога З. Фрейда) – течение, апеллирующее в объяснении поведения отдельного человека, больших социальных групп и общества в целом к бессознательной психической деятельности, к инстинктам и, прежде всего, к половому инстинкту и инстинкту самосохранения. При этом фрейдизм здесь трактуется как философско-антропологическая и социальная концепция, а не учение психоанализа для исследования сферы бессознательного. Метод психоанализа имеет большое значение в сфере психологии и психических патологий. Но его абсолютизация и использование в качестве основного средства для анализа социальных и культурных феноменов, конечно, недопустимы.

Представители неофрейдизма: Э. Фромм, Г. Салливан, К. Хорни – стремились превратить фрейдизм в чисто социологическую и культурологическую концепцию, никак не связанную с биологическими аспектами учения самого Фрейда. Они элиминировали из понятийного аппарата своего учения такие понятия, как: "либидо", "сублимация", – и сконцентрировали внимание на исследовании природы межличностных отношений. В результате приоритет социальных и культурных доминант на формирование личности и развитие общественных структур выглядел у них вполне убедительно. Но, в целом, это новое направление не было однородным, так как его представители предлагали разные социально-культурные доминанты в качестве оснований для разработки моделей личности и общества.

Обращение к биологическим аналогиям имело, тем не менее, далеко идущие последствия. Эти установки повлияли на становление такого направления в философии истории XIX в., как концепция культурно-исторических типов. Представителями её являются русский учёный Н.Я. Данилевский и немецкий философ О. Шпенглер, а так же английский историк и философ XX в. А. Тойнби. Так, Шпенглер считал, что жизнь человечества – это бесконечный процесс самозарождения и столь же естественного умирания культур. Культура понимается им как живой "организм", обладающий своей неповторимой спецификой для каждого народа и обособлен от других подобных ему культурных "организмов". Важней-

шей методологической установкой Тойнби является так же культурологический плюрализм: каждая цивилизация строится на определённой только для неё системе ценностей, и поэтому жизненный мир её представителей отличен от мира носителей других ценностных установок и ориентаций.

В XX в. появляется и концепция **эволюционной эпистемологии**, рассматривающая познание и его формы как результат эволюции живой природы. Такую позицию разделяют как биологи (К. Лоренц), так и философы (К. Поппер).

В этот период формируется такое направление в социологии и философии, как социобиология. Сторонники этого направления (Э. Уилсон, М. Рьюз, Ч. Ламсен и др.) пытаются осуществить синтез биологии с комплексом социально-гуманитарного знания. Они не являются сторонниками редукции социальных механизмов к биологическим аналогам, а пытаются установить сложную связь между процессами органической и культурной эволюции.

В 70-е годы XX в. возникает **биоэтика** (В. Поттер, Т. Бичамп, Дж. Чилдерс и др.), которая ориентируется на исследование и разрешение моральных проблем, которые возникли в контексте новейших достижений медицинских наук и положений в практике здравоохранения. Сегодня в обществе особую актуальность приобретают проблемы трансплантации органов, клонирование и его последствия, употребление модифицированных продуктов, потребность в эвтаназии и границы применения искусственных аппаратов и др. Поиск ответов на такие вопросы является задачей междисциплинарных исследований. Только "консенсус" специалистов самых различных областей научного знания может предложить оптимальный императив практических рекомендаций в разрешении столь нетривиальных задач. В таких ситуациях (и об этом следует всегда помнить) – именно этика, а не биология и другие конкретные дисциплины, становится фундаментальной наукой о человеке, ибо, по справедливому замечанию русского философа Н.О. Лосского, она есть наука о нравственном добре и зле и об осуществлении его в поведении человека.

К натуралистическому направлению можно отнести и такое направление в социальном познании как **географический детерминизм**. Сторонники географического детерминизма специфику социального развития и его возможностей выводят из особенностей географической среды: климатических условий, состояния почвы, наличия полезных ископаемых, водных ресурсов, содержания флоры и фауны. Это направление возникло еще в XVIII – начале XIX вв. Его основоположниками являются Ш. Монтескье, Г. Бокль и др. В отличие от теологических трактовок особенностей социально-культурного развития его адепты отдают предпочтение в их метаморфозах природным и географическим факторам. Но при этом они игнорируют роль социальных факторов и культурно-исторических условий их формирования и функционирования. В дальнейшем, по мере открытия зако-

нов общественного развития в контексте социальных наук и вырождения самого географического детерминизма в реакционный вариант геополитики, его популярность в научной среде была утрачена.

В конце XVIII в. возникает **демографический детерминизм**, отводящий решающую роль в системе общественных отношений и связей уже не географическим факторам, а народонаселению (количеству людей, живущих вообще на Земле, или в конкретной отдельной стране. Английский священник и экономист Т. Мальтус вывел "естественный закон народонаселения", согласно которому народонаселение растет в геометрической проекции, а средства жизнеобеспечения – в арифметической. Объяснялось им такое положение "законом убывающего плодородия почвы". Значит всё, что способствует ограничению роста населения, – оправдано. И не только естественные стихийные бедствия и социальные катаклизмы (войны, эпидемии, голод, природные катаклизмы) рассматриваются как необходимая и неизбежная закономерность, но допускаются и возможности искусственной регламентации численности народонаселения вплоть до законодательных уложений по ограничению рождаемости. Сторонники этой теории имеются и в современной социологии, хотя в методологическом аспекте она крайне уязвима.

Альтернативой натурализму в социально-гуманитарном познании является антинатурализм. **Антинатурализм** связан с другой крайностью – абсолютным противопоставлением способов исследования социокультурных феноменов естественнонаучным методам познания. Его представители подчёркивают, что принципы и методы исследования социально-гуманитарных реалий должны принадлежать смысловому полю только этих дисциплин и никак не ориентироваться на методологические установки естественных наук.

Предпосылкой антинатуралистической тенденции в структуре социального познания явилась **теория ценностей**, которая разрабатывалась в контексте европейской философии в XIX и XX вв. Первым, кто ввёл в философию сам термин "ценности", был немецкий философ Р.Г. Лотце. Ученик Лотце, В. Виндельбанд, рассматривает ценности как нормы, которые образуют ядро всех функций культуры и определяют установки в нравственной жизни человека. Ценность – это не реальность, а идеал, носителем которого является не индивидуальный, а трансцендентальный субъект – "сознание вообще" – как источник и основа всех норм человеческой деятельности.

Наиболее детально теория ценностей была разработана Г. Риккертом, близким по своим воззрениям к Виндельбанду (баденская школа неокантианства). В основе наук о культуре, по убеждению Риккерта, лежит воля сверхиндивидуального субъекта, который хочет истины. Более того, философ заявляет о полной несостоятельности методологических аналогий между "исторической наукой и наукой, формирующей законы". Такая по-

зиция в контексте социально-гуманитарного знания условно может быть обозначена как **социологизм, или социоцентризм**. [2; 22].

Другой крайностью социологизма является **экономизм** – учение, сводящее всё многообразие общественных отношений к рефлексам производства. Родоначальником экономизма считается Ф. Лассаль. Он считал себя марксистом и последователем экономического учения К. Маркса. Но концепция Лассалья есть не что иное, как вульгаризация теоретических положений его учителя. Сам Маркс подверг это учение серьёзной критике за то, что его автор упрощает сложные формы взаимосвязей между базисом и надстройкой и не видит относительной самостоятельности и активности последней.

Представителями экономизма являются и такие современники К. Маркса, как Е. Дюринг и Э. Бернштейн. Как и Лассаль, они тяготели к "экономическому" объяснению причин социально-культурных процессов. На деле это выглядело тривиальным сведением всего "Монблана" социально-культурных феноменов к экономическим факторам.

С середины XIX века в науках о человеке, обществе и познании возникло ещё одно противостояние – противостояние психологизма и антипсихологизма. Объясняется это следующими причинами. Во-первых, в этот период наблюдается активное увлечение учёными и философами гносеологическим учением И. Канта, особенно его идеей об априорном, или трансцендентальном знании. Немецкий философ ввёл априорный уровень знания в структуру всех видов познавательной деятельности: и в чувственное и в логическое познание. Кант выделил этот уровень, но не стал заниматься исследованием его природы. Этим занялись его последователи – неокантианцы. Во-вторых, развитие психологии, и особенно экспериментальной психологии в европейской науке, приводило многих философов и учёных-психологов к стремлению именно в этой области знания найти ответ на решение проблемы природы априорного знания. Таким образом, те, кто искал корреляты априорности в психологических феноменах, – образовали направление психологизма. Те же, кто вслед за Кантом, занимался исследованием особенностей трансцендентальной логики и её возможностей в аналитике познавательных процедур и не видел необходимости заниматься исследованием природы априорности, – стали считаться антипсихологистами. В дальнейшем это размежевание затронуло и специалистов других областей социально-гуманитарного знания.

В социально-гуманитарном познании психологизм стал особенно популярен после выхода в свет работы В. Дильтея "Введение в науки о духе" и др. В широком смысле **психологизмом** считается методологическая установка, ориентирующая все науки (в том числе логику и философию) искать решение своих проблем на основе методов и понятий психологии. В дальнейшем эти установки были пересмотрены учёными и философами. Все социокультурные процессы, оказалось, никак нельзя описать с помо-

щью только языка психологии, а так же объяснить и прокомментировать их только психологическими методами.

Методы психологии, конечно, имеют стратегически важное значение при исследовании как социальных явлений, таких как: войны, расовые и этнические конфликты, религиозные и межкультурные столкновения, так и при изучении особенностей поведения отдельных личностей и коллективов. Но они малопродуктивны для анализа широких общественных проблем. Экономика, политика, культура, общество в целом требуют развернутой методологической парадигмы, включающей достижения всех социальных и гуманитарных наук для исследования различных аспектов и уровней функционирования социального организма.

Антипсихологический методологический подход активно отстаивали представители неокантианства – марбургской (Г. Коген, П. Натроп, Э. Кассирер) и баденской (В. Виндельбанд, Г. Риккерт) школ, а так же Э. Дюркгейм и М. Вебер. Они были уверены, что социально-гуманитарные дисциплины полностью автономны, а методологический инструментарий психологической науки имеет отношение только для исследования её собственных проблем. Немецкий философ Э. Гуссерль вообще считал психологизм ничем иным, как разновидностью натурализма. Он утверждал, что психология является естественной наукой, и поэтому она не имеет никакого отношения ни к логике, ни к наукам о культуре.

В европейской науке и культуре во второй половине XIX и начале XX веков начинает укореняться тенденция на размежевание между естественными и техническими науками, с одной стороны, и науками социально-гуманитарного профиля, – с другой.

И вот в этих условиях гуманитарии и философы, не принимавшие установки на превращение социальных и гуманитарных наук в раздел естествознания, взяли на себя задачу исследовать, насколько обоснованы притязания естественнонаучного метода на объяснение мира человеческой культуры. Если притязания эти не обоснованы, то следует выяснить, чем культура качественно отличается от природы, а науки о культуре (гуманитарные науки, "науки о духе") – от наук о природе (естественных наук). Эта проблема получила блестящее освещение в целой серии работ представителей неокантианства (В. Виндельбанд, Г. Риккерт и др.), философии жизни и философии культуры (В. Дильтей, Г. Зиммель и др.).

Сторонники автономии гуманитарной сферы от естественнонаучной, тоже ссылались на Канта, который противопоставил природу, как царство необходимых законов, – человеку, как источнику нравственной свободы. Именно это положение лежит в основе положений Дильтея и Риккерта, а так же их последователей. Природа, с их точки зрения, – это то, что существует до и независимо от человека, по своим универсальным и вечным законам. Культура – продукт деятельности человека, преследующего всегда определённые цели и ориентирующегося в своей деятельности на опреде-

лённые нормы, идеалы и ценности. Отсюда и принципиальная разница, как в целях, так и в методах гуманитарных наук в их сопоставлении с науками естественными.

Английский писатель и учёный Ч.П. Сноу в середине XX в. ситуацию в науке обозначил, как существование "двух культур". [3; 22]. Сноу видел, как западное научное сообщество разделилось на две противоположные группы – гуманитариев и специалистов в области естественных и технических наук. Каждая из этих групп существует в своём смысловом поле, "исповедуя" разные ценности и идеалы научности. Постепенно между этими "учёными мирами" возникает барьер недопонимания и даже взаимного неприятия. Английского учёного такая ситуация не могла не тревожить: она, по его мнению, была губительна и для учёных и для общества в целом. Сноу видел выход из создавшейся ситуации только на путях диалога между представителями двух культур и преодоления ими границ своей "узкой специализации". В современных условиях эти рекомендации столь же актуальны, как и в начале прошлого века.

Противостояние концепций натурализма и антинатурализма продолжает существовать и сегодня в науке среди их сторонников. Каждая из них, безусловно, имеет позитивные моменты, но в целом эти тенденции страдают односторонностью и не могут выступать в качестве методологической парадигмы для анализа современной картины мира и места в ней человека. Преодоление односторонности и метафизичности обеих доктрин – необходимое условие для формирования современной программы исследования явлений из области социально-гуманитарных наук. Взаимодействие естественных и гуманитарных наук, их взаимодополнение и диалог приобретают всё больший вес на форуме знаний.

Что касается наук о культуре, то основные положения программы, обеспечивающей её изучение, должны включать следующие моменты.

1. В гуманитарной области субъект сам становится предметом познания самого себя, и, следовательно, всякая попытка рассматривать его просто как объект, отвлекаясь от его внутреннего субъективного мира, обречена на провал.

2. Культура есть исторический процесс созидания новых и всё более совершенных и сложных форм значимостей и смыслов. "Смысловым ядром" её является "вторая природа", т.е. природа рукотворная, но при этом она является не только субъективной, но и объективной.

3. Культура есть продукт деятельности человека, преследующего определённые цели и руководствующегося при этом определёнными ценностями, нормами и идеалами. В познании явлений культуры преобладают такие стили мышления, как ценностно-ориентационный и художественно-образный.

4. Целью познания гуманитарных наук является познание индивидуальных, всякий раз уникальных в своей неповторимости, явлений челове-

ческой культуры. В гуманитарных науках исследование сосредоточено, главным образом, не на общем, а на особенном, на том, что приобретает особый "вес" в смысловом поле культурных феноменов.

5. Главной операцией постижения явлений в сфере гуманитарного знания является их понимание, то есть раскрытие их культурно-исторического смысла методами диалога, эмпатии (со-чувствия, со-переживания) и герменевтики (истолкования, интерпретации). Объяснение играет важную роль в социально-гуманитарном познании, но оно не выступает здесь в качестве универсального гносеологического алгоритма.

6. Социально-культурные феномены, хотя и являются предметом научного познания, тесно связаны с повседневностью. Они должны быть понятны тем, для кого предназначены.

Перечень предложенных здесь основных положений, безусловно, не претендует на полноту.

Следует отметить и применимость к социально-гуманитарному познанию общенаучных методов исследования, но только в специфическом их преломлении. В этом познании имеет место как эмпирический уровень исследования (описание и обобщение фактов), так и теоретический, ориентированный на установление законов и выяснение причинно-следственных связей в данной области явлений. Как естественные, так и социально-гуманитарные науки занимаются построением гипотез и их обоснованием (формулировкой теорий), чтобы понять, объяснить и сделать прогнозы относительно данной системы изучаемых явлений. Применимы к наукам о культуре, обществе и человеке методы и категории философии. Социально-гуманитарное знание первоначально и развивалось в контексте философии истории. На современном уровне его развития оно не ограничивается только историей философии и философией истории, но обращается и к разделам социальной философии, культурологи и антропологии. Даже такие разделы философского знания, как логика и гносеология, при разработке методов научного познания и способов его анализа не забывают запросы и потребности гуманистики.

Что касается специфики развития социально-гуманитарного знания в России и его соотносительности с западной традицией, здесь интересны размышления Н.И. Кареева. Занимаясь выстраиванием методологической и мировоззренческой позиции в обществознании и сравнивая её с западной, нам следует внимательно прочитать труды своих соотечественников, исследовавших когда-то эти проблемы.

Николай Иванович Кареев (1850-1931), видный русский учёный и общественный деятель, в своей лекции "О духе русской науки", прочитанной 9 ноября 1884г. в Русском собрании в Варшаве, поднял тему, которая остаётся актуальной и в современном обществознании. [4]. Эту лекцию он мог бы озаглавить "Эволюционные идеалы русской науки". В ней учёный излагает свои взгляды на то, чем должна быть и может сделаться русская наука

и даёт глубокий сравнительный анализ её и западной науки. Речь, главным образом, идёт о науках, исследующих "нравственный и общественный мир человека". Именно в этих науках в большей степени проявляется дух народа, воспитывающегося в определённой нравственной и общественной атмосфере. В деле изучения природы учёный менее зависит от влияния этой среды, поскольку вопросы естествознания не соприкасаются непосредственно с духовно-ценностными феноменами человеческого мира.

Кареев, являясь сторонником психологической школы в социальной философии, придаёт немаловажное значение раскрытию индивидуальных качеств русской души и её проявлению в научном и культурном творчестве. Русский дух, по его мнению, свободен от таких крайних проявлений, как: "исключительный национализм" и "отвлечённый космополитизм". Эти крайности больше проявляются на Западе, чем в России.

Для подтверждения этого тезиса Кареев приводит интересные примеры из западной историографии. Так, французский историк Гизо доказывал, что "французская цивилизация вернее всего воспроизводит общий тип цивилизации, основную идею цивилизации". Английский историк Бокль, наоборот, английскую историю считал самой нормальной и здоровой. Немецкий философ Гегель в германском духе видел воплощение "всемирного духа" на высшей ступени своего развития, а в немецкой истории – венец и конец истории человечества.

Эта идеализация и увлечённость своей исключительностью не отвечают требованиям истинной науки, ориентирующей исследователей на трезвый подход, свободный от всяких иллюзий. "Наука не должна ставить вымысла на место правды: в этом заключается присущий ей реализм". [4; 174].

Другая опасность, поджидающая учёного, это – факты общественной жизни, "злоба дня". Жизненный опыт народов далеко не одинаков, и поэтому на одни и те же явления социальной жизни они смотрят по-разному. Научные взгляды французских ученых во многом не похожи на взгляды немецких учёных и наоборот. Правда, в этом состоит оригинальность научного результата, полученного учёными, придерживающихся своих взглядов и своих принципов в исследовании социально-исторических процессов. Но в этом случае, наука теряет широту взглядов, исключаящих всякую односторонность.

По мнению Кареева, русская наука, правда, в будущем, способна отличиться наибольшей трезвостью и широтой взгляда, поскольку это определяется судьбой России. Начало нашей новой истории русский мыслитель отсчитывает от времени петровской реформы, которая двояко отразилась в сознании русского общества. "Два настроения русского духа в его историческом развитии после Петра Великого сводятся к двум мыслям: мы утратили свою самобытность, и мы отстали от просвещённого Запада". [4; 175]. Под влиянием этих двух настроений общество менее всего приучалось воображать, что наша история есть тип и норма истории вообще. Одни иска-

ли идеал и тип цивилизации на Западе, другие – упорно доказывали его существование в нашем прошлом. Это повлияло на то, что в обоих случаях современная действительность России не идеализировалась. Дискуссии о её судьбах оттачивали критический набор аргументов, позволяющий противоположным сторонам разрушать совместные иллюзии и трезво относиться к правде жизни.

При этом следовало помнить, что главные представители нашей самобытности – славянофилы – просвещались на Западе и оттуда приносили в Россию идеи французского и немецкого философского наследия. Пожалуй, основная их заслуга в освоении западного классического наследия состояла в том, что они далеки были от мысли возводить современную им действительность на степень идеала, подобно Гегелю. А представители западничества свободны были от слепого и рабского подражания Западу. "Когда русская мысль окончательно освободится от славянофильских и западнических увлечений, всё её своеобразное воспитание оставит в ней самую трезвую точку зрения, не умеющую идеализировать какую бы то ни было действительность, ни свою, ни чужую, ни теперешнюю, ни прежнюю, – точку зрения реализма в области правды, не отвергающего идеализма в области мечты, но не смешивающего вымысла с истиной". [4; 176].

Следующее отличие русской науки от западной заключается в том, что она очень молода, и её возникновение определяется чужими наработками и точками зрения. Западные учёные, хотя и интересовались положением науки в других странах, всё-таки оставались, самодостаточны в отстаивании своих научных взглядов. Такая установка мешает преодолению односторонности в научных изысканиях и расширению горизонтов научного поиска. В России учёные отовсюду берут то, что считают для себя пригодным, и поэтому им наиболее понятен и доступен материал, выработанный чужой мыслью. Богатый материал даёт им и русская жизнь, сложная и малопонятная Западу

Кареев считает: наше воспитание с Петра Великого таково, что слишком поздно рекомендовать нам бросить изучение истории других стран и насаждать традиции мёртвой учёности. Чужие темы волнуют русских учёных, если они имеют "высокий теоретический интерес" или относятся "к интересам русской жизни". Практический интерес к экономическим и государственным проблемам заставляет наших учёных внимательно изучать экономические отношения Запада, исторические и современные.

Такой подход, по его мнению, определяет и отношение русского духа к науке. Наука едина, и национализировать её, т.е. сводить к какой-то исключительности, – значит разбивать единство науки, ограничивать её односторонними подходами и интерпретациями. Опередив Запад в этом отношении, мы не должны забывать о необходимости самостоятельно перерабатывать усвоенный материал и добавлять к нему то, что выработала сама наша действительность. Кареев объясняет наше призвание в науке эво-

люционным положением России во всемирной истории. Теория развития, или эволюционизм, произведший целый переворот в естествознании, даёт начало новым направлениям и в изучении нравственного и общественного мира. Результаты этой теории будут особенно значительны на русской почве, если наши учёные разовьют в себе национальную оригинальность, трезвость и широту мысли.

Эволюционные идеалы русской науки, предложенные одним из представителей отечественного либерализма, остаются и до сих пор нашей программой-максимум в обществознании. К сожалению, от крайностей до сих пор мы не избавились, и отсюда – неэффективность наших программ, отвечающих за социальные проекты.

Литература

1. Тэн И. Философия искусства. М., 1996.
2. Кохановский В.П. Философские проблемы социально-гуманитарных наук. Ростов-на-Дону, Феникс, 2005.
3. Сноу Ч. П. Две культуры. М., 1973.
4. Кареев Н.И. О духе русской науки. Сб. Русская идея. М., 1992.

§ 2 Предмет и объект социально-гуманитарного познания

Область научных дисциплин, охватываемая понятием социально-гуманитарного знания, – это целостный континуум субъективной реальности. Он включает знания об обществе, человеке, истории и культуре. Все эти сферы исследуются как наукой, так и вненаучными формами познания. К вненаучным формам познания относятся те знания, которыми обладают люди в их повседневной жизни, в специфических формах деятельности. К таким видам деятельности можно отнести политическую деятельность, искусство, религию, право, культуру и др. В повседневной жизни познавательные процессы вплетены в контекст реальных проблем и забот, решение которых обеспечивает содержание конкретной жизнедеятельности людей. В социальной науке, как и в других видах научной деятельности, познавательная сфера вычленяется в специальный раздел знания. Наука есть форма специальной деятельности по производству знания, и осуществляется она определёнными социальными институтами на основе исторически выработанных и развиваемых собственных методов и процедур исследования. На результаты научного исследования большое влияние оказывает стиль научного мышления.

Стиль мышления представляет собой сложную, иерархически упорядоченную систему образцов, принципов, форм и категорий теоретического освоения мира. Эта система изменяется во времени, она подчиняется определённому циклу, постоянно воспроизводит свою структуру и обуславливает специфическую реакцию на каждый включаемый в неё элемент. Она подобна живому организму, проходящему путь от рождения до исчезновения, непрерывно возобновляющему себя и придающему своеобразие всем протекающим в нём процессам.

А.А. Ивин так описывает влияние стиля мышления исторической эпохи. "Это как бы ветер, господствующий в эту эпоху и непреодолимо гнущий всё в одну сторону. Но ограничения, диктуемые стилем мышления, почти не осознаются и не подвергаются исследованию в свою эпоху. Только новая эпоха, вырабатывающая собственное, более широкое теоретическое видение, начинает замечать то летаргическое массовое ослепление, которое сковывало умы предшественников, ту общую, как говорят, систематическую ошибку, которая сдвигала и искажала всё". [1].

Стиль мышления складывается под воздействием культуры. Представитель аналитической философии Л. Витгенштейн полагает, что существует "семейное сходство" между различными элементами одной и той же культуры: её математикой, архитектурой, религией, политическими организациями и т.д. Одно из выражений этого сходства – свойственный культуре единый способ теоретического видения мира. Эту же точку зрения инте-

ресно представил известный исследователь Эгон Фридель в своей книге "История культуры Нового времени". Он так писал о влиянии Рене Декарта на культуру Франции XVII в.: "...его школой сделалась вся Франция во главе с королём-солнцем, запретившим в свое время сочинения Декарта. Государство, экономика, драма, архитектура, дела духовные, стратегия, садовое искусство – всё стало картезианским. В трагедии, где страсти боролись друг с другом, в комедии, где развивались алгебраические формулы человеческих характеров, в пространстве, окружающем Версаль, где господствовала абстрактная симметрия садов, в аналитических методах ведения войны и народного хозяйства, в дедуктивном, так сказать, церемониале причёсок и манер, танцев и светской беседы – везде, как повелитель, неограниченно царил Декарт". [2]. Метод Декарта задал горизонт теоретизирования и обозначил общие схемы подхода мышления к действительности. Этот метод определил и стиль мышления Нового времени.

История науки – это почва, в которую уходит своими корнями научная теория, а культура – та атмосфера, общая для всех теорий, без выяснения особенностей которой, не могут быть поняты особенности структуры, развитие теорий, характер их обоснования в науке и укоренения в культуре.

Существенные трудности связаны не только с пониманием особенностей стиля мышления своей эпохи, но и с анализом стилей мышления других эпох. Теоретический горизонт каждой эпохи ограничен свойственным ей стилем мышления. Никто не может подняться над историей и выйти из своего времени, чтобы рассматривать прошлое "беспристрастно", без всякого искажения. Объективность исторична, и она прямо связана с той позицией в истории, с которой исследователь пытается воссоздать прошлое. С учётом особенностей существующего стиля мышления можно определить и те фрагменты реальности, которые становятся в данную эпоху объектом научного познания.

Объектом познания является тот фрагмент реальности, объективной или мысленно сконструированной, на изучение которой и направлено научное познание. Для социально-гуманитарных дисциплин объектами могут выступать, например: деятельность государства, ценности общества, его идеалы, общественные связи и коммуникационные процессы. Для того, чтобы эти объекты вошли в сферу научных изысканий, требуется провести определённую операцию по превращению объекта познания в предмет исследования данной науки.

Содержание объекта при этом подвергается расчленению на специфические аспекты, согласно целям и способам идеализации, принятым научным сообществом на данном этапе развития науки. Такие мысленные конструкты или модели и будут рассматриваться как предмет познания в конкретной научной дисциплине. Выделение объекта познания и превращение его в предмет познавательных процедур обеспечивается за счёт активности

субъекта познания – отдельного учёного, или определённого научного сообщества.

Науки социально-гуманитарного профиля занимаются анализом, как закономерностей социальной жизни, так и её ценностных состояний, а также мотивов деятельности субъектов. Предметы и способы познания здесь конструируются, согласно целям и задачам исследования. Так, человек, являясь предметом изучения социологии, политологии, экономических наук, культурологии и др. имеет в каждой из этих областей знания свою специфику. Социология рассматривает человека в контексте социального целого. В экономической модели представлены детерминанты и способы поведения человека в процессах производства, потребления и других сферах хозяйственной деятельности. Присутствующая в экономических теориях та или иная модель человека мысленно конструирует и различные социальные реальности. Онтологизация теоретических моделей даёт разные онтологии не только экономических отношений, но и общества в целом. Культурология акцентирует внимание на человеке как носителе ценностей и участнике определённых символических схем и ритуалов поведения. Отсюда и специфика методологии социально-гуманитарного знания. Она обладает и общенаучным содержанием, и особенным – тем, что обеспечивает познание в различных её областях.

Субъектом социально-гуманитарного познания являются человек, коллектив, научное сообщество, или общество в целом. В классической науке требование объективности знания исключало возможность проявления в содержании научного знания моментов, связанных с характеристиками познающего субъекта. Субъективное начало выносилось за скобки, а истина не могла "быть замутнена" никакими целевыми и ценностными установками тех, кто объявлял полученные результаты истинными. Всё изменилось с открытием квантовой механики.

Модель беспристрастного наблюдателя в физике микромира сменилась на противоположную. Наблюдатель не только участвует здесь в регистрации результатов наблюдения, но и условия, в которых он производит их, – всё отражается на конечном результате исследования. В первой половине XX века в естественных науках формируется представление о мире как многомерной системе, где господствуют уже не динамические, а статистические законы. Принципом, объясняющим процессы микромира, становится вероятностный детерминизм. В науки об обществе этот принцип будет введён позднее. А до этого господствовало учение К. Маркса о неизбежном появлении, рано или поздно, коммунистической формации. Такую ситуацию в социологии интересно прокомментировал немецкий философ-экзистенциалист К. Ясперс в своей работе "Духовная ситуация времени". "Например, согласно марксистскому воззрению на вещи, – писал он, – можно научно постигнуть бытие человека. Человек – результат его обобществления в качестве способа производства необходимых для осу-

щества вещей. В своих особенностях он – результат занимаемого им места в обществе. Его сознание – функция его социальной ситуации. Его духовность – надстройка над материальной действительностью данного способа обеспечения существования. Мировоззрения – идеологии для оправдания особых интересов в типической ситуации. Те, кто соображает находится в ней, называются классом. Классы видоизменяются вместе с изменением средств производства. В настоящее время есть два класса – рабочих и капиталистов. Государство является средством господства класса, который хочет подчинить себе другие. Религия для этих других – опиум, который их успокаивает и заставляет подчиняться угнетению. Однако такой результат классового различия необходим в преходящий период развития производительных сил. В конце развития возникнет бесклассовое общество, в котором не будет идеологий, а поэтому не будет и религии, не будет государства, а поэтому и эксплуатации, а будет лишь единое человечество, общество, которое при справедливом строе в свободе всех будет заботиться о потребностях каждого. В историческом развитии человек движется к этой цели...". [3; 380-381].

Ясперс замечает, что марксизм является лишь наиболее известным примером характерного для того времени социологического анализа. В подобных исследованиях во времена Маркса и позднее даны определённые частные и относительные познания, которые служат выражением духовной борьбы за способы бытия человека. Общим признаком их является абсолютное утверждение бытия. При таких меняющихся предпосылках аргументы могут быть любыми и любым образом противопоставляться друг другу. Но остаётся в них общий результат – человек, как таковой, всегда исчезает в подобном знании. Изменения в социологии произошли, по мнению Ясперса, благодаря немецкому историку, социологу и экономисту Макс Веберу (1864 – 1920).

Для Вебера социология – уже не философия человеческого бытия. Она является отдельной наукой о поведении человека и его следствиях. Доступные познанию связи для него относительны. Он знает, что величина каузального фактора никогда не может быть измерена в бесконечном переплетении исторической действительности: картина целого может быть только аспектом в предметном созерцании, а не знанием действительного целого. Это релятивистское познание не затрагивает человека как его самого. Для него воззрения становятся возможностями и границами познания. Он постигает предмет познания в своей ситуации существования. Но он не возвышается до того, что даётся и доступно в знании. Согласно этой позиции, возможные воззрения должны быть охвачены в их относительности, и присутствовать там, где что-либо совершается с должной ответственностью. Но она запрещает возлагать ответственность на догматическое знание как на объективную правильность и требует понимания опасности и риска подлинного действования в мире. [3; 28-29].

Социально-гуманитарное познание – это всегда ценностно-смысловое освоение и воспроизведение человеческого бытия. Категории "смысл" и "ценность" являются ключевыми для понимания социального познания. Человеческая жизнь – это всегда осмысленное бытие. "Смысл предстает как духовная направленность бытия человека, как его самодостаточное основание, реализация высших культурно-исторических ценностей, как истина, добро и красота". [4]. Гуманитарному познанию предлагается выявить и обосновать смысл существующего. Отсюда – и включённость в предмет социальных дисциплин самого познающего субъекта со всем комплексом его ценностных предпочтений и целевых полаганий. Таким образом, в социально-гуманитарном познании предмет рассматривается не в его пространственных и временных параметрах, а как носитель смысла, как знак, символ человеческого проявления. Сознание в этом случае направлено не на постижение природной сущности вещи, а к её смыслу. В гуманитарном знании мир задан человеку духовно-смысловым своим проявлением. Здесь мы попадаем в царство ценностных сущностей, которые подлежат пониманию и истолкованию. Этим и отличается объект социально-гуманитарного познания от его предмета, который есть не что иное, как "мир человека", "смысловая реальность", раскрывающаяся при контакте субъекта познания с соответствующими фрагментами объективной реальности. Таким образом, в данном контексте процедура понимания выступает операцией по нахождению смыслов. Поэтому оно органически связано с самопониманием и самопостижением, что осуществляется в пространстве языка. Так в структуру социального познания входит аксиологическая компонента, а стиль мышления становится ценностно-ориентационным.

"Ценность" как философская категория вошла в философию в 60-х годах XIX века. И вводит её немецкий философ Г. Лотце в таких работах как "Основания практической философии" и "Микрокосм". Он разграничивает мир явлений и мир внутренних ценностей. К последним он относит "царство целей". Мир ценностей является "самым действительным из всего на свете". Пытаясь снять противоположность мира фактов и мира ценностей, он указывает так же и на собственную ценность вещей, о которой сообщает нам наша способность чувственного восприятия.

На основе категориального статуса ценности сформировалась философия ценности или аксиология. Её становление связывается с неокантианством, одним из представителей которого был последователь баденской школы Г. Риккерт. Риккерт разрабатывает концепцию ценностей, включая в неё проблему ценностной интерпретации, и выходит в смысловое поле герменевтики. Правда, он рассматривает ценности как надысторические принципы, как последнее основание научного познания и человеческого цивилизованного поведения. "Ценности не представляют собой действительности, – пишет он, – ни физической, ни психической. Сущность их состоит в их значимости, а не в их фактичности. Но ценности связаны с дей-

ствительностью, и связь эта ... имеет два смысла. Ценность может, во-первых, таким образом присоединяться к объекту, что последний делается – тем самым – благом, и она может также быть связанной с актом субъекта таким образом, что акт этот становится тем самым оценкой". [5]. Блага же и оценки могут быть рассматриваемы с точки зрения значимости связанных с ними ценностей. Сами блага и оценки ценностями не являются: они представляют собой соединения ценностей с действительностью. Таким образом, у Риккерта различаются три сферы: действительность, ценности, смыслы.

Ценности не относятся ни к области объектов, ни к области субъектов. Они образуют совершенно самостоятельное царство, лежащее по ту сторону субъекта и объекта. Следовательно, мир состоит не из субъектов и объектов, но из действительности, как изначальной целостности человеческой жизни и ценностей. Если мир состоит из действительности и ценностей, то в противоречии этих двух сфер и заключается мировая проблема. Противоречие это гораздо шире противоречия между объектом и субъектом. Субъекты вместе с объектами составляют одну часть мира – действительность. Им противостоит другая часть – ценности. Мировая проблема есть проблема взаимного отношения обеих этих частей и их возможного единства.

Ценность, согласно Риккерту, проявляет себя как объективный смысл, а смысл указывает на ценность. Смысл превращается у него в посредника между бытием и ценностями: появляется, таким образом, отдельное "царство смысла", наделённое конкретными оценками. "Миру действительности" он противопоставляет "царство ценностей", находящееся по ту сторону субъекта и объекта. "Царство смысла" – третье царство: оно объединяет первые два. Философия в такой системе приобретает функцию установления отношений между миром действительности, миром объективно значимых ценностей и царством смысла. Такая дифференциация соответствует трём видам когнитивной практики – объяснению, пониманию и истолкованию (интерпретации). Метод, к которому тяготеет Риккерт – это исторически-индивидуализирующий метод. Он предполагает следующую типологию ценностей. Во-первых, следует выделить ценности, на которых зиждутся формы и нормы исторического познания. Во-вторых, ценности, которые в качестве принципов исторически существенного материала конституируют саму историю. И, наконец, ценности, которые постепенно реализуются в истории. [5].

Что касается человека, то ему удаётся стать, по мнению немецкого философа, историческим бытием только в контексте культуры. Открытие человеком исторической действительности и включение себя в её пространство возможно при решении вопроса о смысле жизни, при овладении сложным комплексом мировоззренческих ориентиров. Так Риккерт выходит из теории ценностей на проблему смысла и связанную с ней проблему интерпретации. В его понимании ценность и смысл не расторгимы: без их наличия в структуре социально-гуманитарного знания последнее просто не существует.

В теории ценностей Риккерта интерес представляют такие ценности, которые претендуют на значимость. Они могут быть обнаружены только в сфере культуры. Культуру следует понимать как совокупность благ. Наличие ценностей становится основной предпосылкой наук о культуре. Именно ценностно-смысловые структуры всего существующего представляют особый интерес для социального познания и внедрения результатов этого познания в проектирование и осуществление сценариев будущего. История может быть "научна", по Риккерту, при соблюдении ряда условий, позволяющих ученому избежать как "пожирающего индивидуальность генерализующего метода", так и опасности "ненаучных оценок".

Традицию, которую открыли в философии и культуре представители баденской школы неокантианства, продолжил М. Шелер. Сама эпоха с необходимостью ставит перед ним ряд вопросов, главный из которых – это вопрос о причинах поступков и выбора отдельного индивида. И в своих аксиологических исследованиях Шелер изначально ставит перед собой иную цель, чем неокантианцы. Его интересует действующий в мире индивид, выбирающий путь к цели, которая для каждого своя. Каждый индивид – особый микрокосм.

В основе нравственного познания человека лежит не логическая взаимосвязь, а сфера эмоционального с ценностным порядком и актом ценностного предпочтения. Он выдвигает такой принцип: "Само по себе доброе для меня". Объективный ранговый порядок ценностей содержится в каждом отдельном индивидууме, проявляясь в акте предпочтения ценностей. Аксиология, таким образом, приводит в согласие релятивизм и абсолютизм.

Высшим типом знания Шелер считает знание спасения. Это – метафизическое знание, дающее возможность постижения абсолютной реальности и ценности Бога как высшего абсолюта.

Особое место занимает у Шелера гуманитарное знание, – знание образования и культуры. Главным предметом гуманитарного знания он считает ценность. Это в целом характерно для феноменологической философии того времени, поскольку ценность выступает как содержательный момент бытия. Он пишет: "Второй вид возможного для нас знания – это знание той фундаментальной философской науки, которую Аристотель назвал "первой философией", т.е. науки о способах бытия и сущностной структуре всего, что есть... это сущностное знание есть знание, прямо противоположное знанию ради господства и соответствующему этому знанию бытию". [6]. Постигание ценности требует, по мнению философа, как погружения познающего в жизненный мир, так и его подъема к метафизическим высотам абсолютного знания. Меняющийся и вечно ищущий человек, и общество в целом, ставят вопрос о стабильных основах человеческого общества. Почему всё получается так, а не иначе, почему всё – такое, а не иное – вот тот вопрос, на который хотят ответить и разрушитель, и творец.

Суть шелеровской аксиологии состоит в признании объективной иерархии ценностей, вытекающей из признания первенства надвременного "царства ценностей". Историческим, в его понимании, является лишь способ востребования тех или других ценностей, который определён как обществом, так и свойствами личности. Объективный ранговый порядок ценностей включает в себя: ценностный ряд приятного и неприятного, а также полезного; ценностную модальность, соответствующую витальным чувствам; духовные ценности (этические, эстетические, познавательные и производные от них ценности культуры); ценностные святыни.

Шелер ставит себе в заслугу введение второго ценностного ряда, связанного с витальными чувствами: они включают противоположность благородного и низкого, благополучного и неблагополучного, подъёма и спада жизни, здоровья и болезни, слабости и силы, старости и смерти, радости и печали, мужества и страха. Все эти чувства составляют самостоятельную ценностную модальность и не сводятся к ценностям приятного-неприятного или к духовным ценностям. В основе их лежит жизнь как "подлинная сущность".

Ценностные святыни являются наивысшими в иерархии ценностей. Они соответствуют сфере божественного и делают религию основой культуры. Философия, искусство, наука – лишь последующие за религией фазы развития духа. Вместе с тем решающее место среди них занимают ценности личности. Наука, следовательно, опирается на духовную ценность познания, но сами ценности могут быть познаны и в философском дискурсе.

Для жизни и для познания Шелер считает необходимой априорную способность любви – "к другому", "к своему предмету". Порядок любви спонтанен, не является ответом на устройство ценностного мира. Предмет познания раскрывается в ответ на любовное к себе отношение познающего, его вчувствование и желание понять. Любознательность и воля к власти – основа метафизики, а любовь к Богу ведет к религиозному знанию или знанию-спасению. Высшие формы духовного опыта укоренены в витальных влечениях.

Шелер считает, что правильность или ложность образа жизни человека можно понять, если только существует объективно правильный порядок его чувств. Такой порядок он называет "порядок любви" (*ordo amoris*). Этому порядку следует и познание субординации всего, что в вещах может быть достойным любви, сообразно внутренней, присущей им ценности. Концепция Шелера является результатом его увлечений философией Канта, Фихте, феноменологией Гуссерля и учением католической церкви. В ней удивительно "переплавлены" основные наработки его "духовных наставников" и предложено своё собственное понимание человека, открывшего в себе "любовь к жизни".

Исследование проблемы ценностей на уровне научного знания проводил и Вебер. Он провёл различие между естественными и социально-

гуманитарными науками и их способами решения проблемы "свободы науки от ценностей". Учёный считает, что существуют различные возможности ценностного соотнесения объекта. При этом отношение к соотнесённому с ценностью объекту не обязательно должно быть положительным. Если в качестве объектов интерпретации будут, например, "Капитал" Маркса, "Фауст" Гёте, "Сикстинская мадонна" Рафаэля, "Исповедь" Ж.Ж. Руссо, то общий формальный элемент такой интерпретации – смысл, будет состоять в том, чтобы открыть нам возможные точки зрения и направленность оценок. [7].

Вебер полагает, что интерпретация, удовлетворяющая нормам мышления, принятым в какой-либо доктрине, принуждает принимать и определённую оценку. Такая оценка будет считаться единственно "научно" допустимой в подобной интерпретации. (Например, в "Капитале" Маркса). Ценностный анализ, рассматривая объекты, относит их к ценности. Ценность эта независима от какого бы то ни было чисто исторического, или причинного значения: она находится за пределами исторического. Такое различие предстаёт как различие ценностной и причинной интерпретации. Оно заставляет помнить, что объект этой идеальной ценности исторически обусловлен. Если нам не известны общие условия: общественная среда, исторический период, состояние проблемы, т.е. – всё то, что имеет причинное значение для текстов и научного труда, тогда множество нюансов и выражений мысли окажутся для нас непонятными.

Вебер рассматривает также соотношение проблемы ценностей с противоположной ей проблемой – "свободы от оценочных суждений", в частности, в эмпирических науках. Для него отнесение к ценностям – это методологический приём. Он не влияет напрямую на субъективно-практические оценки, однако, выполняет регулятивные и предпосылочные функции. "Даже чисто эмпирическому научному исследованию направления указывают культурные, следовательно, ценностные интересы". [8]

Конечно, Вебер не считал науки свободными от ценностей и не предполагал полное исключение ценностных высказываний из научного познания. Но он настаивал на необходимости выделять специфические устойчивые и объективные характеристики отдельно, как для естественных наук, так и для наук о культуре. В науках о культуре разнообразные, неповторяющиеся явления, по его мнению, подводятся не под закон, а под "идеальный тип", позволяющий иным способом зафиксировать общее и необходимое в этих науках.

Современная эпистемологическая парадигма в социально-гуманитарных науках предлагает свою дефиницию ценностей, используемых в контексте данных дисциплин. Под ценностями в новой социо-гуманитарной концепции понимается не только "мир должного", нравственные и эстетические идеалы, но и любые феномены сознания, а так же и объекты из "мира сущего", имеющие ту или иную мировоззренческую и нормативную значимость для субъекта и обще-

ства в целом. Появляется необходимость различать две группы ценностей, функционирующих в научном познании. К первой относятся социокультурные, мировоззренческие ценности, обусловленные социальной и культурно-исторической природой науки и научных сообществ, самих исследователей. Вторая охватывает когнитивно-методологические ценности, выполняющие регулятивные функции, которые определяют выбор теорий, методов, способы выдвижения, обоснования и проверки гипотез. Эти регулятивные функции обеспечивают и выбор оценивающих оснований для интерпретации и информативной значимости данных, полученных в исследовании.

Если для Вебера наука, изучающая социальное, есть наука о поведении человека и его последствиях, то для философов-постмодернистов эти последствия выглядят слишком пессимистично.

Характеристика кардинальных изменений базовых форм социального бытия предложена в книге Ж. Бодрийяра "В тени молчаливого большинства, или конец социального". По мысли Бодрийяра, "... всё хаотическое скопление социального вращается ... вокруг масс", обладающих таким свойством, что "всё электричество социального и политического они поглощают и нейтрализуют безвозвратно. Они не являются ни хорошими проводниками политического, ни хорошими проводниками социального, ни хорошими проводниками смысла вообще". Бодрийяр констатирует, что "призыв к массам, в сущности, всегда остаётся без ответа. Они не излучают, а, напротив, поглощают всё излучение периферических созвездий: Государства, Истории, Культуры, Смысла. Они суть инерция, могущество инерции, власть нейтрального". [9; 6].

Масса представляет явление, не осваиваемое никакой практикой и никакой теорией. Массы способны выступать главным действующим лицом истории, обретая слово и переставая быть "молчаливым большинством". Но собственной истории, достойной описания, они не имеют. Их сила является неизменно актуальной. Масса, согласно Бодрийяру, обладает свойством "радикальной неопределенности". Она не имеет какой-либо социологической "реальности". В массе невозможно отчуждение. Массы предельно деформируют всевозможные схемы разума, которые не способны объяснять социальное бытие. "Зеркало социального разбивается от столкновения с ними", а они не оказывают какого-либо активного сопротивления. [9; 13].

Французский философ-постмодернист завершает свой анализ социального бытия, предлагая следующее его прочтение. "Термин "социальное"... ничего не описывает и ничего не обозначает. В нём не только нет необходимости, он не только бесполезен, но всякий раз, когда к нему прибегают, он не даёт возможности увидеть нечто иное, не социальное: вызов, смерть, соращение, ритуал или повторение – он скрывает то, что за ним стоит всего лишь абстракция, результат процесса абстрагирования, или даже просто эффект социального, симуляция и видимость". [9; 73-74].

Такие настроения отражают современную ситуацию в общественном сознании. Построить на разумных основаниях совершенный общественный организм, безупречный во всех человеческих отношениях, не удалось. Более того, сциентистский, технократический подход поставил человечество на грань трагической катастрофы. Термоядерная, экологическая и другие угрозы возможных катастроф стали осязаемыми реальностями. Оптимистические надежды на науку, способную разрешить все человеческие проблемы, сменились глубоким скепсисом в её возможностях на этом пути. Сциентизм (от лат. *scientia* – знание, наука), стали рассматривать как особый вид утопизма, – рационалистического утопизма. Он нашёл выражение в непомерных притязаниях всё понимать и переустраивать на основе научного подхода и научных знаний. Такая абсолютизация научного подхода и научных знаний является абстрактной и односторонней. За скобками общественной практики и познания оказываются целый арсенал вненаучных способов освоения мира: обыденный опыт, интуиция, формы художественного познания и преобразования мира, здравый смысл, религиозное миропонимание и др.

Применительно к социальному познанию это означает, что субъект социальной практики принимает решения исключительно рационально: на основе достоверной и исчерпывающей по объёму информации, касающейся как предпосылок этого решения, так и его последствий. В действительности такое оказалось невозможно. Человек не является думающим автоматом. Его мысли неразрывно связаны с чувствами, эмоциями, разными формами оценок, которые не всегда являются рациональными. Субъект социальной деятельности всегда находится в динамичном состоянии. Ю.М. Лойтман, рассматривая особенности поведения современного человека в обыденной жизни, так описывает его отношение к феномену моды. "Бытовой реализацией подобного процесса является мода, которая тоже вносит динамическое начало, в казалось бы, неподвижные сферы быта. В обществах, где типы одежды строго подчиняются традиции или же диктуются календарными переменами – в любом случае, не зависят от линейной динамики и произвола человеческой воли, – могут быть дорогие и дешёвые одежды, но нет моды. Более того, в подобном обществе, чем выше ценится одежда, тем дольше её хранят, и наоборот, чем дольше хранится – тем выше ценится. Таково, например, отношение к ритуальным одеждам глав государств и церковных иерархов.

Регулярная смена моды – признак динамической социальной структуры. Более того, именно мода с её постоянными эпитетами: "капризная", "изменчивая", "странная", – подчёркивающими немотивированность, кажущуюся произвольность её движения, становится некоторым метрономом культурного развития. Ускоренный характер движения моды связан с усилением роли инициативной личности в процессе движения. В культурном пространстве одежды происходит постоянная борьба между стремле-

нием к стабильности, неподвижности (это стремление психологически переживается как оправданное традицией, привычкой, нравственностью, историческими и религиозными соображениями) и противоположной им ориентацией на новизну, экстравагантность – всё то, что входит в представление о моде.

Таким образом, мода делается как бы зримым воплощением немотивированной новизны. Это позволяет её интерпретировать и как область уродливого каприза, и как сферу новаторского творчества. Обязательным элементом моды является экстравагантность. Последняя не опровергается периодически возникающей модой на традиционность, ибо традиционность сама является в данном случае экстравагантной формой отрицания экстравагантности. Включить определённый элемент в пространство моды означает сделать его заметным, наделить значимостью. Мода всегда семиотична. Включение в моду, – непрерывный процесс превращения незначимого в значимое". [10].

Принимая какое-либо решение, человек всегда подкрепляет его ещё и чувством уверенности, правоты, веры, надежды, желания и т.д. Возникает вопрос: почему же стремление на научной основе строить общественные отношения наталкиваются на непреодолимые препятствия, превращающие самые благие намерения в утопию? Причин здесь несколько. Отметим некоторые из них.

Деятельность социального субъекта всегда детерминирована фактором времени. Принятие решения и выполнение той или иной социальной деятельности происходит в конкретном временном интервале. Надо делать именно тогда, когда это диктуется временными обстоятельствами. Потом будут другие обстоятельства, при которых это действие может стать бесполезным или даже вредным. Субъект социальной деятельности всегда находится во власти времени. Его подталкивают оппоненты, конкуренты, логика самого социального процесса, в который он погружён. Социальному субъекту не всегда отводится время для серьёзных размышлений и принятия продуманных решений. Надо успеть всё сделать вовремя.

Действительность, в которую он погружён, накладывает отпечаток на характер его деятельности. Общественные процессы отличаются предложением множества вариантов, которые то неожиданно реализуются, то также неожиданно исчезают. Для получения точных сведений нет времени: информация успевает устаревать уже в ходе её собирания. Получение исчерпывающей информации о социальном объекте является недостижимым идеалом, превращаясь в бесконечный процесс. Получается такая картина: намерения социального субъекта ориентируются на принятие решения и последующего практического действия на основе достоверных научных данных. В реальности всё выходит иначе – импровизированные и интуитивные решения без надёжного информационного обеспечения.

Социальные изменения затронули и положение индивида в системе общественных отношений. Если раньше место человека в структуре общества доставалась ему "по наследству", то теперь каждое поколение как бы заново вынуждено определяться со своим социальным статусом. С позиции философии здесь можно говорить о том, что традиционные общества определяли место каждого человека по динамическим законам, т.е. однозначно и достоверно. Современное общество определяет место человека по статистическим закономерностям, т.е. вероятно и со значительной долей неопределённости. Судьба человека стала рискованной. Риск этот связан, как ни странно, – со свободой выбора, которой так дорожит современный человек. Человек традиционного общества находился в более комфортных условиях при принятии решений. Его прогнозы строились на стабильных общественных отношениях и могли быть более строгими и точными. Ускоряющееся развитие общества привело к тому, что сегодня возросла неопределенность будущего. Выждав, можно оказаться в выигрыше, но можно и проиграть совсем, значительно ухудшив ситуацию.

В кризисные периоды развития общества, когда наблюдается максимальная неопределённость, вероятность принятия рационально обоснованных решений становится минимальной. Долгосрочные прогнозы становятся практически равными нулю. Если этот теоретический вывод перевести на язык текущей практики, то надо говорить о том, что в современном обществе мера рационального социального решения обратно пропорциональна степени его актуальности, срочности, общественной востребованности. Чем больше обществу нужны те или иные решения, тем более скороспелыми и необоснованными научно они будут.

Скорые решения, на которые идут социальные субъекты, не обременяют их тщательным анализом собранного материала, его профессиональными экспертными оценками, а в случае необходимости, поиском альтернатив. Социальные решения принимаются на основе быстрого поверхностного описания события или ситуации до того, как они изменятся, чтобы принять решения и успеть на них прореагировать. В такой ситуации возрастает необходимость теоретической разработки логических средств анализа информации для принятия оптимальных решений в практической деятельности.

Область социально-культурных отношений, ставящая под сомнение возможность принятия чисто рациональных решений в области социальной деятельности, приводит к возникновению у некоторых субъектов такого психологического состояния как "амбивалентность чувств".

С одной стороны, их одолевают чувства страха, неуверенности в завтрашнем дне, а с другой – развиваются азарт, желание найти нетривиальные решения, проявляется творческий подход к разработке возможных сценариев самореализации.

Развитие общества отменило наследственные социальные координаты индивидов. Социальные группы – классы, слои, страты – по составу стали очень динамичными. Мозаичность социальной структуры привела к тому, что каждая группа заинтересованно скрывает свои истинные намерения, желания, цели. Это понятно. В общественной ситуации, когда активность других не оставляет времени для точной оценки происходящих событий, каждый заинтересован в том, чтобы конкуренты, оппоненты и просто другие не могли точно раньше времени "вычислить" твои цели, решения и действия. Такая позиция социальных групп и отдельных людей создает еще одну трудность для получения достоверной информации о состоянии общества для успешного прогнозирования будущего.

Противоречивость общественных отношений проявляется и в сфере социальных коммуникаций. С одной стороны, в обществе возрастает всеобщая грамотность, доступность научной информации в результате развития компьютерных технологий и Интернета. Это способствует прозрачности общества, увеличивает возможности коммуникации между его членами. Правда, здесь появляются и некоторые издержки: профессиональные тайны врачей, политиков, деятелей искусства и т.д. легко просматриваются всеми, кто того желает. "Паноптикум" становится со стороны технических средств возможным.

С другой стороны, возможность оперативно собрать информацию наталкивается в обществе на ситуацию сознательного её утаивания с помощью всякого рода паролей, искусственных знаковых систем, кодов, доступных только посвящённым. Тенденция прозрачности общества наталкивается на обратную тенденцию – не допустить всеобщей просматриваемости всех и всего всеми, то есть на сознательное сокрытие происходящего.

Обе эти тенденции следуют из высшей социальной ценности – свободы. Я свободен знать всё, и я свободен скрывать всё. Наличие таких тенденций опять-таки вынуждает современного социального субъекта часто руководствоваться не точными характеристиками, а приблизительными описаниями социальных процессов.

В современном обществе трудно осуществить чисто научный подход к решению социальных вопросов. Причина этого кроется в наличии мифологизированного сознания общества. Достаточно напомнить о таких мифах, как "всеобщие интересы", "общечеловеческие ценности", выражаемые якобы в программах некоторых партий и отдельных депутатов, или о "всемирно-исторических миссиях" того или иного класса, политического деятеля. Решения, принятые на основе таких мифов, будут далеки от рационально достоверных основ. К разряду таких мифов относится и утопия чисто научного конструирования переустройства общества, без учёта традиций, уклада жизни, ценностных ориентиров, которые определяют духовный космос его социальных субъектов.

На смену старой рационалистической парадигме законов общественного развития сегодня приходит новая модель, которая, не отвергая рационального видения мира (природы, общества и мышления), дополняет его новыми элементами нерационального познания. Сама жизнь заставляет человечество искать это новое понимание мира и самого себя. И здесь помощь социально-гуманитарных наук трудно переоценить.

Литература

1. Ивин А.А. Интеллектуальный консенсус исторической эпохи. В кн. Познание в социальном контексте. М., 1994.
2. Цит. по ст. Мотрошилова Н.В. "Картезианские медитации" Гуссерля и "картезианские размышления" М.К. Мамардашвили. – "Вопросы философии". 1995, № 6.
3. Ясперс К. Духовная ситуация времени. В кн.: Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991.
4. Коршунов А.М., Мантатов В.В. Диалектика социального познания. М., 1988.
5. Риккерт Г. Философия истории. В кн.: Науки о природе и науки о культуре. М., 1998.
6. Шелер М. Философское мировоззрение. В кн.: Шелер М. Избранные произведения. М., 1994.
7. Вебер М. Критические исследования в области наук о культуре. В сб.: Культурология XX в. Онтология. М., 1995.
8. Вебер М. Смысл свободы оценки в социологической и экономической науке. Избр. пр. М., 1990.
9. Бодрийяр Ж. В тени молчаливого меньшинства, или конец социального. М., 1982.
10. Лойтман Ю.М. Семиосфера. СПб., 2000.

§ 3 Проблема текста как предмет социально-гуманитарного знания

В духовной жизни современного общества утвердилась тенденция понимать мир как осмысленный текст. Её истоки можно обнаружить уже в античности. У Гераклита Логос (Слово, Закон) управляет миром. Для Парменида – "мыслить" и "быть" совпадают: "Одно и то же – мышление и то, о чём мысль". [1; 287]. Анаксагор считает, что "всеми (существами), обладающими душой, как большими, так и меньшими, правит Ум. И совокупным круговращением (мира) правит Ум, так что (благодаря нему это) круговращение вообще началось... И то, что смешивается, и то, что выделяется из (смеси), и то, что разделяется, – всё это предрешает Ум". [2; 533].

Рассуждая о бытии, греки всегда имеют в виду вечную душу. Она хранит истины прежде, чем они обнаружатся в тех или иных предметах, событиях, относительно которых истина является истиной. В диалоге "Менон" Платон, пользуясь "майевтическим методом" Сократа, извлекает из души мальчика-раба знание теоремы Пифагора. Это знание покоилось в глубине души ребёнка и всплыло, как воспоминание о её встрече в вечности с Богом. Отсюда вывод: события появляются, исчезают и вновь появляются, а бытие – вечно, неизменно и неподвижно. Оно – Одно. В бытие человек входит из дурного круговорота событий раз и навсегда. Извлекает же он из бытия то, что уже в нём есть. Бытие – всегда в настоящем. Оно есть особая бесконечность, включающая в себя человека, объемлющая и продуктивная, всё время актуализируемая. Фактически греки устанавливают постулат о таком мышлении, которое следует понимать как мышление о бытии и через бытие – обо всём остальном.

Интересный анализ специфики греческого Логоса и его способности увидеть и развернуть чуть ли не весь мир в доступной для нас интеллибельной форме предлагает в своей работе «Лекции по античной философии» М.К. Мамардашвили. Он пишет: "Я задам Вам такую задачу: представьте, нарисуйте мне Грецию. Можете? Вы можете нарисовать Францию, можете нарисовать Англию, мы можем нарисовать Россию. А Греция не существовала в качестве единой территории. Вы знаете, что греки жили на тысячах островов, где не было единой власти, т.е. не было такого как бы существа, которое было бы обозримо в своем единстве, называемом Греция. Всё, что называется Греция, есть состояние. Греция, в действительности, есть состояние, а не территория". [3; 227-228].

Греки сами себя создавали в качестве состояния через свои разговоры, диалоги, эпос. Именно эти их творения – эпос, трагедия, литературные тексты, – существовали в контексте общения и диалога. Они и формировали мирозерцание греков: законнорождённая мысль (рождённая Логосом) есть мысль, рождённая произведением, производящим мысли, а не описы-

вающая нечто вне себя. Такая "соборная" мысль является для них пространством возможной жизни, возможных жизненных состояний.

На новом, более высоком уровне, творческие функции слова и мысли проявили себя в христианском мировоззрении. "Вначале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог", – пишет в своём Евангелии Иоанн Богослов. [4: 1; 1]. Священное Слово надо было уметь прочитать и правильно понять. Над этим усердно трудились средневековые схоласты, совершенствуя логический инструментарий и используя возможности герменевтики. Сама герменевтика имеет глубокие исторические корни, и её название вызывает ассоциации с греческой мифологией, где Гермес играл роль посредника между богами и людьми. Он выполнял работу истолкования, перевода, взаимопонимания, а также имел дело с разного рода герметическими знаниями – мистикой, ясновидением, тайнами. В Средние века проявились особые связи герменевтики с логикой и риторикой, и это оказалось определяющим для её дальнейшего развития, как науки об истолковании. Она оказалась необходима для перевода и понимания Библии, для убедительного толкования содержания Священных текстов. Познание мира как тайны троичности под знаком символов, которыми помечен, словно бликами, процесс обращения сотворённых существ к Богу, – является основной установкой герменевтического метода в этот период.

В дальнейшем герменевтика была востребована и другими областями познания. Из-за её методологической широты она превратилась в искусство постижения смысла текста. Герменевтические методы – семиотические, феноменологические, логические – как никогда стали актуальны для анализа творческой деятельности, составляющей основу духовного производства.

Немецкий философ, богослов и филолог Фридрих Шлейермахер (1768-1834) занимался исследованием особенностей и возможностей герменевтического подхода в гуманитарном знании.

В истории герменевтики Шлейермахеру принадлежит концепция универсальной герменевтики и конструирование её как науки. У него проблемой становится понимание как таковое. В своих лекциях и докладах по герменевтике Шлейермахер придерживался следующего принципа: "Понимать речь сперва так же хорошо, а потом и лучше, чем её автор". Он был уверен, что интерпретатор, изучая эпоху автора, свойственный ей язык, стилистические особенности истолковываемых текстов, может знать больше автора и, в частности, может освоить то, что осталось неосознанным для автора текста.

Предметом герменевтики он считает, прежде всего, тексты, являющиеся памятниками. Памятники – это тексты, которые от исследователя отделяют большая временная, историческая, культурная и языковая дистанции. Существует множество "барьеров", которые препятствуют прямому проникновению в смысл памятника. Поэтому нужно уметь и переводить, и интерпретировать, и комментировать, и устранять "барьеры" для понимания. Для Шлейермахера

герменевтика выступает как искусство понимания, а не искусство истолкования. Текст для учёного есть "застывшая речь".

Метод исследования текстов должен быть диалогическим. Диалог должен состояться между интерпретатором и текстом.

Объективная сторона речи ("факт языка") есть предмет грамматической интерпретации: здесь рассматривается отношение к языку, как объективному образованию. Субъективная сторона памятника ("факт мышления") требует психологической интерпретации, как некоторой производной от её инициатора. Понимание в этом случае обеспечивается взаимодействием этих двух моментов. Грамматическая интерпретация (интерпретация факта языка) и психологическая (интерпретация факта мышления) полностью равнозначны. Но это не мешает преобладанию одной из сторон над другой в каждом конкретном случае. Всё зависит от предмета исследования: является он художественным произведением, или научным трактатом, или историческим документом или каким-либо иным текстом. Если искусство истолкования применять к любым предметам, а не только к памятникам, то грамматическая и психологическая интерпретации всегда предстают в разных отношениях.

Шлейермахеру принадлежит идея интерпретации с помощью принципа "герменевтического круга". У него рассматриваются две разновидности герменевтического круга. Первая из них представляет интерпретацию, при которой часть текста соотносится со всем текстом как с целым. Она позволяет выяснить смысл целого относительно его частей. Но есть другая разновидность интерпретации. Суть её в следующем. Какой-то текст-памятник рассматривается как часть, а культура, в которой он функционирует, – как целое. Тогда соотношение между частью и целым приобретает совершенно иной характер. Понимать отдельную мысль и всё произведение в целом, можно, исходя из всей совокупности "жизненных отношений" автора текста. Богатство языка и история времени автора даны как целое. Основываясь на нём, произведение автора должно пониматься как отдельное. Всякое полноценное знание находится в этом мнимом кругу так, что каждое особенное может быть понято из всеобщего, чьей частью оно является, и наоборот.

Субъективная сторона понимания направлена на речь как факт мышления. В центре здесь "инициатор речи", автор текста. Возможность субъективного исследования обусловлена знанием внутренней и внешней жизни автора произведения. Интерпретатор исследует текст и как языковое явление, и как человеческое творение. Он учитывает исторически обусловленное знание языка, условия жизни и быта автора, своеобразие его личной судьбы. Всё это помещается интерпретатором в исторический контекст, и в нём прослеживаются особенности стиля автора и т.п. Поэтому исследователь может понимать автора и его творение значительно глубже, чем сам автор понимал себя и своё произведение. Такая установка на по-

стижение истолковываемых текстов основана на абсолютизации герменевтического метода в процессе восприятия и интерпретации текстов.

Шлейермахером были выявлены основные принципы и методы герменевтического анализа. К ним относятся: принцип диалогичности гуманитарного мышления; принцип единства грамматической и психологической интерпретаций; принцип диалектического взаимодействия части и целого при понимании текстов. Обозначение принципа зависимости понимания от знания внутренней и внешней жизни автора произведения и принципа сотворчества автора и интерпретатора делает метод интерпретации Шлейермахера способом постижения бытия "другого".

Герменевтику Шлейермахера считают филологической дисциплиной, которая предоставляет средства для специального изучения литературных памятников прошлых культур. Такое отношение автора к прошлым традициям и культурам П.П. Гайденко справедливо определяет как стремление к адекватному "оживлению мертвого" за счёт утраты связи прошлого с современностью. История оказалась оторвана от современности. Герменевтика Шлейермахера не ставит проблемы, как произведение прошлого обретает новую жизнь в культуре, современной интерпретатору. Понятие сотворчества автора и интерпретатора понадобилось Шлейермахеру лишь для обоснования возможности "проникновения" исследователя в глубины творческих арсеналов творца литературного памятника. Но его герменевтический метод не решал проблему взаимодействия истории и современности, что всегда было темой философской рефлексии.

В рамках западной философии линию развития герменевтической проблематики в направлении превращения её из конкретно-научной методологической концепции в общенаучную философскую дисциплину продолжил немецкий философ, психолог и историк культуры Вильгельм Дильтей (1833-1911). Он предпринял попытку обоснования гуманитарных наук. Эта попытка была осуществлена им с психологических позиций и на базе герменевтической методологии. [5]. Дильтей считал метод понимания методом непосредственного постижения духовной целостности. Предметом понимания могут выступать внутренний мир человека, внешний мир и культура прошлого. Понимание внутреннего мира осуществляется при помощи интроспекции.

Целью герменевтического искусства должно стать не "вживание в мир автора", а "представление его в себе" для актуализации его для себя. Простое представление прошлого хотя и может быть в определённом смысле научной задачей, но всё же в большей степени является пустым, односторонним, внешним, не связанным живительными нитями с современностью.

Для Дильтея человек и история не являются чем-то разным, поскольку человек и есть история. Немецкий философ разделяет два аспекта понятия "жизнь". Взаимодействие живых существ – применимо к миру природы. Взаимодействие между личностями в определённых внешних условиях без

учёта места и времени – характеризует жизнь мира людей. Понимание жизни в этих двух аспектах даёт ему основание для разделения наук на два класса. Одни науки – науки о природе, другие – "науки о духе". Основная цель философии и других "наук о духе" – постижение целостности и ценности индивидуальных проявлений жизни.

В своей концепции исторического знания Дильтей обратил внимание на проблему, состоящую в том, что историческая наука во многом имеет дело с субъективизмом, как самих историков, так и с тем, что в исторических событиях участвуют люди с собственными целями, включённые в определённый социо-культурный контекст. Таким образом, анализ места ценности в прошлом предполагает присутствие её в сознании людей последующих эпох. Это довольно сложный познавательный процесс, идентифицирующий роль ценности в духовном мире прошлого. И в то же время – это повторная содержательная интерпретация ценности с позиций современности.

Концепция исторического факта в системе взглядов Дильтея исходила из неустранимости индивидуального в духовной культуре прошлого. Историческая наука, полагал Дильтей, имеет дело с событиями, зафиксированными в разного рода исторических свидетельствах. Историк работает с опосредованной информацией. Однако описания очевидцев – это всегда высказывание о ценностях, даже неявных. Это высказывание о том, каким человеку представлялось его время, или каким бы он хотел его видеть. Дильтей конкретизировал свой взгляд на эту проблему, относя историю к наукам о духе, поскольку считал, что из других наук она ближе всего к описательной психологии. Проблему соотношения в работе историка его собственных оценок и духовного мира исследуемого общества он перевел в плоскость поиска инструментов исторического познания, которые могли бы гарантировать более или менее объективный взгляд на прошлое.

Представитель баденской школы неокантианства Генрих Риккерт (1863-1936) проводил различие между науками о природе и науками о культуре, исходя не только из их предмета и метода, но и из понятия ценностей. Он полагал: объекты, с которыми имеют дело исторические и другие гуманитарные науки, в отличие от объектов естествознания, "должны быть... подведены под понятие культуры". [6]. В культуре сосредоточена вся иерархия ценностей, которые определяют содержание социального организма. Ценности – это феномены, сущность которых состоит в значимости, а не в фактичности. Риккерт разрабатывает концепцию ценностей, включая в неё проблему ценностной интерпретации, и выходит в смысловое поле герменевтики. Правда, он рассматривает ценности как надысторические принципы, как последнее основание научного познания и человеческого цивилизованного поведения.

Мартин Хайдеггер, раскрывая суть своей экзистенциально-феноменологической установки, предлагает следующее понимание познания и

реальности. Он отрицает представление о том, что существует автономная сфера сознания, окружённая снаружи независимым от неё объективным миром. Всякое сознание обладает своим жизненным миром. Поэтому мир выступает изначально не как объект познания, а как мир деятельности, являющийся миром моей заботы и моей избранности. Хайдеггер продолжает, особенно в своей поздней философии, традиции немецких романтиков, противопоставивших логическим системам рационализма внешне бессистемные композиции фрагментов, которые связаны не по формально-логическим критериям, а по поэтическим приёмам ассоциаций, намёков, парадоксальных вариаций. Даже названия сборников этого периода ("Лесные тропы", "Верстовые столбы", "Опыты мысли") говорят о том, что его методом становится поэзия.

Термин "поэзия" в данном случае употребляется в его первоначальном смысле – "творить": "Язык не потому – поэзия, что в нём – прапоэзия, но поэзия потому пребывает в языке, что язык хранит изначальную сущность поэзии... истина направляет себя вовнутрь творения...", – говорил Хайдеггер в одном из своих интервью. Именно язык поэзии остается невинным и наивным по отношению к современной культуре. В нём сохраняется образность мышления, метафоричность.

Философ-экзистенциалист совершенно не допускает референциального истолкования языка, с его поисками жестких, локальных смыслов. Метафора, по мнению Хайдеггера, изначально принадлежит поэтической сфере, первоистоку языка, где слово было открытым и многогранным. Действительно, для Хайдеггера, метафора, являясь неотъемлемым свойством языка, показывает его мистическую сущность, изначальную онтологичность языка и человека. Немецкий философ стремится оформить мысль в такое языковое выражение, которое проявляется как творчество языка

Язык – это то пространство, где бытие "чувствует" себя в безопасности. Именно поэтому он называет язык "домом бытия". Онтологическая характеристика языка говорит о его "самовластности". Язык не представляет собой человеческое установление с его грамматической структурой "субъект – объект", с его субъективизмом "Я". Язык – это самостоятельная сила. Не человек говорит на языке, а говорит сам язык, а через него – и само бытие. Язык – это и "дом бытия", и "кров", и "жилище самого человека". Он есть самостоятельная смыслопорождающая сила и единственное пространство, где обитает истина бытия.

Хайдеггер прибегает к этимологическому методу раскрытия сущности вещи через внутреннюю форму слова. В статье "Сущность языка" [7] он сформулировал одну из своих знаменитых тавтологий: "Сущность языка есть язык сущности". Сам философ не считает эту фразу тавтологией: в ней выражена сущность поворота от мышления сущего к мышлению самого бытия. Таким образом, речь здесь идёт о языке самой сущности. Сущность Хайдеггер понимает, конечно, не как категорию рассудка, а скорее

как топос, из которого язык начинает звучать. Это звучание языка сосредоточено у него в слове. Сущность же слова скрыта в логосе и мифе.

Сущность человека покоится тоже в языке: человек существует, прежде всего, в языке и при языке. Однако такое пребывание в языке не является гарантом осознания сути самого языка. Существо языка остаётся скрытым в процессе повседневного использования языка как средства передачи информации. "Путь к языку" – это путь к пониманию подлинной сущности языка. Философ – экзистенциалист хочет, чтобы мы научились слушать сам язык, который говорит с нами, вслушиваться в него. По его мнению, повседневные разговоры, политическая пропаганда и массовая культура искажают сущность языка, унифицируют его и не дают проявиться в нём поэтическому, бытийному началу. Язык может заговорить только тогда, когда прекратится человеческая речь и наступит молчание. Из этого молчания, как изначальной одухотворённости, и зазвучит язык ("Язык язычит как перезвон тишины"). Как же осуществляется возвращение к подлинному языку? Основной тезис Хайдеггера: язык – это самостоятельная сила; язык говорит сам, самовластно. Из этого следуют и требования, предъявляемые им к человеку: во-первых, молчать и позволить говорить самому языку, а через него – и самому бытию. Во-вторых, слушать, что говорит сам язык, и услышать, что было сказано. Хайдеггер предлагает практические требования к изменению языка, сформулировав их как молчание, уместность речи, предпочтение слушания говорению.

Право говорить необходимо заслужить. И таким "чистилищем" мысли и языка оказывается молчание. Причём, молчание оказывается не неким негативным отсутствием, а явлением позитивным и продуктивным. Молчание это не простое отрицание говорения, – последнее вовсе не является источником молчания. Молчание имеет онтологический статус в качестве аутентичной бытийной речи. Оно всегда есть наш ответ на вопрошание о сущности языка. Суть бытийного языка заключается, таким образом, в его молчаливости, его не подвластности искушениям актуализированной речи. В молчании присутствует глубинная связь с бытием и свобода (молчание – язык намёков, недосказанного, где нет никакой замкнутости и однозначности).

Феномен молчания выполняет следующие функции. Молчание выступает в виде антитезы "захлебывающему многословию" современного языка, где слово теряет свою ценность, постоянно девальвируется. Чтобы человек мог снова оказаться вблизи бытия, ему следует сначала 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. Только так слову снова будет подарена драгоценность его существа, а человеку – "кров для обитания в истине бытия". Молчание выступает средством очищения от публичности языка, научает ответственности за сказанное и собирает для самой мысли. Молчание является для Хайдеггера последней опорой и

надеждой на обретение нового подлинного языка бытия. Молчание это и есть язык бытия.

Вторым шагом на пути к подлинному языку выступает слушание. Приоритет слушания перед говорением вытекает из того, что возможность самого языка заложена в способности человеческого уха собирать и подхватывать все игровые возможности языка. Слушание позволяет человеку приблизиться к самой основе основ – смыслу бытия и смыслу языка. Для Хайдеггера одно неотделимо от другого. Цель всей его философии заключается в том, чтобы сквозь мир явлений пробраться к сути, к глубинным основаниям. Человек, чтобы приобщиться к внутреннему строению вещи, к сущности сущего и обрести самого себя в пространстве истины бытия, должен принадлежать языку, раствориться в языке, отбросив своё собственное "Я".

Процесс вслушивания невозможен в мире принуждения, господства закона и информации, которые царят в сферах науки, техники, современного искусства, – всей современной культуры. Поэтому "вслушивание" погружается в безвластную гармонию Греции или в поэзию (музыку, живопись), которые ещё существуют без принуждения. Именно через поэзию немецких романтиков (Новалиса, Э. Мерики, Гельдерлина), стихи Георге и Рильке, живопись Ван-Гога, через мышление Анаксимандра, Гераклита, Парменида, неподвластных информационному давлению, ещё можно услышать голос самого бытия.

Вслед за молчанием и вслушиванием, Хайдеггер выдвигает требование уместности и правильности речи. Прежде, чем говорить, надо знать, что говорить, как говорить и когда говорить. Следующей задачей будет поиск тех характеристик, которые позволяют понять существо языка. По его мысли, существо языка заключено в речи, в которой нечто "получает слово". Здесь оно выходит на свет, про-являет себя, объявляет, показывает: "С-казать – значит показать, объ-явить, дать видеть, слышать". Итак, сущность языка Хайдеггер видит в с-казе, казе. Какая же это речь? Простая и бедная. Философ выставляет требование бедности (немногословности, молчаливости) подлинного языка в противовес много-словности, "болтливости" и двусмысленности современного языка. В силу своей бытийной принадлежности и невовлечённости в процесс производства современной культуры, этот бедный и простой язык должен избегать всех искушений и ловушек языка метафизики. За ними так часто прячется пустота и отсутствие мысли. "Получить бедный ответ" – значит, обнаружить тот необходимый минимум, который относит нас к самой сути мира (вещей, человека, языка), к сфере незыблемых и непреходящих оснований. Такой язык можно назвать "языком диалекта и языком мифа".

Подобное понимание языка как провинциального ландшафта, языка диалекта, основано на его концепции, где человеческое существование рассматривается как мир "четверицы" (Geviert). В этом мире "четверицы"

самую важную роль играет элемент "земли (почвы, основы), с его ландшафтным и "провинциальным" (без центра) пространством "близости". Он формирует скрытый, не видимый, а слышимый голос бытия. Мир, в котором может и должен жить и мыслить постметафизический человек. Отсюда и язык этого мира, с его характеристиками бедности, простоты, приоритета голоса перед взглядом и слуха перед голосом. Язык праслов, корней, всей своей сутью принадлежащих "земле", основе, бытию. Хайдеггеру кажется, что отказ от языка "взгляда" и предпочтение ему языка "слуха" позволяет избежать практически всех следствий метафизики.

Сакральная сущность языка и хранящегося в его анналах слова волновала и русского религиозного мыслителя П.А. Флоренского. В работе "Мысль и язык", в разделе "Магичность слова", он пишет: "Слово мы привыкли рассматривать, как явление смысла и правильно отождествляем его со смыслом. Но мы при этом часто забываем о слове как именно явлении смысла... Ведь слово — столь же внутри нас, сколь и вовне, и если мы правы, почитая слово событием нашей сокровенной жизни, то должно нам не забывать, что оно есть нечто, уже переставшее быть в нашей власти, и, находящееся в природе, оторвано от нашей воли... Слово как посредник между миром внутренним и миром внешним, т.е., будучи амфибией, живущей и там и тут, устанавливает, очевидно, нити своего рода между тем и другим миром, и нити эти, какими бы ни были они мало приметными взору позитивиста, суть, однако, то, ради чего существует самое слово". [8; 444-445].

Флоренский полагал, что от взора позитивиста скрыто таинство явления Слова в мир, таинство божественных энергий, сосредоточенных в нашем имени и обозначивших абрис нашей судьбы. Но позитивистам, а точнее неопозитивистам, было дано своё не менее почтительное умозрение языка и слова. После того, как позитивистская программа построения "идеального" языка науки, не сумев выйти за границы референциальной концепции значения, оказалась бессильна объяснить генезис научного знания, позитивизм претерпел серьезные изменения. Референциальная концепция, как известно, акцентирует внимание на выделении, указании "жёстких", локальных смыслов, на анализе способов соотнесения терминов с его референтом и не учитывает роли контекстов в образовании значений научных терминов.

Л. Витгенштейн, а потом и ведущие британские аналитики (Г. Райл, Дж. Остин и др.) переводят исследование в плоскость анализа естественного языка и акцентируют внимание на контекстных вариациях значений языковых выражений. Значение языкового выражения они определяют как способ его употребления в языковом и внеязыковом контексте. Вместо поиска единой совершенной модели языка науки, предлагается наблюдение и детальное описание разнообразных случаев речевой деятельности. Аналитические философы исследуют изменчивость и зависимость значений языковых выражений от контекста. Они подчёркивают и нередко абсолютизи-

руют роль естественного языка и содержательных рассуждений в научном познании. Акцентируя внимание на различиях в употреблении слов, они отрицают наличие единой объективной основы, присущей смыслам отдельных слов в различных языковых ситуациях. Философский анализ ориентируется у них на исследование контекстуальных "ресурсов" естественного языка. Для них мир является таким, каким он представлен в языке, в его семантических и синтаксических конструкциях.

Язык, действительно, сопровождает собой всю сознательную жизнь человека. Язык и человек неразделимы. Язык не существует вне человека, и человек, как *homo sapiens*, не существует вне языка. Соответственно, человека нельзя изучать вне языка, и язык нельзя изучать вне человека. Язык отражает для человека окружающий его мир, язык также отражает культуру, созданную человеком, хранит её для человека и передает её от человека к человеку, от родителей к детям. Язык есть средство познания, с помощью которого человек познает мир и культуру. Он формирует человека, определяет его поведение, образ жизни, мировоззрение, менталитет, национальный характер. Язык навязывает человеку заложенные в нём идеи, представления, модели культурного восприятия и поведения.

В каком-то смысле человек заключён в "каркас" своего родного языка: он с младенчества попадает под его влияние и власть. Вместе с языком идёт овладение хранящейся в нём культурой народа, к которой человек принадлежит. Но эту, бесспорно, великую миссию языка неопозитивисты абсолютизировали и сделали его в качестве феномена, творящего мир.

В таком дискурсе, при всей его спорности в мировоззренческом и методологическом плане, есть, безусловно, и некоторое рациональное зерно, которое выражает особенности современного научного познания. Оно заключается в следующем. Представление об условно-знаковом характере человеческого знания и о ведущей роли языка и знаковых систем в познавательных процессах сформировало следующую установку для науки: говорить о мире можно только как представленном через сетку её понятий и терминов. Мир, с которым имеет дело наука – это теоретизированный мир и он выражен с помощью языка науки. Так, появление квантовой механики оказалось зависимым от языка математики, ряд разделов которой был разработан именно для описания явлений микромира. Процессы, происходящие на микроскопическом уровне, оказались абсолютно непохожими на процессы макроскопических объектов. Объекты микромира можно понять лишь на логическом уровне – им нет аналогов на языке чувственных образов. Язык квантовой механики не мог использовать для адекватной формулировки её положений слова и выражения естественного языка.

Ситуация в естествознании привела к пониманию особого, если не сказать исключительного, статуса математического языка в описании и объяснении мира. Три основных направления в основаниях математики – логицизм, формализм и интуитивизм, – весьма успешно освободились от

"тирании" внешнего мира и устремились к раскрытию его внутренней сущности. При этом само понимание микромира и характера его математического изучения оказалось неоднозначно. Но в споре трёх перечисленных направлений не оказалось победителей. Они взаимно дополняют друг друга.

Сущность, как показал ещё Аристотель в своей "Метафизике" [9; 157], неоднозначна: в разных категориальных отношениях раскрываются различные и, в основе своей, противоположные определения сущности и, соответственно, существенных признаков. Учёные вынуждены в этих условиях ограничивать понимание "существенного", задавая контексты рассмотрения предмета и оговаривая целевую установку исследователя. Разные контексты рассмотрения высвечивают отдельные специфические проявления сущности, абстрагируясь от других. Любая научная теория неполна: она отражает предмет в определенно заданных границах. Преодоление такой неполноты и ограниченности возможно путем создания альтернативных моделей и способов соотнесения их с оригиналом. "Самая настоящая мистификация" проникает в аналитический Логос математики и способна продемонстрировать его творческие возможности. И особенно это заметно в науках социально – гуманитарного цикла.

Если в диалоге человека с миром (где сам мир совсем не заинтересован в том, чтобы его именно так понимали, использовали и преобразовывали) наблюдается поливариантность его семантических характеристик, то, как же велика степень смысловых вероятностей в системе человеческих отношений и в ценностном массиве, который эти отношения отражает. Гуманитарное знание – это так же и целостный континуум субъективной реальности, составляющий достояние и внутреннее богатство отдельного индивида, который творит, сохраняет и распространяет культурные ценности.

Гуманитарное познание стремится выявить и обосновать смысл существующего. А смысловые глубины, как отметил Бахтин, так же бездонны, как и глубины материи. Да и само понятие смысла далеко не тривиально. Для Хайдеггера "понять направление, в каком вещь уже движется сама по себе – значит увидеть её смысл. Во вникании в такой смысл – суть осмысления. Осмыслением подразумевается большее осознание чего-либо". [10; 251].

Глубоким исследователем проблемы текста является и известный французский философ Поль Рикёр. Интеллектуальной основой философских предпочтений Рикёра являются экзистенциализм, персонализм и феноменология. Исходная полярность такого "генетического родства" во многом определила его поиск собственного пути в философии. Проблема текста, его формирования, прочтения и понимания определяют область интересов Рикёра. Этой теме посвящены его работы: "Конфликт интерпретаций", "Герменевтика и метод социальных наук", "История и истина" и др. Внимание Рикёра привлекают так же и проблемы взаимодействия и взаимопонимания людей, возможности их общения в социальном и историче-

ском контексте. Исследование указанных тем проводится философом в рамках герменевтического подхода.

Герменевтика, в его понимании, есть этап между абстрактной рефлексией и конкретной рефлексией, это выявление мышлением смысла, что скрыт в символе. Французский философ в качестве основного требования герменевтики выдвигает следующее положение: "Всякая интерпретация имеет целью преодолеть расстояние, дистанцию между минувшей культурной эпохой, которой принадлежит текст, и самим интерпретатором... Явно или неявно всякая герменевтика выступает пониманием самого себя через понимание другого". [11; 83]. Текст для него предстаёт как объединённые или структурированные формы дискурса (*discourse*), зафиксированные материально и передаваемые посредством операций прочтения. Под герменевтикой понимается "теория операций понимания в их соотношении с интерпретацией текстов; слово "герменевтика" означает не что иное, как последовательное осуществление интерпретации". Устанавливая соотношение между понятиями "интерпретация" и "понимание", Рикёр под пониманием имеет в виду искусство постижения знаков, передаваемых одним сознанием и воспринимаемых другими сознаниями через их внешнее выражение (жесты, позы и, разумеется, речь). Цель понимания – переход от этого выражения к тому, что является основной интенцией знака, и выход вовне через выражение.

Рикёр согласен с В. Дильтеем, что операция понимания становится возможной благодаря способности, которой наделено каждое сознание, – проникать в другое сознание не непосредственно путём переживания (*revivre*), а опосредованно: путём воспроизведения творческого процесса, исходя из внешнего выражения. И это опосредование через знаки, и их внешнее проявление приводит в дальнейшем к конфронтации с объективным методом естественных наук. Что же касается перехода от понимания к интерпретации, то он предопределен тем, что знаки имеют материальную основу, моделью которой является письменность. Любой след или отпечаток, любой документ или памятник, любой архив могут быть письменно зафиксированы и зовут к интерпретации. Важно соблюдать точность в терминологии и закрепить слово "понимание" за общим явлением проникновения в другое сознание с помощью внешнего обозначения, а слово "интерпретация" употреблять по отношению к пониманию, направленному на зафиксированные в письменной форме знаки.

По мнению Рикёра, при семантической автономии текста по отношению к автору – действия отделяются от субъектов, их совершающих, а тексты – от авторов. Действия обретают свою собственную историю, своё особое предназначение. Некоторые из них могут вызывать нежелательные результаты, и это требует особой ответственности от инициатора действия, осуществляющего свой проект. Действия, направленные на мир, вводят в него долговременные значения в отличие от их актуальной значимости.

Они претерпевают разные трансформации при включении их в разные социальные и культурно-исторические контексты интерпретации. Именно благодаря этому некоторые научные и культурные феномены обретают долговременное значение в качестве великих свершений человеческого гения. Здесь одерживает победу возможность их нового прочтения и использования. Они становятся достоянием многих людей, обитающих на разных континентах и способных оценить творческие достижения их создателей, даже если последних давно уже нет в живых.

Исследованию специфики гуманитарного знания, анализу в нём роли субъекта посвятил своё творчество и видный наш учёный М.М. Бахтин. Предметом гуманитарных наук, по его мнению, является "выразительное и говорящее бытие". Это бытие никогда не совпадает с самим собою и потому неисчерпаемо в своём смысле и значении. В области гуманитарных наук критерием научности является "не точность познания, а глубина проникновения. Здесь познание направлено на индивидуальное. Это область открытий, откровений, узнаний, сообщений... Сложность двустороннего акта познания – проникновение. Активность познающего и активность открываемого (диалогичность). Умение познать и умение выразить себя". [12; 227-228].

В контексте гуманитарных наук мир представлен не как бытие в его готовности, а как событие. Поэтому текст живёт только в соприкосновении с другим текстом. Каждое слово текста преобразуется в новом контексте. Бахтин считает, что собственно семантическая сторона произведения, т.е. значение его элементов (первый этап понимания), принципиально доступна любому индивидуальному сознанию. Но его ценностно-смысловой момент (в том числе и символы) значимы лишь для индивидов, связанных какими-то общими условиями жизни. Для других они могут быть значимы через приобщение. Произведение как бы окутано музыкой интонационно-ценностного контекста, в котором оно понимается и оценивается. Контекст этот меняется по эпохам восприятия, что создает новое звучание произведения.

В отличие от естественных наук в гуманитарном дискурсе контекст всегда персоналистичен: это диалог, где нет первого и последнего слова. Если пределом точности в естественных науках является идентификация ($a=a$), то в гуманитарных – преодоление чуждости чужого без превращения его в чисто своё. В области социально-гуманитарного знания всегда надо помнить о том, что люди всегда "ускользают" от объективного объяснения. Их включённость в предмет социального познания придаёт этому предмету исключительную сложность. Здесь переплетаются и взаимодействуют различные факторы: материальные и идеальные, стихийные и сознательные, рациональные и иррациональные, эмоциональные, волевые, бессознательные. Общество, как предмет познания, есть одновременно и объект и субъект, и противоречие между этими полюсами в каждую эпоху, в каж-

дой конкретной социально-культурной среде несёт с собой целый массив проблем.

В контексте философии исследование социума и его противоречий обретает особую выразительность. Это объясняется местом философии, которое она занимает на форуме знаний. Философия начинается там, где кончается точная научность и начинается иррациональность. Её можно определить, по мнению Бахтина, как метаязык всех наук (и всех видов познания и сознания).

Литература

1. Парменид. О природе. Фр. 30. – В кн.: Фрагменты ранних греческих философов. Ч.1. М., 1989.
2. Анаксагор. – В кн.: Фрагменты ранних греческих философов. Ч.1. М., 1989.
3. Мамардашвили М.К. Лекции по античной философии. М., 1997.
4. От Иоанна Святое Благовествование. – Библия. Книги Нового Завета.
5. Дильтей В. Введение в науки о духе: Опыт полагания основ для изучения общества и истории. М., 2000. Т. 1.
6. Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. М., 1998.
7. Вольский А.Л. Хайдеггер и поэзия: словесное творчество бытия. – "Вопросы философии". 2006, № 11.
8. Флоренский П.А. Мысль и язык. Магичность слова. – В кн.: Философия от античности до современности. М., 2003. Соч.Т.9.
9. Аристотель. Метафизика. Соч. в 4-х тт. М., 1975. Т.1.
10. Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993.
11. Рикёр П. Конфликт интерпретаций. М., 1995.
12. Бахтин М.М. Автор и герой. К философским основам гуманитарных наук. СПб., 2000.

§ 4 Методология научного познания и классификация методов

Метод (греч. *methodos* – путь к чему-либо, прослеживание, исследование) – способ достижения цели. Это – совокупность приёмов и операций теоретического или практического освоения действительности человеком. **Методология** – это наука о методах, их общая теория. Методология – это и техника получения знания. Её технический инструментарий включает в себя способы аргументации и представления результатов работы.

Специфика методов определяется теорией, которая выступает как его предпосылка. Метод не навязывается предмету познания извне, а извлекается из конкретного содержания теории, объясняющей его специфику и характер развития. Метод тогда является продуктивным, когда следует логике развития исследуемого объекта. В нём содержатся как объективные моменты, так и субъективные. Объективное содержание обусловлено тем, что в методах науки отражаются объективные законы природы исследуемых объектов. Субъективная сторона – результат активной смыслообразующей деятельности людей. Человек во всём, с чем он соприкасается, выражает себя: своё понимание, свои цели, свои возможности.

Предметная содержательность метода состоит в том, что в нём отражено знание о предмете исследования. Метод основывается на знании, в частности, на теории, которая опосредует отношение метода и объекта. Многие философы признают, что метод – это та же теория, но повернутая своим остриём на познание и преобразование объекта: это система нормативных правил, выводимых из теории, для дальнейшего познания объекта. Предметная содержательность метода свидетельствует о наличии у него объективного основания. Метод всегда содержателен и объективен. Но метод зависит не только и не столько от объекта, как от субъекта, определяющего правила и способы исследования и изучения объекта. На формирование правил-предписаний, которыми пользуется субъект, оказывает влияние уровень его научной подготовки, умение перевести представления об объективных законах в познавательные приёмы, опыт применения в познании тех или иных приёмов, способность их совершенствовать. Влияют на выбор и разработку правил и соображения удобства и "экономии мышления". Нередко на основе одной и той же теории возникают модификации метода, зависящие лишь от субъектных моментов. Метод, т.о., не только объективен, но и субъективен. Его субъективность определяется так же и аксиологическими предпочтениями субъекта. Аксиологический аспект метода выражается в степени его надёжности, экономичности, эффективности. Перед учёным порой встаёт вопрос о выборе одного из двух или нескольких близких по своему характеру методов. Решающую роль в выборе

могут сыграть соображения, связанные с большей ясностью, общепонятностью или результативностью метода.

Поливариантность человеческого бытия определяет многообразный спектр того методологического аппарата, с помощью которого человек стремится познать мир вокруг него, разобраться в себе, и наладить диалог с другими людьми. Классификация методов познавательной деятельности людей может быть представлена по разным основаниям. В науке и культуре имеются методы количественного и качественного анализа, формальные и содержательные, общие и частные.

По степени общности и области применения методы делятся на следующие виды:

1. Философские методы (диалектика, метафизика, феноменология, герменевтика и др.).

2. Общенаучные методы (анализ и синтез; дедукция и индукция, аналогия, обобщение, идеализация, типологизация, сравнение, метод системного анализа, моделирование и др.).

3. Частнонаучные методы. Частнонаучная методология – это совокупность методов, принципов и приёмов исследования, применяемых в той или иной конкретной науке. Частнонаучные методы имеют значение только в пределах отдельных отраслей наук. Каждая сколько-нибудь развитая наука, имея свой особый предмет и свои теоретические принципы, применяет свои особые методы, вытекающие из того или иного понимания сущности её объекта.

В каждой научной дисциплине (и в каждой отрасли науки) применяется совокупность самых разных методов и приёмов, "расположенных" на всех уровнях методологического знания. Четко "привязать" какие-либо конкретные способы исследования именно к данной дисциплине очень сложно, хотя, конечно, каждая из них имеет относительно своеобразный методологический инструментарий.

Роль философской методологии в научном познании.

Философия – это рационально-теоретическая форма мировоззрения, которая выступает как рефлексия предельных оснований всех видов человеческой практики. Она резюмирует её достижения и формирует картину мира. Именно философия задает онтологические допущения, гносеологические принципы и аксиологические приоритеты. Ею задаются векторы индивидуального и социального творчества, нормативно-ценностные ориентиры и убеждения. Появление новых типов реальностей, отображением которых является философия, требует изменения её форм, позволяющих осмыслить иные способы духовного производства. Это объясняется природой философии, которая есть специфическое отражение различных ти-

пов сознания и представления реальности в категориальных формах. Призвание философии – это призывание к абстрактному подходу, позволяющему "отойти, чтоб вернее попасть".

Но это не всё. Философское знание демонстрирует принципиальную незавершённость, ибо и мир, и человек, и общество являют собой системы открытые и развивающиеся. Оно – не только "эпоха, схваченная в мысли", но и прогноз возможных сценариев будущего.

Философия всегда выступает и в качестве специфического способа самоопределения человека в мире и обуславливает его ответственность за свою деятельность. Её мировоззренческая функция проявляется и в том, чтобы научить человека мудрости в выборе ответов на вопрос: "Как жить?" и "Для чего жить?".

Поиски истины в философии определяются методом. **Философский метод** есть система наиболее общих принципов, подходов к теоретическому исследованию действительности. Принципы же эти могут быть совершенно различны. К одному и тому же изучаемому явлению можно подойти как к развивающемуся, а можно подойти к нему как к неизменному, раз навсегда данному. В зависимости от этого и результаты теоретического исследования и практические выводы из него будут существенно различаться.

В истории философии прослеживаются два основных метода – **диалектика и метафизика**. Принципиальные различия между ними как двумя противоположными концепциями взаимосвязи и развития можно представить следующим образом.

Во-первых, диалектика исходит из всеобщей, универсальной взаимосвязи явлений и процессов в окружающем нас мире. Метафизика же признает только связи случайные, возводя в абсолют уникальность и самостоятельность вещи. Во-вторых, диалектика исходит из принципа развития, качественных изменений явлений и процессов. Метафизика же сводит все изменения в мире только к изменениям количественным. И, наконец, диалектика исходит из внутренней противоречивости, закономерно присущей любому явлению или процессу, метафизика же считает, что противоречия свойственны только нашему мышлению, но отнюдь не объективной действительности. Диалектика основывается также на принципах объективности, системности и историзма (о феноменологии и герменевтике будет сказано в другом месте).

Выбор того или иного философского метода определяет основную методологическую платформу исследователя и в области конкретных наук. Философская методология является основой для выработки конкретной научной методологической программы, её принципиальных средств познания и исследования. Последние предопределяются и вытекают из природы изучаемого явления и из задач, которые ставит перед собой исследователь. В науке метод часто определяет судьбу исследования. При различных подходах из одного и того же фактического материала могут быть

сделаны противоположные выводы. В научном познании кроме философских и собственных дисциплинарных средств имеются ещё и общенаучные методы. Общенаучными методами традиционно считаются следующие: анализ и синтез; абстрагирование; обобщение; индукция и дедукция; аналогия и моделирование. На их основе осуществляется производство нового научного знания.

Методы научного познания.

Методы научного познания характеризуют ход познавательной деятельности во всех областях научного знания. Их объективной основой являются общеметодологические закономерности познания. Для того чтобы систематизировать общенаучные методы и указать их место и роль в познании, следует рассмотреть общую структуру научного познания. Исходя из логики движения знания, из характера организации знания в научном исследовании, можно выделить два основных уровня.

1) **Эмпирический уровень**, на котором идёт процесс накопления фактов, информации об исследуемых явлениях. Здесь широко проводятся наблюдения, ставятся эксперименты, образуются и вводятся в научный обиход понятия, производится первичная систематизация знаний.

2) **Теоретический уровень**, на котором достигается высший синтез знания в форме гипотезы или теории. Этот уровень представляет более высокую ступень в развитии научного знания.

В зависимости от того, на каком уровне производится научное исследование, и какие цели оно преследует, применяются и соответствующие методы познания. Но границы применимости научных методов познания не являются ограниченными только "своим" уровнем: методы эмпирического исследования в некоторой мере используются на теоретическом уровне, и наоборот (так, например, сравнение, аналогия и мысленный эксперимент могут использоваться на теоретическом уровне, а идеализация и формализация – на эмпирической ступени познания).

Методы эмпирического познания.

Основными методологическими приёмами эмпирического исследования являются следующие.

1) **Наблюдение**. Оно является исходным методом эмпирического познания. Наблюдение – это целенаправленное изучение предметов, опирающееся в основном на такие чувственные способности человека, как: ощущение, восприятие, представление. В ходе наблюдения мы получаем знание о внешних сторонах, свойствах и признаках рассматриваемого объ-

екта. К структурным компонентам наблюдения относятся: сам наблюдатель и объект исследования. Условия наблюдения и средства наблюдения – установки, приборы и измерительные инструменты. С первого взгляда может показаться, что наблюдение относится к пассивным, чисто созерцательным средствам познания. Безусловно, по отношению к эксперименту оно таковым и является. Но при внешней пассивности в наблюдении в полной мере реализуется то, что именуется активным характером человеческого познания.

Активность проявляется, прежде всего, в целенаправленном характере наблюдения, в наличии исходной установки у наблюдателя: что наблюдать и на какие явления обращать особое внимание. Это обуславливает и второй момент активности наблюдения, а именно его избирательный характер. Однако в процессе наблюдения учёный не игнорирует явления, не входящие в его установки. Они так же фиксируются и, в конечном счёте, могут оказаться основанием для установления главных фактов. Активность наблюдения проявляется и в его теоретической обусловленности. В методологии хорошо известна фраза: "Учёный смотрит глазами, но видит головой".

Классификация видов наблюдения достаточно широка. Отметим лишь два важных вида наблюдения, различающихся установкой на качественное и количественное описание явлений. Качественное наблюдение известно людям с древних времён. Количественное описание изучаемых явлений становится методологической установкой науки Нового времени. Именно Г. Галилея считают отцом количественного экспериментального естествознания в европейской науке. В основе такого типа наблюдений лежит процедура измерения.

2) **Измерение** – это процесс определения одной измеряемой величины, характеризующей изучаемый объект, по отношению к другой однородной величине, принятой за единицу. Пример – процедура измерения роста или веса человека. Переход науки к количественным наблюдениям и измерению лежит в основании зарождения точных наук, так как открывает путь к их математизации и позволяет сделать экспериментальную проверку теоретических положений более убедительной.

3) **Эксперимент** – это активный целенаправленный метод изучения явлений в точно фиксированных условиях их протекания, которые могут воссоздаваться и контролироваться самим исследователем. Как метод эмпирического познания, эксперимент включает в себя элементы метода наблюдения, но не тождественен последнему. Он представляет более активный способ исследования изучаемого объекта, чем наблюдение. В ходе эксперимента изучаемое явление может не только наблюдаться, но и воспроизводиться по желанию исследователя. В условиях эксперимента возможно обнаружение таких свойств объекта, которые в естественных условиях наблюдать не удастся. Возможность изолировать изучаемый объект

от побочных влияний и варьировать условия его протекания, позволяет изучать интересующее явление в "чистом виде".

Становление экспериментального метода в научном познании превратило учёного из наблюдателя природы в её естествоиспытателя. Именно этот метод позволяет, говоря метафорически, "задавать вопросы природе". Результатом экспериментального исследования, прежде всего, является достижение фактуального знания и установление эмпирических закономерностей.

Со времен Галилея и Ньютона экспериментальный метод не претерпел существенных изменений с точки зрения его структуры и роли в познании. Существенные изменения произошли в технической оснащённости эксперимента: возникли новые виды эксперимента, связанные с использованием компьютерной техники, расширилась сфера его применения. Принципиальная новизна современной экспериментальной деятельности особенно проявляется в необходимости учитывать роль экспериментатора и его взаимодействие с исследуемым объектом и с измерительными приборами. (Во времена Галилея и Ньютона это не было актуальным).

В структуре научного исследования эксперимент является связующим звеном между теоретическим и эмпирическим уровнями научного знания. По своему замыслу эксперимент всегда опосредован предварительным теоретическим знанием. Сами результаты эксперимента всегда нуждаются в определённой теоретической интерпретации.

Другой особенностью эксперимента является одновременная его принадлежность и к познавательной, и к практической деятельности человека. Целью экспериментального исследования является приращение знания, и в этом отношении он относится к сфере познавательной деятельности. Но поскольку эксперимент включает в себя определённое преобразование исследуемых объектов, он является одной из форм практики. Являясь формой и методом познания, эксперимент, в то же время, выступает в качестве основы и критерия истинности знания, хотя и в ограниченных масштабах.

Особым видом эксперимента является мысленный эксперимент. Если в реальном эксперименте учёный для воспроизведения, изоляции или изучения свойств того или иного явления ставит его в различные реальные условия и варьирует их, то в мысленном эксперименте эти условия являются воображаемыми. Но воображение при этом строго регулируется законами науки и правилами логики. Учёный оперирует чувственными образами или теоретическими моделями. Последние тесно связаны с их теоретической интерпретацией, поэтому мысленный эксперимент относится скорее к теоретическим, чем к эмпирическим методам исследования.

4) Установлению сходства и различия в предметах, их свойствах и связях помогает сравнение. **Сравнение** – один из наиболее распространённых и универсальных методов познания. Известный афоризм: "всё познаётся в сравнении" – лучшее тому доказательство. Сравнением называется

установление сходства и различия предметов и явлений действительности. В результате сравнения устанавливается то общее, что присуще двум или нескольким объектам, а выявление общего, повторяющегося в явлениях, как известно, есть ступень на пути к познанию закона. Для того, чтобы сравнение было плодотворным, оно должно удовлетворять двум основным требованиям. 1. Сравняться должны лишь такие явления, между которыми может существовать определенная объективная общность. 2. Нельзя сравнивать заведомо несравнимые вещи, так как это равным счетом ничего не даст. В лучшем случае здесь можно прийти только к поверхностным и потому бесплодным аналогиям. Для познания объектов их сравнение должно осуществляться по наиболее важным, существенным (в плане конкретной познавательной задачи) признакам. Сравнение по несущественным признакам может легко привести к заблуждению.

Различные интересующие исследователя объекты могут сравниваться или непосредственно или опосредованно – через сравнение их с каким-либо третьим объектом. В первом случае обычно получают качественные результаты. Когда же объекты сравниваются с каким-нибудь третьим объектом, выступающим в качестве эталона, получаемые количественные характеристики приобретают особую ценность, поскольку они описывают объекты безотносительно друг к другу, дают более глубокое и подробное знание о них.

Сравнение есть нечто большее, чем элементарная операция, применяемая в различных областях знания. В некоторых науках сравнение выросло до уровня общей методологической концепции, применимой не только на эмпирической стадии изучения объекта, но и на теоретическом этапе его осмысления. В науке часто прибегают к методу сравнительного анализа для выявления особенностей возникновения и развития изучаемых процессов.

Сравнительный или сравнительно-исторический метод, первоначально возникший в филологии и литературоведении, затем стал успешно применяться в других областях знания. Сравнительно-исторический метод позволяет выявить генетическое родство тех или иных животных, языков, народов, религиозных верований, художественных методов, закономерностей развития общественных отношений. Сравнительный анализ – эффективное средство, лежащее в основе компаративистского подхода в филологии, экономике, языкознании и других гуманитарных науках.

5) **Описание** – такая познавательная процедура, которая позволяет фиксировать результаты опытов с помощью определённых систем обозначения, принятых в языке конкретной науки.

Формы и методы теоретического познания.

1) Научная теория составляет основное ядро или основной каркас теоретического уровня научного знания. **Теория** – система обобщённого, обоснованного, а стало быть, и достоверного знания о реальности, которая описывает, объясняет и предсказывает функционирование и изменение составляющих её объектов. Можно выделить два вида научной теории – частную научную теорию и фундаментальную научную теорию. Первый подуровень научного теоретического знания, т.е. частная научная теория, описывает и объясняет явления, относящиеся к какому-либо конкретному или локальному фрагменту реальности, а так же предсказывает, прогнозирует их будущее состояние. Второй подуровень научно-теоретического знания, т.е. фундаментальная научная теория, является результатом обобщения частных научно-теоретических моделей и законов. Он раскрывает и устанавливает фундаментальные законы реальности.

Различают три аспекта оснований научного знания. Первый аспект указывает на то, что нормы и идеалы научного знания выражают собой, помимо способов описания, объяснения, предвидения и доказательства, ещё и ценностные ориентиры, и целевые установки науки. Второй аспект оснований научного знания – общая картина мира. Она представляет собой общий результат синтеза существующих на данный момент научных знаний, полученный в различных областях науки. Третий аспект оснований научного знания состоит из философских идей, т.е. из философских категорий и принципов. Эти аспекты справедливы и для второй формы развития научного знания – гипотезы.

2) В методологии термин **"гипотеза"** используется в двух смыслах: как форма существования знания, характеризующаяся проблематичностью, недостоверностью, и как метод формирования и обоснования предположений, ведущий к установлению законов, принципов, теорий. Гипотеза в первом смысле слова, включается в метод гипотезы, но может употребляться и вне связи с ней.

Представление о методе гипотезы даёт знакомство с его структурой. Первой стадией метода гипотезы является ознакомление с эмпирическим материалом, подлежащим теоретическому объяснению. Первоначально этому материалу стараются дать объяснение с помощью уже существующих в науке законов и теорий. Если таковые отсутствуют, учёный переходит ко второй стадии – выдвижению догадки или предположения о причинах и закономерностях данных явлений. Третья стадия есть стадия оценки и отбора из множества догадок наиболее вероятной. Гипотеза проверяется, прежде всего, на логическую непротиворечивость её предположений существующим научным знаниям. Но в науке встречаются ситуации, когда учёный начинает пересматривать и сами фундаментальные принципы науки. Это происходит в, так называемые, революционные, периоды, когда необходима коренная ломка фундаментальных понятий и принципов. На четвёртой стадии происходит разворачивание выдвинутого предположения

и дедуктивное выведение из него эмпирически проверяемых следствий. На этой стадии возможна частичная переработка гипотезы, введение в неё с помощью мысленных экспериментов уточняющих деталей. На пятой стадии проводится экспериментальная проверка выведенных из теории следствий. Гипотеза или получает эмпирическое подтверждение, или опровергается в результате экспериментальной проверки. Однако эмпирическое подтверждение следствий из гипотезы не гарантирует её истинности, а опровержение одного из следствий не свидетельствует однозначно об её ложности в целом.

Знакомство с общей структурой метода гипотезы позволяет определить её как сложный комплексный метод познания, включающий в себя всё многообразие его форм и направленный на установление законов, принципов и теорий. Метод гипотезы называют еще **гипотетико-дедуктивным методом**, имея в виду тот факт, что выдвижение гипотезы всегда сопровождается дедуктивным выведением из него эмпирически проверяемых следствий. В основе его лежит то обстоятельство, что истинностное значение гипотез и других посылок неизвестно, а поскольку в дедуктивных рассуждениях значение истинности переносится от посылок к заключению, постольку и заключение гипотетико-дедуктивного рассуждения имеет лишь вероятностный характер.

Но дедуктивные умозаключения – не единственный логический приём, используемый в рамках метода гипотезы. При установлении степени эмпирической подтверждаемости гипотезы используются элементы индуктивной логики. Индукция используется и на стадии выдвижения догадки. Существенное место при выдвижении гипотезы имеет умозаключение по аналогии. Как уже отмечалось, на стадии развития теоретической гипотезы может использоваться и мысленный эксперимент. Что касается интуиции, то она может и проникает во все стадии развертывания гипотезы.

Важнейшей разновидностью метода гипотезы является метод математической гипотезы, который характерен для наук с высокой степенью математизации. Описанный выше метод гипотезы является методом содержательной гипотезы. В его рамках сначала формулируются содержательные предположения о законах, а потом они получают соответствующее математическое выражение. В методе математической гипотезы мышление идёт другим путём. Сначала для объяснения количественных зависимостей подбирается из смежных областей науки подходящее уравнение, что часто предполагает и его видоизменение, а затем этому уравнению пытаются дать содержательное истолкование.

Правила метода гипотезы не предопределяют однозначно результатов исследования и не гарантируют истинности полученного знания. Именно творческая интуиция, творческий выбор из многообразия возможных путей решения проблемы приводит ученого к новой теории.

3) Существенное значение в теоретической познавательной деятельности имеет такой метод как **формализация**. Он заключается в построении абстрактных моделей, с помощью которых изучаются конкретные объекты. Формализация даёт возможность оперировать знаками, формулами, замещая ими различные по содержанию процессы, и абстрагировать формы этих процессов от их содержания. Всякая формализация неизбежно является некоторым огрублением реального объекта. Неверно думать, что формализация – метод только математики, математической логики и кибернетики. Она пронизывает все формы практической и теоретической деятельности человека, отличаясь лишь уровнями. Наш обычный язык выражает самый слабый уровень формализации. Собственно формализованными языками являются языки математики и математической логики, которые изучают форму рассуждений, отвлекаясь от их содержания.

Процесс формализации рассуждений состоит в том, что, во-первых, происходит отвлечение от качественных характеристик предметов; во-вторых, выявляется логическая форма суждений, в которой зафиксированы утверждения относительно этих предметов; в-третьих, само рассуждение из плоскости рассмотрения связи предметов переводится в плоскость действий с суждениями на основе формальных отношений между ними. Использование специальной символики позволяет устранить многозначность слов обычного языка.

В формализованных рассуждениях каждый символ строго однозначен. Символы позволяют записывать кратко и экономно выражения, которые в обычных языках оказываются громоздкими и потому трудно понимаемыми. Применение символики облегчает выведение логических следствий из данных посылок, проверку истинности гипотез, обоснование суждений науки и т.п. Методы формализации совершенно необходимы при разработке таких научно-технических проблем и направлений, как компьютерный перевод, оптимизация потоков информации, создание различного рода автоматических устройств для управления производственными процессами и др. Формализация не является самоцелью. Она нужна, в конечном счёте, для выражения определённого содержания, для его уточнения и раскрытия.

4) **Аксиоматический метод** – такая организация научных знаний, когда ряд утверждений принимается без доказательства, а всё остальное знание выводится из него по определенным логическим правилам. Принимаемые без доказательства положения называются аксиомами, а выводное знание фиксируется в виде лемм, теорем, законов и т.п.

К аксиоматически построенной системе знания предъявляется ряд требований. Во-первых, требование непротиворечивости, согласно которому в системе аксиом не должны быть выводимы одновременно какое-либо положение и его отрицание. Во-вторых, требование полноты: любое предложение, которое можно сформулировать в данной системе аксиом, можно в ней доказать или опровергнуть. Иначе говоря, из аксиом должно

быть выводимо или это предложение, или его отрицание. Третье требование касается независимости аксиом, согласно которому любая аксиома не должна быть выводима из других аксиом.

Аксиоматизация науки требует, во-первых, точного определения используемых понятий и, во-вторых, строгости рассуждений. Это обуславливает ограниченность сферы применения аксиоматического метода.

Использование в научном познании аксиоматического метода основано на **методе дедукции**. Дедуктивным называют такое умозаключение, в котором вывод о некотором элементе множества делается на основании знания общих свойств всего множества. Содержанием дедукции, как метода познания, является использование общих научных положений при исследовании конкретных явлений. Дедукция – процесс рассуждения, идущий от общего к частному, или менее общему. Она выгодно отличается от других методов познания тем, что при истинности исходного знания, вывод в ней получается тоже истинным.

5) **Восхождение от абстрактного к конкретному** представляет собой всеобщую форму движения научного знания, закон представления действительности в мышлении. Согласно этому методу, процесс познания как бы разбивается на два относительно самостоятельных этапа. На первом этапе осуществляется переход от чувственно-конкретного, от конкретного в действительности к его абстрактным определениям. Единый объект расчленяется, описывается при помощи множества понятий и суждений.

Второй этап процесса познания и есть восхождение от абстрактного к конкретному. Суть его состоит в движении мысли от абстрактных определений объекта, т.е. от абстрактного в познании, к всестороннему, многогранному знанию об объекте, к конкретному в познании. На этом этапе как бы восстанавливается исходная целостность объекта: он воспроизводится во всей своей многогранности, но уже – в мышлении. Таким образом, рассматриваемый метод представляет собой закон познания, согласно которому, мышление восходит от конкретного в действительности к абстрактному в мышлении и от него – к конкретному в мышлении.

6) **Исторический и логический методы научного познания** применяются для исследования сложных развивающихся объектов. Эти методы используются только там, где так или иначе предметом исследования становится история объекта. Исторический метод всецело сфокусирован на конкретном предмете познания, т. е. отвлечён от аксиологических моментов. Он не нагружен человечески-ценностным содержанием и в этом смысле не является мировоззренческим. Сфера его применения ограничена наукой.

Сущность исторического метода состоит в том, что история изучаемого объекта воспроизводится во всей многогранности, с учётом всех мельчайших случайностей. Областью применения исторического метода явля-

ется не только исследование человеческой истории, но так же других развивающихся объектов.

Логический метод исследования – это метод воспроизведения в мышлении сложного развивающегося (или развивавшегося) объекта в форме исторической теории. При логическом исследовании объекта отвлекаются от всех случайностей, отдельных фактов, даже попятных движений, вызванных теми или иными событиями. Из истории вычленяется самое главное, определяющее, существенное. В ней сохраняется только то, что закономерно и необходимо.

Исторический и логический методы познания не заменяют, а только взаимно дополняют друг друга. В зависимости от характера объекта и целей исследования более важным может оказаться любой из этих методологических приёмов.

Общенаучные методы познания.

В научном познании, независимо от его уровня (эмпирический это уровень или теоретический) имеются ещё и общенаучные методы. К ним относятся следующие методы и приёмы познавательной деятельности.

1) **Анализ** – это реальное или мысленное расчленение предмета на составляющие его части. В каждой области знания есть как бы свой предел членения объекта, за которым мы переходим в мир иных свойств и закономерностей. Когда путем анализа частности достаточно изучены, наступает следующая стадия познания – **синтез**. Он представляет собой объединение в единое целое расчленённых анализом элементов. Анализ фиксирует в основном то специфическое, что отличает части друг от друга. Синтез же вскрывает то существенно общее, что связывает части в единое целое.

Анализ и синтез находятся в единстве: в каждом своём движении наше мышление столь же аналитично, сколь и синтетично. Во-первых, для того, чтобы стал возможным анализ явления, оно должно быть зафиксировано в нашем сознании как единое целое, т.е. предварительным условием анализа является целостное, синтетическое его восприятие. Во-вторых, анализ и синтез не только предполагают, но и сопровождают друг друга. Возможность анализа сложного объекта в принципе безгранична. Однако всегда осуществляется выбор элементарных, далее неразложимых составляющих объекта, определяемый целевой установкой исследователя и характером подхода к объекту. Например, человек может исследоваться и с точки зрения анатомии, и как саморегулирующая система, и как социокультурный феномен. Соответственно этому будут выделяться и различные структурные его "элементы". Анализ, предусматривающий осуществление синтеза, центральной своей задачей имеет выделение существенно-го. Анализ и синтез являются основными приёмами мышления, имеющими

свое объективное основание и в практике, и в логике вещей: процессы соединения и разъединения, созидания и разрушения составляют основу всех процессов мира. Мысль в каждый данный момент выделяет только какую-то часть действительности, абстрагируясь от других её частей и свойств. В каждый момент времени мы осознаем лишь что-нибудь одно. Но и оно имеет множество свойств, связей. И мы можем познавать это "одно" только в преемственном порядке: концентрируя внимание на одних свойствах и связях и отвлекаясь от других.

2) **Абстрагирование** – это мысленное выделение какого-либо предмета в отвлечении от его связей с другими предметами, какого-либо свойства предмета в отвлечении от других его свойств, какого-либо отношения предметов в отвлечении от самих предметов.

Абстрагирование составляет необходимое условие возникновения и развития любой науки и самого мышления вообще. Оно имеет свой предел: острие абстракции, как и лезвие бритвы, можно, по меткому выражению Б. Рассела, всё оттачивать и оттачивать, пока от неё ничего не останется. Вопрос о том, что в действительности выделяется абстрагирующей работой мышления, и от чего оно отвлекается, – в каждом конкретном случае решается в зависимости от природы изучаемого объекта и тех задач, которые ставятся перед исследователем.

В качестве результата процесса абстрагирования выступают различные понятия о предметах ("растение", "автомобиль", "дом" и т.п.), мысли об отдельных свойствах предметов и отношениях между ними, рассматриваемые как особые "абстрактные предметы" ("белизна", "высота", "равенство", и т.п.).

3) Специфическим видом абстрагирования в научном познании является **идеализация**. Абстрактные объекты не существуют в действительности, но они имеют прообразы в реальном мире. Идеализация – это процесс образования понятий (идеализированных объектов), таких, как: "геометрическое тело", "идеальный газ", "абсолютно твердое тело". Такие понятия отличаются от остальных понятий тем, что наряду с признаками, присущими реальным объектам, они обладают признаками, в реальности отсутствующими у исследуемых явлений. Так, идеальный газ существует только в абстракции. Образование подобных идеализированных конструкторов достигается посредством предельного абстрагирования от свойств реальных предметов. Если идеальные конструкторы способны выразить существенное в изучаемом классе явлений и процессов, они имеют большое значение в науке. Здесь можно привести такой пример из физики. Б. Паскаль, чтобы вывести закон распределения давления в газах, использовал понятие "идеальный газ", которое применимо было для всего класса газов. Понятие идеального газа отразило то общее и существенное, что имелось в каждом газе. Введение в процесс исследования идеализированных объектов даёт возможность учёным осуществлять построение абстрактных схем ре-

альных процессов, нужных для более глубокого проникновения в закономерности их протекания. Если идеальные конструкторы соединяют в себе случайные свойства объектов, никак не связанные с их сущностью, – тогда получаются образы вымышленных существ. Для науки они не только бесполезны, но и опасны. Но они уместны в мифологии и фантастике.

4) Задачей всякого познания является **обобщение** – процесс мысленного перехода от менее общего понятия или суждения к более общему понятию или суждению. Например, от суждения: "Серебро проводит ток" – к суждению "Все металлы проводят ток"; от понятия "роза" – к понятию "цветок". Расширяя общность в направлении образования более общих понятий, можно выйти на уровень предельно общих понятий. Переход от частных суждений к общим – это путь к установлению определённых закономерностей, как в природе, так и в системе человеческих отношений. Научное обобщение – это не просто выделение и синтезирование сходных признаков, но проникновение в сущность изучаемых явлений: усмотрение единого в многообразном, общего в единичном, закономерного в случайном.

5) Следующим общенаучным методологическим приёмом является аналогия. **Аналогия** – это правдоподобное вероятное заключение о сходстве двух предметов в каком-либо признаке на основании установленного их сходства в других признаках. При этом заключение окажется тем более правдоподобным, чем больше сходных признаков у сравниваемых предметов и чем эти признаки существеннее.

Аналогия лежит в природе самого понимания фактов. Новое может быть осмыслено, понято только через образы и понятия старого, известного. Наиболее часто используют аналогию как метод, в так называемой теории подобия, которая широко применяется при моделировании.

6) **Моделирование** – это практическое или теоретическое оперирование объектом, при котором изучаемый предмет замещается каким-либо естественным или искусственным аналогом, через исследование которого мы проникаем в предмет познания. Например, исследуя свойства модели корабля или моста, мы тем самым познаем свойства самого корабля или моста. Модель представляет собой средство и способ выражения черт и соотношений объекта, принятого за оригинал. Модель – это имитация одного или ряда свойств объекта с помощью некоторых иных предметов и явлений. Моделью может быть всякий объект, воспроизводящий требуемые особенности оригинала. Если модель и оригинал одинаковой физической природы, то мы имеем дело с физическим моделированием.

Физическое моделирование применяется как приём экспериментального исследования свойств строительных конструкций, зданий, самолётов, судов, как способ выявления недостатков в работе соответствующих систем и нахождения путей их устранения. Имеется и другой вид моделей. Когда некоторые стороны моделируемого объекта представлены в виде

формальной системы, которая затем изучается с целью переноса полученных сведений на сам моделируемый объект, то мы имеем дело с логически-знаковым, или математическим моделированием.

Моделирование играет огромную эвристическую роль, являясь предпосылкой новой теории. Оно получает широкое применение потому, что даёт возможность осуществлять исследование процессов, характерных для оригинала, в отсутствие самого оригинала. Это бывает необходимо и по другим причинам: дороговизны, недоступности, необозримости и др.

7) Метод, широко применяемый как в эмпирическом, так и в теоретическом познании – **индукция**. Под индукцией обычно понимается умозаключение от частного к общему, когда на основании знания о части предметов класса делается вывод о классе в целом. Однако можно говорить и об индукции в более широком смысле слова – как о методе познания, как о совокупности познавательных операций, в результате которых осуществляется движение мысли от менее общих положений к положениям более общим.

Обычно различают два основных вида индукции: полную и неполную. Полная индукция – вывод какого-либо общего суждения обо всех предметах некоторого множества (класса) на основании рассмотрения каждого элемента этого множества. Понятно, что сфера применения такой индукции ограничена объектами, число которых конечно и практически обозримо.

На практике чаще всего применяют формы индукции, которые предполагают вывод обо всех предметах класса на основании познания лишь части предметов данного класса. Такие выводы называются выводами **неполной индукции**. Они тем ближе к действительности, чем более глубокие, существенные связи раскрываются в процессе обобщения. Неполная индукция, основанная на научных экспериментальных исследованиях, способна давать заключение высокой степени достоверности. Она носит название научной индукции. В науке методы индукции тесно связаны с дедукцией. Индукция и дедукция – это парные и взаимосвязанные методы познания, занимающие несколько особое положение в системе научных методов. Они в сравнительно большой степени включают в себя использование чисто формальных правил. Разделение этих методов основано на выделении двух типов умозаключений – дедуктивных и индуктивных. Дедуктивные умозаключения используются на теоретическом уровне познания, а индуктивные – и на эмпирическом и на теоретическом. Результатом индукции является общее положение, как обобщение ряда фактических данных. Это общее положение может служить в дедуктивном выводе общей посылкой, из которой выводятся частные следствия.

8) Важным требованием научного подхода к познавательным процедурам является **системный подход**. Системный подход предполагает рассмотрение изучаемых объектов как сложных самоорганизующихся систем. Для этого требуется, во-первых, выявить зависимость каждого элемента

системы от того места, которое он занимает в ней, и от функций, выполняемых им в составе данного целого. Во-вторых, проследить характер поведения системы с учетом свойств её элементов и особенностей самой структуры системы. В-третьих, рассмотреть систему в её взаимосвязях с другими системами и внешними условиями, влияющими на её поведение и развитие. Этот принцип направляет мышление на переход от явлений к их сущности, к познанию целостности системы.

9) В современной науке особую роль играют вероятностно-статистические методы исследования объектов. Это объясняется тем, что мир предстаёт перед учёными как сложный постоянно изменяющийся процесс, и для его описания не годятся динамические законы. Значительное влияние случайных факторов на свойства изучаемых объектов делает необходимым использовать в познавательных процедурах возможности теории вероятностей, которая позволяет учитывать при анализе таких объектов частоту проявлений случайных факторов.

Подводя итог, можно сказать, что общенаучные методы позволяют проследить взаимосвязь и взаимопереходы философских и частнонаучных знаний и методов их получения.

§ 5 Методы и средства социально-гуманитарного познания

Каждая отдельная наука имеет свой особый предмет изучения, свои теоретические принципы и свои методы исследования, вытекающие из понимания сущности её объекта. В конкретной научной дисциплине применяется совокупность самых разных методов и приёмов, находящихся на всех уровнях методологического знания. Чётко обозначить какие-либо конкретные способы исследования применительно только к данной дисциплине очень сложно, хотя, конечно, каждая из них имеет относительно определённый методологический инструментарий.

Специфика социально-гуманитарного познания заключается в том, что оно ориентировано преимущественно на качественную сторону изучаемой им действительности. Здесь явления и процессы исследуются, главным образом, со стороны качества, а не количества. Внимание акцентируется на единичном и индивидуальном, а не на всеобщем. Поэтому "удельный вес" количественных методов здесь намного меньше, чем в естественных и математических науках. Это позволило известному современному логике Г.В. фон Вригту прокомментировать ситуацию в социальных и гуманитарных науках, как "теоретический анархизм". [1].

Г.В. фон Вригт считает, что в этих науках не существует общепризнанных парадигм, как в естествознании. Отсутствие общепризнанных парадигм, по его мнению, как раз и означает неизбежность "теоретического анархизма" в гуманитарных науках, ибо здесь нет "единственно истинной теории". Множественность конкурирующих между собой концептуально-теоретических схем социальной реальности и возможность свободного выбора любой из них – это норма, а не какая-то аномалия в контексте этих дисциплин.

Известный философ, представитель Франкфуртской школы, Т. Адорно исходит из того, что сложность общества как предмета социальных наук, требует так же сложных, а значит и самых разнообразных методов их анализа. Он не отрицает и возможности использования в этих дисциплинах формальных методов. По его мнению, расхождение между обществом как предметом и традиционными (абстрактно-формальными) методами вызвано неверным пониманием того и другого. Он пишет: "Общество не единогласно, не просто, а так же не нейтрально к любым, налагаемым на него категориальным формам, оно заранее ждёт иного от своих объектов, нежели категориальная система дискурсивной логики". [2; 76]. Уникальность социально-исторических и культурных явлений, безусловно, не отменяет необходимости выявления общего, закономерного в этой сфере. Дело в том, что всякое единичное есть так или иначе общее, содержит его в себе как момент. А всякое уникальное включает в себя момент универсального.

Более того, в чистом виде, само по себе, уникальное не существует, а всегда – в определенной системе взаимодействия с особенным и общим.

В сфере социально-гуманитарного знания, как и в природе, существуют объективные законы. Их выявление и использование – важнейшая задача научного познания. Однако, эти "неточные законы", законы-тенденции, довольно сложно извлечь из их предмета ввиду его исключительной сложности. Отсюда – трудность обобщения, генерализации в этой сфере. В.В. Ильин, рассматривая вопрос о возможности существования гуманитарных законов наряду с обществоведческими, формулируемыми в экономике, истории, социологии, политологии и т.п. пишет: "Описание мира человеческой субъективности со стороны сущности достигается путем апелляции к двум типам законов: обществоведческим, отвечающим общесоциологическому критерию повторяемости, – законам культурно-исторического процесса, и экзистенциальным, данным в научно-психологическом анализе личностных характеристик в строгом соответствии с реалиями эпохи". [3; 82]. Эти законы автор называет "общими правилами творения себя и друг друга". Взятый единосушно индивид как таковой – всегда загадка, проблема. Вмещать человека в узкий горизонт рационального – большая натяжка. Однако причастность к человеческому делает его внутренний мир понимаемым. По мнению Ильина и других авторов, языковой фонд гуманитарного знания состоит из двух слоёв. Первый – коллективный фонд естествознания, предназначенный для объяснения. Второй, включающий терминологический арсенал теории культуры, антропологии, психологии и т.д., предназначен для герменевтической деятельности.

В сфере социально-гуманитарного знания особое место принадлежит **философии**. Философия и как знание, и как убеждение, и как вера постигает человека. Это убедительно показал еще И. Кант. Именно человек есть альфа и омега философских размышлений, какой бы материал ни подвергался анализу, и какую бы форму ни принимала философия. А культура, говоря образно, – это всё, что люди думают, говорят и делают. Обращённость философии и культуры к человеку определяет органически необходимый характер их взаимодействия и взаимообусловленности.

Знакомство с философией того или иного народа на определённом витке истории предполагает включение процесса философского творчества в определённый социально-культурный контекст, а постижение содержания конкретной культуры – обращение к философской аналитике её фундаментальных пластов и составляющих. Идеалы, ценности и установки, мировоззренческие и методологические, формируются и функционируют на основе потребностей и возможностей своего времени и в конкретных социально-культурных нишах. В этом же контексте происходит становление и развитие понятийного и языкового аппарата, как философии, так и

частных наук (в том числе и тех, что относятся к комплексу социально-гуманитарных).

Так, многие западные экономисты считают экономическую теорию царицей социальных наук. Действительно, это единственная отрасль социальных исследований, по которой присуждается Нобелевская премия. Она удостоилась издания фундаментального четырёхтомного энциклопедического словаря, в котором проходит сквозная идея о том, что экономическая наука, наконец, вышла за пределы её прежнего царства. Царством этим было производство и распределение. Теперь её основной категорией становится "хозяйство". И эта категория охватывает всё, от семейных отношений до спорта, от антропологии до государственного права. Но тут экономисты вынуждены констатировать, что без философии экономическая теория будет беспомощной в методологическом плане и далека от понимания человека. Именно философия хозяйства расширяет горизонты экономической теории, раскрывает роль неэкономических факторов при описании поведения субъекта хозяйства. Далее, философия хозяйства позволяет экономической теории преодолеть узкоспециализированный, утилитарный подход к пониманию экономического бытия, выявляет его скрытые смыслы, без постижения которых самой экономической науке не предложить оптимальных сценариев экономического развития. Философия хозяйства формирует реальное мысленное пространство, которое обеспечивает эффективное научное познание, нацеленное на комплексное социоэкономическое объяснение явлений и процессов, системный подход, учёт конкретной специфики той или иной страны. В свою очередь, экономическая теория на примере модели человека обостряет специфические черты его поведения: эгоизм, альтруизм, рационализм, – и даёт возможность философии хозяйства получить представление о человеке "практическом". А это, в свою очередь, выявляет новые факторы в поведении человека и способствует получению более целостной его картины.

Применимы к области социально-гуманитарного знания и **общенаучные методы и принципы**, поскольку оно претендует на статус научного. Однако здесь общенаучные методы должны быть конкретизированы и модифицированы с учётом его специфики, а так же условий и целей исследования.

Некоторые учёные (особенно эмпиристы) полагают, что у естественных и гуманитарных наук основные познавательные функции кардинально различаются. Они считают, что в науках о природе основная познавательная функция связана с объяснением и состоит в подведении единичного объекта под общий закон (под общую теорию). В результате чего неповторимая индивидуальность этого объекта исчезает. Поэтому, как бы ни продуктивна была объяснительная функция, в гуманитарных науках она уступает первенство функции понимания. Здесь главная задача – постичь смысл изучаемого объекта в его индивидуальности и неповторимости. Далее эмпиристы пришли к выводу, что объяснение ничего не может дать по-

зитивного при изучении социально-культурных феноменов, поскольку оно не приближает исследователей к пониманию специфики таких артефактов. Однако, это противопоставление объяснения и понимания ошибочно. В эмпиризме неправильно даётся истолкование сути научного закона и, соответственно, объяснения. Научный закон есть знание качественно иного типа, чем научный факт. Если последний есть знание о каких-либо объектах в мире на уровне их существования, то первый – знание о сути научного закона и соответственно объяснения, которое задано в нём на уровне его необходимости, существенности.

В науках социально-гуманитарного цикла объяснение имеет свою специфику: оно ориентируется не на рациональность действия, а на мотивы и цели поступка. Такое объяснение получило название "интенционального объяснения". Например, мы видим бегущего человека и хотим объяснить, почему он бежит. Объяснение состоит в указании на цель, которую преследует индивид: он хочет успеть на поезд, поэтому и бежит. При этом нет речи об оценке рациональности его поступка, и мы не спрашиваем даже, считает ли он сам, что поступает рационально. Для объяснения достаточно отметить, что его цель, или интенция, заключается в том-то и том.

Другой пример можно привести из области исторического познания. Историк не может руководствоваться тем стандартом рациональности, который принят в его время. Он должен реконструировать представления о рациональности людей изучаемой им эпохи. Более того, ему нужно установить, какими представлениями рациональности руководствовался тот самый индивид, деятельность которого он изучает. При этом следует учитывать, что область применения рационального существенно ограничена, если мы обращаемся к миру человеческих поступков. Такие поступки опираются не только на соображения разума, но также и на голос чувства. Значит и рациональный расчёт представляет собой лишь одну сторону того сложного побуждения, которым обусловлено каждое наше действие.

Логической формой интенционального объяснения является, так называемый, "практический силлогизм". Значение этой формы рассуждения для методологии общественных наук Г. фон Вригт оценивает так: "Практическое рассуждение имеет большое значение для объяснения и понимания действия. ... Практический силлогизм дает наукам о человеке то, что так долго отсутствовало в их методологии: подходящую модель объяснения, которая является подлинной альтернативой по отношению к модели охватывающего закона. С более общей точки зрения, можно сказать, что подводящая модель служит для каузального объяснения и объяснения в естественных науках; практический же силлогизм служит для телеологического объяснения в истории и социальных науках". [4; 27].

При обсуждении практического силлогизма, как формы интенционального объяснения, главным вопросом становится вопрос о характере связи между его посылками и заключением. В дедуктивном объяснении

закключение следует из посылок с необходимостью. Эта необходимость опирается на причинно-следственную связь. Если посылки истинны, т. е. если существует причинно-следственная связь явлений, и причина имеет место, то с естественной необходимостью должно появиться и следствие. Поэтому такая методологическая схема может использоваться для предсказания.

В интенциональном объяснении, имеющем форму практического силлогизма, посылки выражают интенцию субъекта, его желание достигнуть некоторой цели и осознание им средств достижения этой цели. Но интенция не является причиной действия. Интенция может быть одна – желание утолить жажду, но она способна приводить к различным действиям. Человек может зачерпнуть воду из ведра кружкой и напиться. Но может случиться так, что человек, явно желая утолить жажду, отказывается от воды. Интенция отнюдь не вызывает определённого действия с той непреложностью, с которой причина вызывает следствие. Как справедливо заметил А.П. Никифоров в своей работе "Философия науки: история и методология", "Бильярдный шар, получив удар в бок, покорно покатится в направлении удара, но человек под влиянием одной и той же интенции способен "покатиться" куда угодно, порой даже в противоположном направлении. Поэтому интенцию нельзя уподобить причине того действия, о котором говорит заключение практического силлогизма". [5].

С позиций бесстрастной логики трудно понять, почему же люди иногда не совершают тех действий, которые неизбежно обеспечили бы им достижение поставленной цели. А это обусловлено тем, что человек – не только рациональное, но и нравственное существо, и его реальные действия опираются не только на рациональные соображения, но и на морально-этические установки. Если учесть, что выбор средства определяется не только целью, но и нравственными представлениями субъекта, то принцип "переноса" интенции от цели к средствам следует признать ошибочным. Можно стремиться к некоторой цели, но одновременно отвергать средства, имеющиеся в данный момент, для её достижения. В этом случае становится совершенно ясным, что в практическом силлогизме, посылки которого говорят о некоторой желаемой цели, а заключение описывает действие, приводящее к этой цели, вывод не является необходимым. Он может использоваться для объяснения уже совершённых действий, но его никак нельзя использовать для предсказания тех действий, которые еще не осуществлены. [5; 61].

В гуманитарном знании в качестве оснований для объяснения часто выступают типологии, а процедуры объяснения с необходимостью дополняются описанием, пониманием и интерпретацией, в частности, предпосылок и мотивов, смыслов текстов и явлений культуры. Эти приёмы представлены как познавательные процедуры и в философской герменевтике. Всё дело в том, что очень часто методология социально-гуманитарного по-

знания обращается к дологическим, допонятийным – вообще дорефлексивным формам и компонентам, эмпирическим предпосылкам всякого рода. (Отсюда и роль герменевтики в постижении социально-культурных феноменов). Социальное и, особенно гуманитарное познание, имеет дело, прежде всего, с текстами (соответственно, с контекстами и подтекстами), символами – в целом, с естественным и искусственным языками. Поэтому задача постижения природы понимания, интерпретации текстов, знаковых систем, символов – становится для этих областей знания очень важной. Она позволяет выяснить проблемы, связанные с использованием языковых средств в познавательных процедурах. Известно, что в познавательной деятельности и в формировании знания необходимо опираться на смыслополагание или раскрытие уже существующих смыслов, на постижение значения знаков, т.е. на интерпретацию. А это выводит исследователей в проблемное поле герменевтики, где субъект предстаёт как "человек интерпретирующий".

В рамках западной философии линию развития герменевтической проблематики в направлении превращения её из конкретно-научной методологической концепции в общенаучную философскую дисциплину продолжил немецкий философ В. Дильтей (1833-1911). Он предпринял попытку создать общую теорию понимания. Герменевтика выступала у него как "органон наук о духе". Эта попытка была осуществлена им с психологических позиций и на базе герменевтической методологии. Дильтей считал метод понимания методом непосредственного постижения духовной целостности. Предметом понимания могут выступать внутренний мир человека, внешний мир и культура прошлого. Понимание внутреннего мира осуществляется при помощи интроспекции (лат. – смотрю внутрь).

Дильтей стремился осуществить то, что, по его мнению, не успел сделать И. Кант – дополнить "Критику чистого разума" и "Критику практического разума" – Критикой исторического разума. [6]. Его интересовал вопрос о том, как исторический опыт может стать наукой, если в историческом мире отсутствует естественнонаучная причинность, но имеет место связность, темпоральность, "переживание" и "проживание жизни". В этих науках отношение к времени – разное. В естествознании от него можно отвлечься, если оно не влияет на результаты опыта. В социальных и гуманитарных науках от него нельзя отвлечься, не утратив при этом сущностных характеристик объекта познания.

В "науках о духе", считает Дильтей, особую значимость приобретает нерасчленённость субъекта и объекта, специфический способ данности внутреннего опыта, самодостовверного и "переживаемого", исходящего из него самого. При таком подходе понимание приобретает новые черты: осознание себя возможно лишь через понимание Другого. Это предполагает наличие общей для них духовной инстанции.

Высшие формы понимания – это транспозиция (перенесение-себя-на-место-другого), сопереживание, подражание. Отсюда ясно, что понимание не сводимо к процедуре мысли. Его нельзя представить только формулами логических операций. Понимание предстаёт как истолкование, интерпретация устойчиво фиксированных проявлений жизни, культуры, языка, прошлого. Усилия Дильтея были направлены на постижение не абстрактных объектов, а на познание реального, "живого", индивидуализированного, осуществляющего исторически определенную жизнедеятельность целостного человека в системе его ценностей и смыслов.

Немецкий философ Х.Г. Гадамер, намечая дальнейшее развитие герменевтики, задумал "онтологический поворот герменевтики к путеводной нити языка". [7]. На связь герменевтики с языком указывал ещё М. Хайдеггер. Гадамер во многом следует своему предшественнику. Многие категории, которые использует в своей герменевтике Гадамер, рассматривались Хайдеггером. Среди них, прежде всего, следует выделить предпонимание, традицию, предрассудок и горизонт понимания.

Предпонимание – это определяющаяся традицией предпосылка понимания, поэтому оно должно выступать одним из условий понимания. Совокупность предрассудков и "предсуждений", обусловленных традицией, составляет то, что Гадамер называет "горизонтом понимания". Центральным, обуславливающим все остальные, здесь является понятие предрассудка. Оно понимается Гадамером весьма специфично и не несёт только негативную смысловую нагрузку. Гадамер считает предрассудком суждение, которое имеет место до окончательной проверки всех фактически определяющих моментов. Традицию Гадамер считает одной из форм авторитета. Она связывает историю и современность. В современности живы элементы традиции, которые и были названы им предрассудками.

Понятие предрассудка, как уже было отмечено, двойственно. С одной стороны, к нему относят некоторые негативные явления прошлого, которые тормозят ход исторического развития, а с другой – это то, что предшествует процессу рассуждения (пред-суждение). Они есть объективно заложенные в языке и в способах мыслительной деятельности людей компоненты, которые влияют на речемыслительную и понимающую деятельность человека. Отсюда – и необходимость учитывать их в герменевтических методиках.

Поскольку любая традиция нерасторжимо связана с языком, то она в нём выражена и им в определенной степени обусловлена. Язык выступает как структурный элемент культурного целого.

Здесь видно, что исходным пунктом в герменевтике Гадамера является положение о всемогуществе языка. Основной проблемой он считает трудность определения характера проявления в языке предпосылок понимания. Решение этого вопроса Гадамер связывает с идеями Хайдеггера о том, что язык есть мир, который окружает человека. Без языка невозможны

ни жизнь, ни сознание, ни мышление, ни чувства, ни история, ни общество. Всё, что связано с человеком, находит свое отражение в языке. Язык есть не только "дом бытия" (Хайдеггер), но и способ бытия человека, сущностное его свойство. Так понимаемый язык становится условием познавательной деятельности человека. В таком отношении Гадамера к языку и герменевтике просматривается тенденция к онтологизации понимания. Понимание считается неотъемлемой функцией языка, наряду с говорением, а язык является существенным свойством человеческого бытия. Таким образом, понимание из модуса познания превращается в модус бытия. Гадамер считает понимание моментом человеческой жизни. Теперь его основной задачей выступает не методологическая направленность на феномен постижения смысла, а выяснение онтологического статуса понимания как момента жизни человека. Герменевтика в связи с этим приобретает ещё большую философскую значимость, она становится учением о человеческом бытии, своеобразной философской антропологией. [7].

Современной герменевтике свойственно стремление к дополнительности, к диалогу и синтезу с другими типами философствования и системами знания. Так, французский философ П. Рикёр "прививает" герменевтику к феноменологии, соотносит её с персонализмом, структурализмом, психологизмом, религией. Для постижения культуры, её семантических характеристик он обращается к аналитической философии и лингвистическому анализу. От герменевтики текста Рикёр переходит к герменевтике социального действия. [8].

Американский философ, представитель аналитической философии Д. Дэвидсон считает, что реальность не только объективная, но и субъективная, – формируется и существует с помощью языка и интерпретации. Сознание не носит личного характера, так как основой познания является наша коммуникация с другими людьми и объектами. Ситуации и события в нашей жизни интегрированы в один и тот же "контекст значения", предполагающий с необходимостью интерпретативную деятельность. Реальность для американского ученого – это "сплав языка и интерпретации". Его теория получила название "радикальной интерпретации". [9].

Философы пытались создать типологию герменевтики, но критериев для проведения процедуры классификации оказалось несколько. Представитель русской религиозной философии Г.Г. Шпет выделяет такие типы герменевтики, как: грамматическая, психологическая и историческая. [10].

1. Грамматическая герменевтика имеет дело с такой интерпретацией, которая осуществлялась по отношению к каждому элементу языка, самому слову, его грамматическим и синтаксическим формам в условиях времени и обстоятельствах применения.

2. Психологическая разновидность герменевтики позволяет раскрыть представления, намерения, чувства говорящего, вызываемые содержанием сообщаемого текста.

3. Историческая интерпретация предполагает включение текста в реальные отношения и обстоятельства.

Другой подход к типологизации предложил Г.Х. Уайт. У него тоже выделены три вида интерпретации. Основанием деления на виды является сам способ интерпретации, или подход к раскрытию семантических характеристик. Уайт выделяет: исторический подход, эволюционизм и функционализм.

В целом в герменевтике, поскольку она становится философской, расширяется "поле" интерпретации. Она не сводится теперь только к методу работы с текстами, но имеет дело с фундаментальными проблемами человеческого бытия в мире.

Таким образом, интерпретация, исследуемая в герменевтике, аналитической философии, методологии и логике, является общенаучным методом и базовой операцией социально-гуманитарного знания. Применяется она и в естественных науках. Здесь без неё не обойтись, когда требуется осуществить перевод символов и формул на язык содержательного знания. Это ещё раз подчеркивает, что нет резкой демаркационной линии между методологическим инструментарием естественных наук и гуманистикой.

В социально-гуманитарном познании учёные нередко используют и естественнонаучные законы. Например, для оценки и критики исторических свидетельств, при реконструкции способов возведения сооружений древности, при анализе хозяйственной деятельности и её результатов в древних государствах и т. п. – без помощи естественнонаучных знаний никак не обойтись. Именно такие ситуации позволяют говорить о необходимости использовать весь накопленный человеческим сообществом методологический инструментарий для решения возникающих в науке и культуре проблем.

Эмпирические и теоретические компоненты в социальном познании.

Современные парадигмы в социальных науках эмпиричны в том плане, что соединяют научный и вненаучный подходы, предстают во множестве вариантов. Между тем, эмпирические методы социально-гуманитарного познания, такие, как: опросы, анкетирование, модельный эксперимент – нацелены, прежде всего, не на чисто объективные свойства рассматриваемых объектов, а на их человеческие характеристики, выявление ценностных, смысловых и иных значимых экзистенциальных связей человека с миром. Учитывая гуманитарную и аксиологическую составляющую общественнознания, можно дать следующую характеристику его эмпирическим методам.

Так, наблюдение, которое имеет место в методологии социально-гуманитарного знания и принадлежит к эмпирическому уровню его исследования, имеет свои разновидности. В этих науках имеет место обычное наблюдение, когда бесстрастный наблюдатель "со стороны" фиксирует факты и регистрирует результаты наблюдения. Такое наблюдение называется **"невключённым наблюдением"**. Подобное наблюдение широко распространено и в естественных науках, но здесь оно имеет отличительную особенность. Следует помнить, что в общественных и гуманитарных науках речь идёт о познании, касающемся одушевлённых, наделённых сознанием объектов. Неодушевлённые предметы при наблюдении за ними остаются совершенно безразличными по отношению к наблюдателю. В общественной жизни дело обстоит иначе. Здесь обнаруживается обратная реакция со стороны изучаемого объекта. И это может с самого начала сделать наблюдение невозможным. Оно может прерваться на каком-то этапе, либо сопровождаться такими помехами, которые существенно искажают результаты исследования.

Присутствует здесь и **соучаствующее (или включённое) наблюдение**, когда наблюдателю приходится участвовать в исследуемых событиях в качестве действующего лица, вживаться в ситуацию для более глубокого её анализа.

Специфика наблюдения в этой области как раз и даёт себя знать в таком включённом наблюдении. Поэтому в социологии, конфликтологии, истории, социальной психологии, культурологии с большим доверием относятся к включённому наблюдению, которое осуществляется не со стороны, не извне по отношению к изучаемому объекту (скажем, малой или большой социальной группе), а изнутри её. При этом следует различать активное и пассивное включённое наблюдение.

В первом случае наблюдатель внедряется инкогнито в интересующий его социальный коллектив: религиозную общину, фирму, строительную бригаду и т.п. Ему легче понять возникшие в коллективе проблемы и сложившуюся систему взаимоотношений, если он будет наблюдать их в качестве как бы действующего лица, ничем не отличающегося от других членов коллектива. При такой включённости вероятность возмущения со стороны объекта исследования сводится к нулю.

Пассивная, легальная включённость, для того, чтобы привести к достоверным результатам, требует большого взаимопонимания между субъектом и объектом, уверенности исследуемых, что наблюдение не будет использовано во вред им. Очень полезны здесь методы вживания, сопереживания, а так же понимающие методики.

Имеется в общественном знании и такой вид наблюдения, которое условно можно назвать статистическим. Как правило, оно носит опосредованный характер. Исследователь, будучи не в силах лично измерять интересующие его параметры и индикаторы общественной жизни, вынужден обращаться

к официальным статистическим справочникам. Но в этом случае требуется повышенная осторожность. Иногда, в целях дезориентации общественного мнения, те или иные экономические и социальные показатели могут не только искажаться или умалчиваться, но и преподноситься в непригодном для сопоставления виде.

Наблюдение может быть направлено и на себя с целью разобраться в тех, или иных поступках, чувствах, проявленных реакциях на определённые события. Такое наблюдение есть **самонаблюдение, или интроспекция** (лат. – смотрю внутрь). Чтобы преодолеть субъективизм при самонаблюдении, его следует сопровождать внешним наблюдением (наблюдением "со стороны").

Способность представить себя на месте другого достигается с помощью эмпатии (лат. – вчувствование, проникновение). **Эмпатия** позволяет более глубоко проникнуть в мир того человека, на место которого ставит себя наблюдатель.

Американский учёный Х. Гарфинкель предложил такой эффективный метод включённого наблюдения как этнометодология. **Этнометодология** настаивает на необходимости дополнять результаты наблюдений социальных событий и фактов способностью их понимать и делать соответствующие выводы. Этот метод положительно зарекомендовал себя в таких науках, как: социология, этнография, социальная антропология и культурология. По справедливому мнению В.П. Кохановского, этнология претендует сегодня на статус новой теории социального познания, в которой онтологический и методологический аспекты тесно переплетаются. "Их трудно разделить, потому что понимание выступает и на стороне объекта познания как основа взаимодействия, и на стороне субъекта познания (исследователя) как способ постижения этой основы социального бытия, т.е. как своеобразное понимание понимания". [11; 264].

С помощью этнометодологического подхода появляется возможность исследовать социальную реальность с учётом ценностей, идеалов и установок, которые сформировались в духовной культуре изучаемого периода. Важна здесь и аналитика семантических характеристик языка, на котором артикулирует свои проблемы субъект этого социально-временного контекста.

К экспериментальной области эмпирической методологии социально-гуманитарного познания относится социальный эксперимент.

Социальный эксперимент носит конкретно-исторический характер. Эксперименты в области естественных наук могут быть повторены в различные эпохи, в различных странах, ибо законы развития природы не зависят от формы и типа производственных отношений, от национальных и исторических особенностей. Социальные же эксперименты, нацеленные на преобразование экономики, национально-государственного устройства, системы воспитания и образования и т.д., могут давать в различные исто-

рические эпохи, в различных странах не только разные, но и прямо противоположные результаты.

Для проведения социального эксперимента выделяют две группы: экспериментальную и контрольную. Испытания, связанные с постановкой конкретных задач и условий их выполнения, проводятся только относительно экспериментальной группы. Но экспериментальная группа, как правило, не может быть надёжно изолирована от тех условий, в которых находится контрольная и всех воздействий общества в целом. Из этого следует, что социальный эксперимент может быть произведён лишь с достаточной степенью приближения к "чистым условиям". И это необходимо учитывать, чтобы избежать неудачных прожектов и утопических ожиданий.

При постановке социального эксперимента требования к его безопасности значительно возрастают по сравнению с естественнонаучными экспериментами. Здесь за ошибки приходится расплачиваться человеческими судьбами. Нельзя не согласиться с автором учебника "Социальная философия" С.Э. Крапивенским, который пишет: "И хотя сегодня эта грань между экспериментом социальным и экспериментами в ряде отраслей естествознания (в генетике и биоинженерии, в атомной физике) стала менее резкой, в принципе она сохраняется. Речь идёт об особой деликатности социального эксперимента, который в любой точке своего протекания, ежедневно и ежечасно оказывает непосредственное воздействие на самочувствие, благосостояние, физическое и психическое здоровье людей, вовлечённых в "экспериментальную группу". Недооценка любой детали, любой сбой в ходе эксперимента может оказать пагубное воздействие на людей, и никакими благими намерениями его организаторов оправдать это невозможно. Гуманистичность должна быть заложена в саму конструкцию исследовательского проекта и тщательно выверена ещё до того, как начнется осуществление эксперимента". [12; 335].

Социальный эксперимент должен быть обоснован теоретически и отвечать законам развития и функционирования тех социальных феноменов, с которыми проводится эксперимент. В противном случае он перестаёт быть научным. Его результаты обязательно следует учитывать не только в соответствии с той информацией, которую предоставляют социальные и гуманитарные науки, но и наработками в области естественных и математических дисциплин.

Содержание метода той или иной науки образуют проверенные практикой теории. Теоретический уровень познания в любой научной дисциплине определяется философскими предпочтениями её исследователей, и разрабатываемыми ими на основе философской методологии определёнными научными парадигмами. В современной социальной философии, ориентированной на материалистический подход к изучению своего предмета, основным методом считается **общесоциологический метод**. Суть этого метода заключается в требовании подходить к изучению любых

проявлений социальной жизни посредством анализа характера, условий и особенностей деятельности людей в рамках совокупного общественного производства. Общественное разделение труда, как известно, обуславливает дифференциацию общества на социальные группы, а социальное поведение таких групп и входящих в них индивидов определяется, прежде всего, их положением в системе общественного разделения труда. "Место социальных групп и индивидов в системе общественного разделения труда, в свою очередь, зависит от экономических, природных, демографических, этнических, психологических факторов. Однако именно общественное разделение труда, в конечном счете, придаёт отношениям, в которых участвуют индивиды, собственно социальный характер", – так определяет общеметодологический метод С.А. Виноградов. [13; 54]. Именно такой подход, по мнению этого автора, позволяет обеспечить научную достоверность конкретных исследований социальных явлений и процессов. Указанный метод, действительно, может служить общей теоретической основой изучения тех или иных аспектов социальных отношений в рамках прикладных социологических дисциплин.

Общесоциологический подход применим в том случае, когда исследуются различные формы взаимодействия людей на основе удовлетворения многообразных потребностей, обеспечивающих возможность жизнедеятельности людей. При этом, чем существеннее потребности человека, чем большее значение он придает их удовлетворению, тем важнее для него и обусловленные этими потребностями взаимоотношения с себе подобными. Отсюда вытекает особая, ведущая роль социальных отношений в обществе по сравнению со всеми другими отношениями между людьми.

Для исследования определенного типа общественных отношений и связей в социально-гуманитарных исследованиях используют такие способы теоретического познания, как: методы исторического и логического анализа, метод восхождения от абстрактного к конкретному и методы построения идеальных моделей.

Всё многообразие социальной жизни общества вытекает из различных потребностей отдельных людей. Диалектика же этой жизни такова, что отдельный человек воздействует на общество в процессе своей деятельности, а общество, представляющее собой системную совокупность людей, в свою очередь, воздействует на этого человека, творит его. Поэтому изучение социальных отношений невозможно без изучения человека как участника данных отношений, как их основной составляющей.

Если рассматривать общество во всём его многообразии, не конкретизируя те или иные аспекты общественной жизни, то входящие в него люди представляют некую безликую массу, каждый представитель которой обладает лишь внешними отличиями от себе подобных. В этом случае он обозначается понятием "человек". В качестве единичного представителя какой-либо социальной общности человек обозначается понятием "инди-

вид". Специфические особенности реальной жизни и деятельности данного конкретного человека в содержание этого понятия не входят. Но общество состоит не из абстрактных, а из вполне конкретных людей, неповторимых в своей индивидуальности. Такой человек рассматривается как система социальных качеств, определяющих характер его участия в социальной жизни общества, и он обозначается понятием "личность". Личность – это социальный "микрокосм", конкретное выражение сущности человека, определенным образом реализованная интеграция в индивиде социально значимых черт и социальных отношений данного общества.

Для анализа субъективной стороны жизни личности требуются другие методы исследования и подходы. К ним относятся: биографический метод, метод тестирования, метод "мозгового штурма", методы опроса, проективные методы (в психологии) и т.п. Эти методы при всех их отличиях друг от друга обладают некоторым сходством. Все они направлены на исследование и оценку индивидуальных особенностей личности, уровня развития её интеллекта и чувственно-эмоционального содержания. Знания в этой области позволяют человеку получить квалифицированные рекомендации в выборе профессии, в преодолении определенных комплексов, мешающих достойно выглядеть в сфере межличностных коммуникаций.

При изучении особенностей группового поведения и для выработки управленческих решений широко применяются во многих социально-гуманитарных дисциплинах игровые методы. Они делятся на имитационные (деловые игры) и игры открытого типа. Деловые игры эффективны при поиске оптимальных управленческих решений, при обучении, а игры открытого типа – при анализе нестандартных ситуаций. Современная классификация игр даётся по разным основаниям. Но все остальные разновидности её, так или иначе, относятся к этим двум.

В современной культуре интерес к игре, как форме познания и реализации определенных моделей поведения, значительно возрос. Первоначально игрой интересовались психологи и философы. В конце XIX в. Ф. Ницше своё отношение к "великим задачам" определил как игру. Нидерландский историк и теоретик культуры Й. Хёйзинга в работе "Человек играющий" (вышла в 1938г.) рассматривает игру как сущностную характеристику человека. Он прослеживает роль игры во всех сферах человеческой жизни и во всей истории в целом. Для него вся культура – игровая, а игра – это больше, чем культура. Выступая в качестве культурно-исторической универсалии, игра заменяет собой все другие культурологические категории. Культура возникает и развивается в игре, при этом сама несёт отпечаток игры. Расценивая игру как творческое позитивное начало, Хёйзинга наделяет серьёзность атрибутом негативности. Выдвижение игры на роль важнейшего элемента человеческой истории имело серьёзные последствия для философии культуры. Нидерландский мыслитель наметил возможности использовать понятие "игра" в качестве методологического средства

при исследовании процесса понимания текста, картины, спектакля. Его методологическая парадигма – это сложный симбиоз наработок антропологического, структурно-типологического и семиологического подходов к исследованию культуры.

Идеи, изложенные Хёйзингой, так или иначе, были представлены в аналитической философии, и особенно в трудах "позднего" Витгенштейна. Людвиг Витгенштейн (1889-1951) – австрийско-британский философ, основоположник двух этапов становления аналитической философии XX в. – логического позитивизма и лингвистической философии. В "Философских исследованиях" (основной работе позднего периода) главными понятиями у него являются понятия: "языковая игра" и "семейное сходство". Языковая игра – это определённая модель коммуникации или композиция текста, в которой слова употребляются в строго определённом смысле, что позволяет строить из них непротиворечивый контекст. Языковая игра даёт возможность произвольно, но строго описать факт, явление и предложить модель поведения человека или группы. Само построение текста определяет способ его прочтения. При этом на первый план выступает ситуация, когда одна возможная языковая игра прочитывается принципиально различными способами. Интересно отметить, что в такой ситуации происходит превращение и изменение языковой игры из того, что уже создано и написано как текст, в то, что создаётся различными способами его прочтения и интерпретации.

Большое значение для Витгенштейна имеет вопрос о том, как возможна коммуникация в ситуации различных языковых игр. Этот вопрос решался им с помощью принципа "семейного сходства". С помощью идеи "семейного сходства" философ утверждает, что в основе коммуникации лежит не некая сущность языка или мира, а реальное многообразие способов их описания. То, чему в языке или мышлении, даётся обозначение с помощью определённого слова или понятия, – тому в реальности соответствует огромное множество сходных, но не тождественных между собой явлений и процессов. Получается, что у слова нет и не может быть одного значения, определяемого его предметной отнесённостью. Между значениями одного и того же слова, употребляемого в разных языковых контекстах, присутствует то, что называется "семейным сходством". Но "семейное сходство" предполагает существование разных значений и смыслов, которые слово получает в различных контекстах.

Такое понимание метода "семейного сходства" служит для развенчания представлений о том, что в основе какого-либо понятия лежит конкретная сущность. По мнению Витгенштейна, подлинность "значения" слов можно установить исключительно в рамках конкретного контекста. Контекст не только задаёт способ осмысления языковых выражений, но и способ его конституирования. Используя модель "языковой игры" и принцип "семейного сходства", Витгенштейн пришёл к выводу: наука – это

лишь один из вариантов языковых игр. А отсюда и его главный вывод – структура языка определяет и структуру мира.

Современник Хёйзинги и Витгенштейна, Гадамер, рассматривает игру как "способ бытия самого произведения искусства". Считая игру элементарной функцией человеческой жизни, Гадамер полагает, что человеческая культура без неё не мыслима. Он соглашается с Витгенштейном, что язык подобен игре. Принятие языковых игр нужно для утверждения чисто функционального смысла слов. Язык есть язык только в том случае, если он представляет собой то, что совпадает с самовыявлением сказанного (самоустраняясь при этом). Для Гадамера всякая истинная интерпретация текста "предопределена" к самоупотреблению. Она пробуждает в понятиях изначально присущий им живой смысл.

В современных исследованиях в качестве главной особенности игры выделяется её символическая, условная природа. Она позволяет сделать выбор из возможного набора предписанных правилами игры интерпретаций того, что будет наиболее подходящим для изучения разного рода коммуникаций, происходящих в смысловом поле социально-гуманитарного бытия.

В истории и археологии используют **метод датировки и синхронизации** для определения возраста источника или памятника. Выделяют две системы датировок – абсолютную и относительную. Первая призвана ответить на вопрос "когда?", а вторая – на вопрос "до или после чего?". К источникам и способам датирования могут быть отнесены письменные источники, графологическая экспертиза, радиоизотопные методы (при установлении абсолютного возраста), дендрохронология (при наблюдении и подсчете годичных колец растений, анализ пыльцы).

В искусствознании используется **метод иконографии** (греч. – изображение, образ, описание) – систематизация и описание характерных, типологических признаков и схем, принятых при изображении сюжетов, персонажей, сцен.

В экономических, социологических и политических науках эффективно применяется **метод фокус-групп**, или групповое глубокое интервью. Этот метод относится к числу так называемых "гибких" или "качественных" методов социологического исследования. Целостной теории метода фокус-групп пока не существует, но имеется большое число частных теоретических проработок его свойств и принципов использования. В настоящее время "гибкие" методы опросов (индивидуальное и групповое интервью) сделали не просто разновидностью исследовательских методик, но и отраслью индустрии, обслуживающей функционирование институтов рынка (маркетинг) и институтов демократии (анализ и коррекция политических имиджей). Внедрение в практику этих методов необходимо для повышения культуры работы рыночных и политических институтов.

Метод фокус-групп эффективен, если использовать одновременно с

ним и другой метод – **метод контент-анализа**. Контент-анализ, как и многие другие методы, имеет количественную и качественную составляющие. Качественная составляющая связана с поиском оптимальных кодировочных категорий, а количественная – с подсчётом частот их появления в тексте. Существует много проблем, в отношении которых валидной является лишь первая процедура, а именно, создание или пополнение списков изучаемых явлений, либо их признаков. В широком смысле слова, "валидность", т.е. обоснованность метода, означает соответствие получаемых с его помощью эмпирических данных основным целям исследования. В математической социологии валидность исследования принято трактовать, как степень соответствия средства измерения тому, что подлежало измерению. В строгом смысле слова валидизация возможна лишь при наличии независимого внешнего критерия. Но такая ситуация в социологии является редкостью. Дело в том, что частота упоминания в текстах того или иного явления никоим образом не может быть отождествлена с частотой их встречаемости в реальной действительности. В качестве примера может быть рассмотрено исследование, посвящённое изучению факторов риска сердечных приступов, проведённое Морганом и Спенеш [14]. Исследование проводилось методом фокус-групп, состоявших из респондентов, недавно перенёсших сердечные приступы и не являющихся врачами. По данным авторов, наиболее часто упоминаемыми причинами были стресс, курение, малоподвижный образ жизни. Вывод о том, что эти факторы являются наиболее значимыми, могли бы выглядеть правдоподобно, если не учитывать, что именно данный набор факторов фигурирует в качестве основного в разъяснительной и пропагандистской работе, ведущейся врачами всего мира в целях профилактики сердечных заболеваний. Если бы подобный вопрос обсуждался с представителями примитивных обществ, то они, вероятно, назвали бы в качестве основных причин происки злых духов, колдовство и т.д. В связи с этим возникают вопросы: в какой мере высказывания респондентов являются подлинной рефлексией их опыта, а в какой — воспроизведением бытующих в обществе стереотипов? Строго расчленив эти компоненты непросто, а может быть, и невозможно. Тем не менее, ясно, что они оба присутствуют в ответах, и что частота упоминания стереотипов в рассматриваемом примере, конечно, должна быть очень высока, поскольку рефлексия подлинных причин заболевания крайне затруднена. В связи с этим наиболее оправданной целью подобных исследований было бы выявление не наиболее часто упоминаемых, а принципиально новых и, скорее всего, весьма редко называемых факторов.

Качественный контент-анализ, по сути, является главным алгоритмом анализа результатов фокус-групп, хотя этот алгоритм лишь в редких случаях называют указанным термином. Количественный контент-анализ применяется редко. Количественные социологические исследования являются разновидностью исследований, в основании которых лежит математическая теория вероятности.

В числе аксиоматических предпосылок этой теории имеется весьма важная предпосылка о том, что различия между анализируемыми объектами ограничены фиксированным набором дискретных признаков. К примеру, люди могут различаться по своим демографическим признакам, установкам и т.д. Причём важно отметить, что в любом конкретном анкетном опросе, набор признаков ограничен числом вопросов анкеты, а все прочие возможные признаки предполагаются идентичными.

Основным критерием, характеризующим исследование статистического типа, является надёжность, т.е. воспроизводимость полученных результатов. Если провести повторный опрос по той же методике, в той же самой социальной группе, и результаты обоих опросов будут идентичны – значит, они надёжны. По справедливому замечанию С.А. Белановского, сегодня никто не оспаривает тот факт, что при правильно проведенном массовом репрезентативном опросе с помощью формализованных анкет, автоматически достигается высокая степень воспроизводимости результатов. Однако, вопрос об их валидности этим далеко не исчерпывается. [14]. Относительно количественных методов можно сделать следующий вывод. Количественные исследования надёжны лишь в той мере, в какой саму проблему надёжности удаётся свести к её статистическому толкованию. Если такое сведение не удалось или в принципе невозможно, количественные данные становятся крайне ненадёжной основой для выводов.

Прожективная техника представляет собой группу методов, которые очень часто используются при проведении фокус-групп, причем степень срачивания обеих техник, по-видимому, возрастает. Термин "прожективная техника" охватывает широкий спектр исследовательских методов и процедур. Эти методы имеют друг с другом то общее, что вопросы или задания, обращенные к респонденту, обладают неопределённым смыслом, неожиданны и нередко выглядят странными. Иными словами, прожективная техника основана на стимулах, сконструированных так, что респондент вынужден сам вкладывать в них какой-то смысл или интерпретацию. Благодаря этому, прожективные тесты обходят три основных барьера на пути к изучению человеческих мотивов и установок: психологическую репрессию и вытеснение, рациональный контроль и контроль социальных влияний.

Например, методологический прием, называемый "**свободные ассоциации**", (разновидность прожективной техники) состоит в том, что участников просят высказать первое, что им приходит на ум в связи с предъявлением того или иного продукта, рекламы, названия компании и т.д. Применение этой техники основано на предположении, что в подавляемых ассоциациях проявятся несознаваемые или невысказываемые установки, которые нельзя выявить другими средствами. Правда, практика проведения фокус-групп показывает, что не все участники способны на такие свободные ассоциации. Свободная ассоциация – это своего рода умение, которому надо учиться.

В экономической науке особую роль играют **методы маркетинговых исследований**. Маркетинг, как сугубо практическая область, использует все средства, которые помогают или могут помочь решению возникающих исследовательских задач. В маркетинге широко используется сочетание различных методов или, в более широком смысле, всех доступных информационных потоков (включая, например, промышленный шпионаж). Окончательные менеджерские решения принимаются обычно на стыке двух крупных информационных блоков: сведения о внешней среде предприятия (маркетинговый анализ) и сведения о внутренней ситуации (производственный анализ). Опытный маркетолог при постановке целей маркетингового исследования всегда учитывает производственную ситуацию и ресурсные возможности фирмы-заказчика. Это необходимо, чтобы избежать неприятной ситуации, при которой самое лучшее маркетинговое исследование отклоняется по причине его несоответствия производственным возможностям. Знающий маркетолог всегда также хорошо осознает, что и маркетинговая, и производственная информация широким потоком поступает к менеджерам помимо исследований по каналам делового общения: через административный аппарат, путём организации менеджерских проверок и т.д. Исследования, в собственном смысле этого слова, должны доказать не просто свою полезность, а свою конкурентоспособность в жесткой борьбе с эффективными средствами традиционного менеджерского анализа. Только в этом контексте можно понять реальные успехи маркетинговых исследований и стоящие перед ними трудности.

Основными инструментами получения маркетинговой информации являются:

1. Рыночная статистика и, в первую очередь, динамика цен и объёмов продаж. В процессе анализа текущая динамика сравнивается с прошедшей, а также с динамикой фирм и товаров-конкурентов. В анализе используются также обзоры общей экономической конъюнктуры.

2. Массовые количественные опросы, используемые для широкого круга задач, включая проверку и детализацию рыночной статистики, отслеживание общих тенденций изменения покупательского поведения (тренды, мониторинги), сегментирование рынка и анализ рыночных сегментов, изучение потребительских установок. Особую группу исследований составляют опросы, связанные с рекламой. Сюда включается оценка аудиторией каналов массовой информации и процент узнавания, либо запоминания конкретного рекламного обращения.

3. Рыночные тесты. В эту группу объединена совокупность методов, связанных с непосредственным опробованием товара потребителем. В зависимости от объёма партии товара тестирование может осуществляться либо в лабораторных условиях, либо непосредственно на рынке. Использование тестов проводится в сочетании со всеми остальными методами получения маркетинговой информации – статистикой, количественными и

качественными опросами. Широко применяется сравнительное тестирование, например, – реализация пробных партий нескольких модификаций товара в разных районах города со сходными характеристиками населения и покупательского спроса.

4. Качественные методы опроса. Как уже говорилось, в маркетинговых исследованиях эта группа методов представлена в первую очередь фокус-группами. Используются также индивидуальные интервью и так называемые диады (интервью парами). Если количественные методы отвечают на вопрос "сколько?", то качественные в основном отвечают на вопрос "почему?". [14. гл.4.§4.3].

Иными словами, качественные исследования нацелены на понимание мотивационных аспектов поведения покупателей. Это различие часто является источником непонимания, особенно со стороны заказчиков, которые ставят себе завуалированные количественные вопросы типа: "Какой вид упаковки больше нравится?" или "Что будут покупать?". Такие вопросы носят завуалированный количественный характер. Качественные исследования могут дать ответ на вопрос, чем, т.е. какими конкретными качествами понравился или не понравился тот или иной товар. Надежных данных о соотношении численности покупателей, которым товар понравился или не понравился, качественное исследование дать не может, хотя и может выявить определенные тенденции. [14. гл.4.§4.3].

Методология социально-гуманитарного познания включает множество самых разнообразных способов постижения своего предмета исследования. Здесь рассмотрены лишь некоторые из них, и представлен имеющийся общий подход к формированию процедур объяснения и понимания в контексте этих дисциплин.

Литература

1. Вригт Г.Х. фон. Логико-философские исследования: Избранные труды. М., 1986.
2. Адорно Т. К логике социальных наук. "Вопросы философии". 1992, № 10.
3. Ильин В.В. Теория познания. Введение. Общие проблемы. М., 1993.
4. Wright G. H. von. Explanation and Understanding. London. 1971.
5. Никифоров А.П. Философия науки: история и методология. М., 1998.
6. Дильтей В. Наброски к критике исторического разума. "Вопросы философии". 1988, № 4.
7. Гадамер Х.Г. Герменевтика и деконструкция. СПб., 1999.
8. Рикёр П. Конфликт интерпретаций: Очерки по герменевтике. М., 2002.
9. Дэвидсон Д. Истина и интерпретация. М., 2003.

- 10.Шпет Г.Г. Герменевтика и её проблемы. В кн.: Шпет Г.Г. Мысль и слово. Избр. труды. М., 2005.
- 11.Кохановский В.П. Философские проблемы социально-гуманитарных наук. Ростов на Дону. 2005.
- 12.Крапивенский С.Э. Социальная философия. Волгоград, 1996.
- 13.Виноградов С.Э. Общая социология. Алмааты. 1997.
- 14.Белановский С.А. Метод фокус-групп. М.,1996.

§ 6 Проблема истинности в социально-гуманитарном познании

Люблю правду всем сердцем, как
всегда любил, и любить буду до смерти.
М.В. Ломоносов

Наука относится к сфере человеческой деятельности, которая ориентирована на получение истинного знания о реальности. Но знания приобретаются не только в науке. И в искусстве, и в экономической жизни и в других сферах жизнедеятельности люди приобретают и используют знания. Но каждый род деятельности имеет свое предназначение, свои цели. Предназначение науки в том и состоит, чтобы производить знания. Причём, задача науки – не просто производить знания, а получать истинные знания. Вопрос об истине является основным вопросом гносеологии. В первом приближении вопрос об истине кажется достаточно простым. Ещё древнегреческие философы Платон и Аристотель утверждали, что истиной является знание, которое содержит верное суждение о действительности. Иными словами, истина есть соответствие наших знаний действительности. Так определяется классическая концепция истинности. Вот только понятия "соответствие" и "действительность" философами и учёными понимается по-разному.

Для Платона действительностью является мир идей, а мир вещей – копии этих идей, созданные демиургом. Значит, соответствие есть подобие, причём не столь совершенное как образец. И. Кант считает, что мы можем знать только то, как вещь нам является, но не как она существует сама по себе. Значит, действительность есть не что иное, как мир феноменальный и зависящий от способностей восприятия субъекта. В русской религиозной философии истина приобретает онтологический статус, как и в философской системе Г. Гегеля. Так, философ В.С. Соловьёв считает: "Истина заключается, прежде всего, в том, что она есть, т.е. что она не может быть сведена ни к факту нашего ощущения, ни к акту нашего мышления, что она есть независимо от того, ощущаем ли мы её, мыслим ли мы её, или нет...". [1; 69].

Онтологический статус истины подчёркивал и П. А. Флоренский. "Наше русское слово "истина" сближается с глаголом есть ("истина" — "естина")... Истина...закрепила в себе понятие абсолютной реальности: Истина — "сущее", подлинно-существующее... В отличие от мнимого, не действительного... Русский язык отмечает в слове "истина" онтологический момент этой идеи. Поэтому «истина» обозначает абсолютное само-тождество и, следовательно, саморавенство, точность, подлинность". [2; 15-16].

В неклассической философии происходит своего рода деонтологизация истины: она лишается объективного статуса и мыслится как форма либо психического состояния личности (Кьеркегор), либо как ценность, которая "не существует, но значит". (Рикерт и в целом баденская школа неокантианства). У позитивистов истина выступает как феномен языкового ряда, проявляясь в контексте проблемы верифицируемости (проверяемости). Прагматисты отождествляют истину с целевыми установками личности, с её полезностью для субъекта деятельности.

В современной философии постмодерна проблема истины является фактически не артикулируемой. Постмодерн в качестве единственной предметности признает текст, который рассматривается вне соотнесения его с внеязыковой реальностью. Представители этого течения видят свою программу в отказе от "зеркальной теории познания", согласно которой представление понимается как воспроизведение объективности, находящейся вне субъекта. Они отказываются от понятий "адекватность", "правильность" и самого понятия "истина". Создание "истории истины" мыслится ими как создание такой истории, которая была бы не историей того, что может быть истинного в знаниях, а анализом "игр истины", игр истинного и ложного, игр, через которые бытие исторически конституирует себя как опыт, то есть как то, что может и должно быть помыслено. [3].

Как видно из приведённых вариантов трактовки истины, её определение связано с мировоззренческими и методологическими предпочтениями мыслителей. Наука, как правило, тяготеет к материалистическим интерпретациям своих понятий и методологических установок. Но и здесь возникает немало нетривиальных проблем. Известно, что материалисты уверены в существовании объективной действительности, которая "копируется, фотографируется, отображается нашими органами чувств, существуя независимо от них". [4; 131]. Это определение характеризует соответствие как отражение действительности сознанием. С ним можно было бы согласиться, если бы свойства мира, действительно, отражались в нашем познании непосредственно.

Современная гносеология утверждает, что человеческое познание имеет дело не с объективным миром самим по себе, но с миром, заданным через практическую деятельность человека. Свойства объективного мира, выделенные практикой, и составляют предмет человеческого знания. Именно с ними и должны сопоставляться утверждения, претендующие на статус истинных. Однако было бы ошибочно думать, что эти свойства составляют непосредственный предмет знания. Они становятся им только в результате процедуры концептуализации, т.е. их представления через призму определенной категориальной теоретической сетки. Таким образом, утверждение о том, что предмет познания задаётся через практику, нуждается в следующем добавлении: он задаётся также и через категори-

альную сетку. Мир, рассматриваемый в качестве предмета познания, – это теоретизированный мир, мир, подвергнутый теоретическому выражению.

Концептуализация практически выделенных свойств объективного мира относится не к самим свойствам, как они существуют вне и независимо от человеческого познания. Она предполагает перевод этих свойств из материальной в идеальную форму. Это означает, что они заменяются мысленными конструкциями, которые репрезентируют соответствующие аспекты объективного мира.

Концептуализации подвергаются и наши ощущения. Например, в ясный солнечный день человек видит рядом со своим домом дерево. Образ, который запечатлевается в его мозгу, не тождественен самому дереву. Если наблюдатель удаляется от него, то дерево будет восприниматься им в уменьшенных размерах. При наблюдении за ним в позднее время, или при свете луны, оно приобретет другой вид, и даже другие очертания. При всех этих метаморфозах восприятия дерева само дерево, конечно, не меняет своих свойств. Но, несмотря на различия между предметом и его зрительным образом, зрительный образ дерева идентифицируется с реальным деревом, что равнозначно вынесению зрительного восприятия за рамки индивидуального сознания. И в этом случае прав Кант, утверждающий зависимость предмета восприятия от свойств воспринимающего его субъекта и условий, в которых происходило их взаимодействие.

Знакомство с историей и культурой того или иного народа в разные периоды его существования убедительно демонстрирует тот факт, что в своей практической деятельности, люди ориентируются подчас не на реальные свойства предметов окружающей действительности, а на ту картину мира, которая сложилась в их голове. Не будет средневековый ученый препарировать лягушку, чтобы выяснить её анатомию. А алхимики Средневековья и эпохи Возрождения (до Галилея) потому занимались поисками способов получения благородного металла, что были уверены в возможности, так называемых «скрытых качеств», переходить от одного предмета к другому. В этом случае вполне логично было ожидать, что при изъятии от олова скрытых качеств плавкости и ковкости, оно превратится в золото или серебро.

Тем не менее, только разум имеет необходимые, хотя и недостаточные, основания для установления истины. Только разум обеспечивает принцип гносеологического совпадения мышления и бытия. Истина есть адекватная информация относительно свойств и отношений объекта познания. Получить её можно, либо на уровне чувственного познания, либо с помощью интеллекта. Это говорит о том, что она существует не как объективная реальность, а как особая реальность. Истина есть свойство знания, а не свойство объекта познания. Не является истина и чистой субъективностью. Она достигается при взаимодействии субъекта и объекта познания. В результате такого взаимодействия знание субъекта несёт объективное со-

держание об объекте. В знании отражаются и субъективные моменты: ценностная ориентация субъекта, его интерес, направленный именно на эти свойства и характеристики объекта познания.

Поиск истины – процесс трудный и тернистый. В истории немало примеров, когда за истину принимались совсем не истинные положения. Это обусловлено многими причинами. Во-первых, уровень развития науки и культуры во многом объясняют возможности познания в той или иной области научного знания. Во-вторых, – потребности практики в этих знаниях. Известно, что потребности практики двигают науку быстрее и эффективнее, чем сотни университетов. В-третьих, напряжённое противостояние нового и старого; а так же наличие талантливых учёных, способных нетрадиционно мыслить и предлагать оригинальные решения научных проблем.

Если уровень теоретической мысли и возможности практики не позволяют проводить исследования интересующих учёных проблем, то попытки преодолеть такой объективно существующий барьер на пути к истине, вполне может привести к ошибкам и заблуждениям.

Истина всегда есть процесс перехода от одного уровня знания к другому, более высокому. Поэтому не существует чётко установленной границы между истиной и заблуждением. Заблуждение – отнюдь не плод больной фантазии и игры воображений. Оно есть плата за ситуацию неполной информации. Источником заблуждения могут служить не адекватные способы расшифровки экспериментальных и даже чувственных данных с помощью рассудка. Может вести к заблуждению некритическое усвоение и использование чужого опыта. Анализ возможных оснований заблуждения приводит к выводу: они имеют социальные, психологические и гносеологические установки.

В отличие от заблуждения ложь является сознательным искажением содержания объекта, явления, ситуации. Причины этому лежат в плоскости человеческих отношений. Они связаны с системой тех или иных приоритетов субъекта, его конъюнктурных соображений. Ложью будет как измышление несуществующего, так и сокрытие того, что имело место в действительности.

В отличие от заблуждения ложь приобретает статус нравственно-правового феномена. Отсюда – и отношение ко лжи должно быть совсем другое, чем к заблуждению.

Ложь является сознательным искажением реального положения дел, и, если она не направлена (как в медицинской этике) на поддержание человека в кризисных ситуациях, её следует рассматривать как социальное зло. В каждом обществе имеются свои правовые и нравственные нормы, бичующие это зло.

Заблуждение, в отличие ото лжи, есть неотъемлемый момент в поисках истины. Истина всегда конкретна, и при переходе в другой контекст научного исследования она перестаёт быть истиной. Совершенно неверно говорить, что ис-

тиной является лишь то, что обязательно. Истина может открываться лишь одному учёному или мыслителю и отрицаться всем остальным миром. И, вместе с тем, истина существует совсем не специально для культурной или научной элиты. Все призваны приобщиться к истине: она существует для всего мира. Но она открывается лишь при известных духовных, интеллектуальных и культурных условиях. При этом следует учитывать так же, что в науке ни одна теория не является абсолютной истиной.

Важным для понимания вопроса, связанного с определением свойств истинного знания, является так же характеристика типа рациональности той или иной культурной традиции. В.С. Стёпин даёт следующую характеристику трём известным типам рациональности.

Первый, классический тип рациональности, – сосредоточен на отношении к объекту познания и выносит за скобки всё, относящееся к субъекту познания и средствам деятельности.

Второй, неклассический тип рациональности, – уже прослеживает зависимость объекта познания от средств деятельности. Анализ этих средств деятельности становится условием получения истинного знания об объекте.

Третий – постнеклассический тип рациональности – соотносит знание об объекте не только со средствами, но и с ценностями, и с целями деятельности. [5; 17-36].

Классическая "матрица" европейской культуры покоилась на таких принципах как гуманизм, историзм и объективность познания. Исторические реалии оказались сложнее и не соответствовали классическим идеалам в их теоретическом воплощении. Неклассическая наука начинает ориентироваться уже не на гуманизм, а скорее на личную ответственность и трудовую этику. Вера в неограниченные возможности разума сменяется позитивистской верой в науку и её преобразующую роль в системе общественных отношений. Истина в этом контексте стала пониматься как результат выполнения определённых научных процедур и правил.

Такая рационалистическая модель научного знания приводила к тому, что истина стала инструментальной. И весь энтузиазм научного поиска направлялся на выявление логически оправданных процедур получения истинного знания. В этой ситуации философы и учёные должны были ограничиваться лишь гносеологической трактовкой истины, т.е. рассматривать её относительно познавательной сферы человеческой деятельности. А научное познание фокусировалось на поиске и обнаружении объектов, обладающих определёнными смысловыми характеристиками. Поиск завершался определением этих объектов в формально заданные конструкции языка науки, исследование которого давало информацию о мире реальном.

Постнеклассическая модель рациональности отразила сложные, кризисные ситуации в жизни общества, неуверенность людей в возможностях науки разрешить эти проблемы. Меняются и ценностные ориентиры в деятельности людей. Основную привлекательность приобретает вера в свобо-

ду, в многообразии путей развития. Единственной непреходящей константой в познавательных процедурах и способах своей культурной и национальной идентификации признается реальность языка.

Постнеклассическая трактовка истины признает уже не только наличие субъекта в социальной реальности, но его практическую роль, в том числе и в проектировании сценариев развития самой реальности. Это усложняет процесс получения истины. Современная наука, используя результаты исследований А. Эйнштейна, Н. Бора, И. Пригожина, В.И. Вернадского, объявила мир многомерной системой, способной к самоорганизации. Полнота его описания и постижения не обеспечивается прежними установками, закреплявшими проективное отношение человека к бытию и ограниченными установкой на ценностную нейтральность науки. Ценностная нейтральность науки – не её характерное свойство, а продукт и результат мировоззренческих и методологических предписаний, определённых конкретной картиной мира.

Новые онтологические принципы соединяются с новыми представлениями об активности субъекта познания. Поливариантность человеческого бытия – объективная основа для выработки различных ценностных ориентаций, в том числе и в сфере научного творчества.

Радикальные изменения в основаниях науки, в ходе которых рождается новая постнеклассическая наука, приводят к постепенному стиранию жестких разграничительных линий между различными областями научного и гуманитарного знания. Среди объектов современной науки всё больше становится таких, в которые включён в качестве компонента сам человек. При изучении таких объектов поиск истины оказывается связанным с определением стратегии и возможных направлений преобразования объекта, что непосредственно затрагивает гуманитарные ценности. Научное познание начинает рассматриваться в контексте его социального бытия, культурно-исторических традиций и применительно к миру человеческих ценностей. Гуманистические ориентиры становятся всё более и более актуальными для развития научного познания, определяя стратегию научного поиска. Новая научная программа представляет органическое соединение рационального и ценностно-ориентационного способов научного мышления. Наука, можно сказать, выстрадала допустимость альтернативных подходов к решению тех или иных проблем. Возможности и перспективность такой методологической установки можно проиллюстрировать на примере из области экономической науки.

Два американских ученых – экономиста получили за свои экономические теории Нобелевскую премию. Речь идёт, действительно, о фигурах мирового значения – Дж. Тобине и М. Фридмане. Тобин – неокейнсианец, сторонник государственного регулирования в экономике. Фридман придерживается концепции свободного (сведенного до минимума) вмешательства государства в экономику. Они являются сторонниками различных подходов и взглядов на экономику.

ческие процессы. Фридман считает социальные программы – общественными наркотиками. Тобин – приветствует их. Даже факт крушения социализма они объясняют, исходя из противоположных аргументов. Тобин объясняет этот результат относительно плохим государственным регулированием. Фридман считает, что случившееся является свидетельством в пользу преимуществ свободной рыночной экономики.

Обе концепции находятся на службе различных политических программ. Фридман был советником у Р. Рейгана, а Тобин – у Дж. Картера. Но Америка ни во времена Картера, ни во времена Рейгана не жила по этим теориям. Сегодня ни одна развитая страна не живёт согласно выбранной одной доктрине. Этот пример проясняет методологические особенности современного социально-гуманитарного познания. [6; 35].

Во-первых, нельзя принимать теоретическую модель за реальность и жить в соответствии с ней. Известно, что ни одна теория не является абсолютной истиной. Любая теория неполна и поэтому ограничена. Но это совсем не значит, что теория не может раскрыть сущность рассматриваемых явлений. Надо при её использовании учитывать условия, где её применение эффективно, а где нет. И отсюда следует вторая методологическая особенность современной науки – возможность и необходимость иметь альтернативные модели объяснения сложных, противоречивых процессов, особенно феноменов социальной действительности.

В случае с Фридманом и Тобином эту ситуацию можно прокомментировать так. Если требуется, исходя из сложившихся условий, найти средства для повышения экономической эффективности, то следует использовать рекомендации теории Фридмана. Когда речь идёт о поисках снижения напряжённости в обществе, связанных с уменьшением социальной несправедливости, – стоит принимать меры по рекомендациям Тобина.

Существующие две политические партии в США, имея согласие по поводу базовых интересов своего общества, балансируют, решая то одну задачу, то другую. Усиление мер по социальной защите и помощи ослабляет экономический рост, а поддержка его – ведет к социальной напряжённости. Одновременно проводить в жизнь эти две программы невозможно. Только учёт реальной экономической и политической ситуации делает каждую из этих концепций истинной по отношению к определенному типу задач.

Известный американский экономист, лауреат Нобелевской премии по экономике В. Леонтьев, комментируя подобные ситуации в экономической жизни и науке, видит возможность и перспективность альтернативных подходов не в одновременном применении существенно различных типов анализа, а в готовности переходить от одного типа к другому. И объясняет он это тем, что любой тип объяснения обладает определённой ограниченностью. Рассматривая вопросы «программирования национальной экономики», он пишет: "Программа – это не прогноз. Идея программирования

предполагает способность выбора между альтернативными возможными сценариями. Возможность – вот ключевое слово". [7; 395]. Таким образом, автор даёт интересное предупреждение тем, кто, не учитывая конкретный социально-экономический контекст, применяет какую-либо понравившуюся теорию и не получает от её внедрения в жизнь ожидаемых результатов. Он объясняет: в неустойчивых системах задуманный проект может вызвать совершенно далекие от ожидаемых последствия; в устойчивых же системах разные проекты могут привести к близким следствиям.

На основе сказанного можно сделать следующий вывод относительно определения понятия истины. В современной эпистемологии истина представляет не только воспроизводство (слепок) объекта в знании, но и характеристику способа деятельности с ним. Поскольку таких способов деятельности много, допускается плюрализм истин и, следовательно, исключается монополия на одну истину.

Современная эпистемология – и в последние десятилетия это особенно заметно – всё более фокусирует своё внимание на деятельностных и, тем самым, ценностных аспектах научного познания. Становится всё более очевидным, что вопреки старому убеждению, знание несводимо к истине и включает также ценности. Знать – значит не только иметь представление о том, что есть, но и представление о том, что должно быть.

Ценности – неотъемлемый элемент всякой деятельности, в каких бы формах она ни протекала. Научное познание, как специальный случай деятельности, также насквозь пронизано ценностями и без них немыслимо. В эпистемологию ценности входили, однако, не без трудностей. Во многом это было связано с распространенностью неопозитивистского в своей основе тезиса, что наука не должна содержать ценностей. С кризисом неопозитивизма заметно активизировалась критика требования исключать ценности из науки. Без ценностей нет социальных наук, которые, подобно этике, политической экономии, теории права и т.д., ставят своей непосредственной задачей обоснование и утверждение определённых ценностей. Без ценностей нет сегодня и естественных наук. Понимание природы является оценкой её явлений с точки зрения того, что должно в ней происходить, т.е. с позиции устоявшихся, опирающихся на прошлый опыт представлений о "нормальном", или "естественном", ходе вещей.

В социальном познании связь истины с интересами и ценностями наиболее очевидна. Ценностная характеристика социального познания представляет собой аксиологический момент истинного знания. Аксиологический аспект истины состоит в нравственно-этической, эстетической и практической её наполненности. В этом аспекте наиболее явственно высвечивается связь истины со смыслом жизни, с её ценностью для всей деятельности человека. Аксиологическая наполненность смысложизненных поисков и выражение результатов этих поисков в понимании истины обращает социально-гуманитарное знание к экзистенциальной реальности.

Экзистенциальная реальность включает в себя духовно-жизненные ценности людей, такие как: идеалы добра, справедливости, красоты, чувства любви, дружбы и т.п., а также и духовный мир индивидов. Вполне естественен вопрос о том, истинно или не истинно моё представление о добре (как оно сложилось в таком-то сообществе), понимание духовного мира такого-то человека. Если на этом пути мы достигаем правильного представления, то можно полагать, что мы имеем дело с экзистенциальной истиной.

Экзистенциальная истина выступает путеводной звездой к постижению понятия "правда". Правда, в её экзистенциальном преломлении, выступает как этическая характеристика истины. Она сопричастна миру убеждений, верований, моральных императивов как отдельной личности, так и определённых человеческих коллективов.

В.И. Даль в "Толковом словаре живого великорусского языка" замечает: "Правда – это истина на деле, истина во благе, честность, неподкупность, справедливость; поступать по правде значит поступать по истине, по справедливости; правдивость, как качество человека или как принадлежность понятия, рассказа, описания; полное согласие слова и дела, истина". [8; Т. III. 79]. Истина – противоположность лжи; всё, что верно, подлинно, точно, справедливо, что есть; всё, что есть, то истина. Ныне слову этому отвечает и правда, хотя вернее будет понимать под словом "правда" правдивость, справедливость, правосудие, правоту. Истина относится более к уму и разуму, а добро или благо к любви, нраву и воле". [8; Т. II. 60].

Легенда гласит: Соломон, выслушав стороны, участвующие в споре, заявил, что каждый из спорящих, – прав. Действительно, каждый говорил то, что считал правдой и ничего, кроме правды, говорить не желал. Он выступал в споре как носитель своей правды. Но эта правда каждого из участников спора была лишь частным моментом истины. И Даль, безусловно, правильно понял отнесённость правды к этическому космосу человека. Правда, в этическом своем проявлении, не может и не должна рассматриваться и отыскиваться вне структур общения и коммуникации. Отстаивание правды в режимах коммуникации и диалога, действительно, способно гармонизировать социальные отношения и минимизировать общественные конфликты. И это хорошо понимали русские философы. Жаль, что им не удалось убедить в этом своих оппонентов.

В русской философии поиск правды выступает в качестве основной программы и индивидуального бытия, и, вместе с тем, – идеалом социально-политической деятельности. В этом контексте понятие "правда" может быть истолковано "как центральный регулятивный мировоззренческий, гносеологический и нормативный принцип русской духовности". [5]. Понятие "правда" не случайно у них является узловым составным понятием, обозначающим абсолютную истину, соединенную с личной убежденностью автора. Слово "правда" в отечественной традиции выступает синонимом слов: "закон", "справедливость", "правосудие", "обет", "обещание",

"присяга", "правило", "заповедь" и т.п. Выступать ("стоять") за правду в России, как правило, означало защищать, отстаивать истину.

Истины надо добиваться, а это требует напряжения сил и упорства. Постигание истины, как и смысла жизни, выступает программой жизнедеятельности, компонентом цельного человеческого бытия. Истина не может быть только делом познания, она есть также дело жизни. Она неотделима от полноты жизни. И это нужно понимать совсем не так, что истина должна быть слугой жизни. Истина есть смысл жизни, и жизнь должна служить своему смыслу. Но это служение не есть подчинение авторитету, стоящему над жизнью, а "есть раскрытие внутреннего света жизни". [9].

Н.А. Бердяев в работе "Истина и откровение", размышляя над словами Спасителя: "Я есмь Путь, Истина и Жизнь", приходит к следующему выводу. Истина не носит интеллектуального и исключительно познавательного характера. Её нужно понимать целостно, так как она экзистенциальна. Это значит также, что истина не даётся человеку в готовом виде, как вещь, предметная реальность, что она приобретается путём и жизнью. Истина динамична, а не статична. Истина есть полнота, которая не даётся завершенной. Фанатизм, по его мнению, всегда происходит оттого, что часть принимают за целое и не хотят допустить движения к полноте. С этим связано и то, почему Иисус не ответил на вопрос Пилата: "Что есть Истина?". Он был Истиной, но такой Истиной, которая должна разгадываться на протяжении всей истории. Истина не есть реальность и не есть соответствие реальности, а есть смысл реальности, есть верховное качество и ценность реальности. В человеке должно происходить духовное пробуждение к истине, иначе она не достигается. [9].

Философ М. М. Рубинштейн обращал внимание на освободительный характер истины: каждая познанная истина означает новый раскрытый простор для действия; предвидя будущее и объединяя его со своими принципами, человек не только ждёт будущего, но он способен и творить его. Для Рубинштейна, как и для Бердяева, истина – "жизнесозидательна", ложь "жизнеразрушительна". [10; 101]. Сложность и неоднозначность статуса истины в культуре порождали в историко-философской традиции ряд проблем, не находивших адекватного разрешения. Ещё Юм отмечал нетрадиционность взаимосвязи дескриптивного и нормативного. Посредством логики невозможно перейти от утверждения со связкой "есть" к утверждению со связкой "должен", – здесь необходимы дополнительные внелогические процедуры.

Не нуждаясь в логике, немецкий философ Ф. Ницше предложит весьма нетривиальные рассуждения о предназначении истины. Их следует рассмотреть особенно, поскольку его взгляд определил умонастроения многих современных философов, которые не считают задачей философии обслуживать методологические запросы науки, а ориентируют её на разрешение сложных смысложизненных проблем.

Ницше весьма неоднозначен в решении многих вопросов, рассматривая их под знаком вопроса. Он, зачастую, не придерживается одного какого-то мнения, и его оценки могут меняться. Любые проблемы он доводит, как бы до абсурда, до противоречия, чего многие или не хотят, или не могут принять и понять. Они требуют простой, однозначной, бесхитростной, вечной и неизменной истины и оценки. Зачастую срабатывает классическое "или – или". Наука это добро или зло? Радость или печаль? И т.п. В различных работах у Ницше, а порой и в одной, содержатся различные оценки. Но ведь всё зависит от контекста, цели исследования. И хотя Ницше заявлял, что мы не из тех, кто любит меру, почти везде необходимо иметь меру и он, как это ни парадоксально звучит, исходит из меры. Всё хорошо в меру. А посему и наука, и истина, и метод получают различные определения и оценки в зависимости от того, что в данном аспекте рассматривается. Безмерные притязания на абсолютную истину и её значимость, на универсальную и всеильную роль науки и её методов получают свою оценку, и, кажется, что ни от истины, ни от науки и её методов камня на камне не остаётся. Но в то же время, в другом аспекте, он необычайно высоко ставит и показывает роль и необходимость истины, науки и её методов для тех, кто пренебрегает ими по тем или иным основаниям. Необходимо иметь в виду и то, что для Ницше были исходные основания или тот фундамент, на котором всё базировалось, и цели, на которые всё замыкалось. Только исходя из этого, возможно более или менее верное понимание и толкование Ницше.

Для Ницше важен вопрос: Что означает истина как понятие? Отсюда и его критика истины, истины как понятия и как идеала. Рассуждения Ницше базируются на противоположности познания и жизни, причём познание упрекается в том, что оно противопоставляет себя жизни и стремится измерять и судить жизнь, полагая себя в качестве цели. Размышляя об истине, Ницше говорит, что нет ни одной истины, которая прежде чем стать истиной, не была бы осуществлением или воплощением некоторых смыслов и ценностей.

Таким образом, как понятие истина совершенно неопределённа, ибо всё зависит от ценности и смысла того, о чём мы мыслим и, в не меньшей степени, от того, *кто мыслит*. Следовательно, началом познания, познающей мысли является не истина, а смысл и ценность. Есть, следовательно, мир смыслов и ценностей, но нет никакого царства истины, истины как таковой. Сам процесс познания утверждает отсутствие некоторого "абсолютного познания" и тем самым "абсолютных", "окончательных", "последних", "вечных" истин, точно так же, как нет "вещей в себе" и "сущностей в себе".

Если познание и необходимо или сложилось так, что оно есть, то познание и мышление или познающее мышление необходимо только для того, чтобы раскрывать, изобретать, созидать, творить и т.п. новые возмож-

ности для жизни. Таково кредо Ницше. Отсюда порой очень явное предпочтение искусству как познанию и творчеству жизни.

Всё сказанное выше позволяет уже без всякого лукавства, воспринять и понять, что "*истина есть тот род заблуждения, без которого некоторый определённый род живых существ не мог бы жить. Ценность для жизни является последним основанием*". [11; 285]. Здесь, пожалуй, можно только задаться вопросом – почему Ницше использует понятие "заблуждение"? Но несомненным остаётся тот факт, что всякое знание для Ницше – это только истолкование мира, осуществляемое познающей жизнью.

Следует отметить и ещё один момент. Для Ницше истина существует только там и только для тех, где её подразумевают, и кто в неё верит. "Наиболее твёрдо укоренившиеся априорные "истины" в моих глазах суть только *предварительные допущения*, например, закон причинности или крепко усвоенные привычки веры, пустившие такие прочные корни, что *не верить в них* – значило бы обречь род на гибель. Но разве в силу этого они могут считаться истинами". [11; 286]. А раз так, то и то, что считается ложью, может быть рассматриваемо как неперемненное условие сохранения жизни. Вот и возникает вопрос – что есть истина и что есть ложь? А посему всё есть заблуждение. Но тогда встаёт проблема заблуждения. Заблуждение относительно чего? Тогда должно быть ведь для такого различия нечто истинное, или истина в качестве критерия или мерила?

"*Доверие к разуму и его категориям, к диалектике, следовательно – высокая оценка логики, – пишет Ницше, – доказывает лишь проверенную на опыте полезность её для жизни, но не её "истинность"*. Что должна существовать известная масса *верований*, что мы имеем право *судить*, что *не допускаются* сомнения относительно всех существенных ценностей, – это предпосылки всего живущего и всей жизни. Итак, что нечто *должно* считаться за истину, – это необходимо, а *не* то, что нечто есть *истина*". [11; 289]. Антитезу: "истинный и кажущийся мир" Ницше сводит "к *отношениям ценности*". Значит, нет единственного критерия истины, лжи, заблуждения. Философ вынужден дать такой ответ: "мир лжив. Но, поскольку сама мораль есть часть этого мира, мораль также лжива.

Воля к истине есть укрепление, утверждение, маскирование этого *лживого* характера, перетолковывание его в "*сущее*". Истина, таким образом, не есть нечто, что существует и что надо найти и открыть, но нечто *что надо создать* и что служит для обозначения некоторого *процесса*, ещё более некоторой воли к преодолению, которая сама по себе не имеет конца. Она есть слово для выражения "воли к власти".

Жизнь построена на предпосылке веры в нечто устойчивое и регулярно возвращающееся; чем могущественнее жизнь, тем шире будет доступный объяснению, как бы *сделанный сущим*, мир. Логизация, систематизация, рационализация, таким образом, выступают как вспомогательные средства жизни. Человек проецирует своё стремление к истине, свою

"цель". Это предвосхищение (эта "вера" в истину) служит для него опорой". [11; 311-312]. Таким образом, можно сказать, что у Ницше критерием истины, новизны ценности (если речь идёт о переоценке всех ценностей), добра, справедливости и т.п. — является рост мощи жизни.

По поводу его теории истины К. Ясперс писал: "Она, *во-первых*, становится *теорией*, приложимой к *психологически-социальному* объяснению способов принятия человеком чего-либо за истину; в этом случае забывается, какой смысл вкладывала теория как таковая, и остаётся лишь эмпирическая истина отдельных моментов человеческого поведения. *Во-вторых* же эта теория как таковая есть *средство выражения* философского сознания границы, в котором проявляется некое *экзистенциальное притязание* и вместе с тем некая основная черта *сознания бытия* вообще". [12; 277]. Здесь следует отметить, что Ясперс очень хочет сделать из Ницше экзистенциалиста, хотя в некорректности его не уличить.

И завершая наш экскурс в проблему истины, приведём ещё одно высказывание Ницше, характеризующее и его отношение, и его позицию: "Теперь, однако, уже никто не может так легко убедить нас, что он обладает истиной: строгие методы исследования распространили достаточно недоверия и осторожности, так что всякий, кто защищает своё мнение деспотично словами и делами, воспринимается как враг нашей современной культуры и, по меньшей мере, как отсталый человек. И действительно: пафос *обладания* истиной имеет теперь весьма малую цену по сравнению с пафосом, правда более мягким и менее звучным, искания истины, который умеет неутомимо переучиваться и заново исследовать". [13; 486].

Можно сказать, что весьма неоднозначно отношение Ницше к науке и научному методу или методам. Неоднозначность эта определяется, прежде всего, признанием Ницше необходимости, полезности, значимости науки и научных методов, и отрицанием сциентистского самомнения или притязаний науки, вернее людей от науки, выступающих от её имени. И здесь следует отметить следующее. Во-первых, основной тайной науки является то, что именуется у Ницше "мечтой и иллюзией" и затем — "несокрушимой верой", "что мышление, руководимое законом причинности, может проникнуть в глубочайшие бездны бытия, и что мышление это может не только познать бытие, но даже и *исправить* его. Эта возвышенная метафизическая мечта в качестве инстинкта присуща науке и всё снова и снова приводит её к её границам, у коих она принуждена превратиться в *искусство*...". [14; 114]. Как видно, это высказывание Ницше звучит совсем в духе Канта. Оказывается, есть пределы для науки. Кроме того, наука всегда узко предметна, и целое для неё остаётся закрытым. Во-вторых, наука не осуществляет ценностно-смысловое и целевое полагание для жизни, и вместе с тем "не существует никакой предустановленной гармонии между спешествованием истине и благом человечества". [13; 458]. И, наконец, о каких высших целях и смыслах жизни, полагаемых человеку, может идти речь,

если наука не в состоянии дать ответ о своём собственном смысле. Все её основания, всё её оправдание вне её. Что касается самого Ницше, то его жизненный императив выбран раз и навсегда: "Под "свободой духа" я понимаю нечто весьма определённое: в сто раз превосходить философов и других учеников "истины" в строгости к самому себе, в честности и мужественности, в безусловной воле говорить "нет" там, где это "нет" опасно. Я отношусь к бывшим до селе философам, как к *презренным libertines*, (распутникам – фр.) нарядившимся в капюшон женщины – "истины". [11; 272].

Отсюда можно сделать вывод о весьма неоднозначном отношении Ницше к философии. Прежнюю философию, метафизическую, порождающую, начиная с Сократа, теоретического человека и теоретическое отношение к жизни и современную ему философию, погрязшую в прежних пороках и в связи с возникновением науки создающую новые пороки, Ницше разносит в пух и прах. Та философия, которой он отдаёт предпочтение, ещё должна быть создана, как, впрочем, и истина.

Он воевал, как всегда, с крайностями: и по поводу разума, и его роли в жизни, и с теми, у кого разума не хватало, дабы понять это. В жизни всё оказывается так, что сам человек имеет непреодолимую склонность поддаваться обманам и бывает, словно очарован счастьем, "когда рапсод рассказывает ему эпические сказки, как истину, или как актёр в трагедии изображает царя ещё более царственным, чем его показывает действительность". В результате мы имеем дело с современным культурным человеком, ярчайшим образом которого, по мнению Ницше, является Фауст, "этот неудовлетворённый, мечущийся по всем факультетам, из-за стремления к знанию предавшийся магии и черту Фауст". [15; 127]. Здесь для Ницше уже, как бы сам собой, напрашивается вывод о том, что разум, предоставленный сам себе, возвысившийся над жизнью, отвергающий или подчиняющий себе жизненные инстинкты, действующий вопреки им, может просто погубить жизнь. Философ предупреждает нас: "Из самой сущности человека ещё не вытекает того, что он обязан познавать Логоса". Конечно, величие человеческого разума проявляется в постижении мира с помощью эффективной концептуальной системы. Но слабость его – в слишком большой вере в созданную им систему.

Литература

1. Соловьёв В.С. Соч. в двух томах. Т.1. М., 1988.
2. Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. Т. 1(1). М., 1990.
3. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб., 1994.
4. Ленин В.И. Материализм и эмпириокритицизм. Полн. собр. соч. Т.18.

5. Стёпин В.С. Научное познание и ценности техногенной цивилизации. "Вопросы философии". 1989, № 10.
6. Федотова В.Г. Конкуренция двух парадигм социального познания. В кн.: Теория и жизненный мир человека. М., 1995.
7. Леонтьев В.В. Экономические эссе. М., 1990.
8. Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. В 4-х тт. М., 1994.
9. Бердяев Н.А. Истина и откровение. Изд. Русского Христианского гуманитарного института, 1996.
10. Рубинштейн М.М. О смысле жизни. Ч. 2. М., 1927.
11. Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. М. "Культурная революция". 2005.
12. Ясперс К. Ницше. Введение в понимание его философствования. СПб. "Владимир Даль", 2004.
13. Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое // Ницше Ф. Сочинения в 2 т. Т.1. М.: Мысль, 1990.
14. Ницше Ф. Рождение трагедии, или эллинизм и пессимизм // Ницше Ф. Сочинения в 2 т. Т.1. М.: Мысль, 1990.
15. Ницше Ф. Об истине и лжи во вненравственном смысле. В кн.: Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни; Сумерки кумиров; Утренняя заря: Сборник. – Минск: ООО "Попури", 1997.

Часть II

§ 1 Человек как философская проблема

Человек как философская проблема относится к числу "вечных проблем", ибо с течением времени, с изменением социальных условий, с развитием науки и техники человек вновь и вновь будет возвращаться к вопросу о смысле собственного бытия, к вопросу об отношении к миру и мира к нему, т.е. будет стремиться выработать определённое жизнепонимание. И в этом помочь ему может только философия (религия – это особый разговор), ибо никакая наука, не может дать человеку целостного жизнепонимания. Частные науки могут помочь человеку понять лишь те или иные отдельные моменты его бытия, но, чтобы из отдельных моментов сложить целостную картину, необходимо теоретическое их обобщение, проведённое на некотором основании, по единому принципу. И подобная рационально-теоретическая целостность относительно человека, безусловно, присуща философии. Теоретически осмысливая и обобщая разнообразные знания, исторический опыт, философия разрабатывает принципы познания и оценки действительности и человека. Философия – это не только вид знания наряду с другими видами, но и форма самосознания общества. Философия вырабатывает обобщённую систему взглядов на мир и место в нём человека, исследует различные аспекты отношения человека к миру и к самому себе.

На протяжении тысячелетий своего существования человек непрестанно задавался множеством вопросов и наряду с познанием мира он стремился познать и себя самого. На некоторые вопросы (относительно мира) он давал исчерпывающие ответы и никогда к ним больше не возвращался. Ответы на другие вопросы время от времени корректировались, и будут корректироваться ещё не раз, пока живёт человек. Это, прежде всего, вопросы о добре и зле, о цели, ценности и смысле жизни человека. Человек в отличие от животного никогда не удовлетворён просто фактом своего существования. Ему почему-то необходимо это существование оправдать.

Ответы на эти вопросы, безусловно, важны для человека. Но не менее интересны вот какие вопросы. Отвечая на вопросы о добре и зле, цели, ценности и смысле жизни, корректируя свои ответы на протяжении веков, становился ли человек добрее, становился ли человек умнее? Ф. Ницше с сожалением отмечал, что "зверь" человек на протяжении веков одомашнивался, приручался и стал "домашним животным". Но стал ли от этого человек добрее? Или же – стал ли он лучше? Однако и здесь возникает целый ряд вопросов. По сравнению с кем он стал добрее и лучше? Есть ли вооб-

ще критерий различения добра и зла? Что есть добро и что есть зло? А стал ли человек по мере развития науки умнее? Ведь давно известно, что "многознание уму не научает". Обретая знания на протяжении веков, человек одновременно и утрачивал знания. Так на много ли больше знает современный человек по сравнению с античным человеком, например? И если ум определять не через количество или объём знания, а через умение использовать это знание, то стал ли умнее человек?

Вопросы, которые вставали перед человеком, познающим самого себя, лишь на первый взгляд весьма просты: каковы цели, ценности, идеал человека?; каков долг человека?; каковы возможности человека?; и, в конечном счёте, что такое человек? Отвлекаясь от тех или иных философских направлений и течений, попробуем проследить проблему человека в философии, её решение на различных этапах развития философии, причём сосредоточимся пока лишь на одном вопросе: что такое человек?

В самом общем плане можно сказать, что все философские концепции, пытающиеся понять, что такое человек, можно разделить на две группы – это объективистские и субъективистские. В представлениях первой группы человек понимается как существо, находящееся во всецелой зависимости от объективных сфер – космоса, мировой разумности, вечных идей, божественного провидения или фаталистически понимаемой исторической необходимости. Во второй же группе человек понимается, как бы, из самого человека, как существо полностью или в основном автономное. Но такое разделение философских учений о человеке весьма условно, т.к. в действительности большинство сочетает в себе объективистские положения с субъективистскими, придавая тем или иным решающее значение. Однако именно в этих противоположностях философия развивала и углубляла свои представления о человеке.

Истоки проблемы человека, как и истоки многих других философских проблем, в рамках европейской культуры, находятся в древнегреческой философии. Более того, как подметил известный швейцарский специалист по античной культуре А. Боннар, "отправной точкой и объектом всей греческой цивилизации является человек. Она исходит из его потребностей, она имеет в виду его пользу и прогресс. Чтобы их достичь, она вспахивает одновременно и мир и человека, один посредством другого. Человек и мир в представлении греческой цивилизации являются отражением один другого – это два зеркала, поставленные друг против друга и взаимно читающие одно в другом". [1; 42].

Для греческого мирозерцания человек не дух и не бог, но и не вещь; человек – это телесно-духовное свободное существо. Для мирозерцания древнего грека характерно представление о свободе человека и его живом единстве с обозримым космосом. А отсюда оптимизм и чувство безопасности в земном бытии, и стремление к полноте жизни, к гармонии материальной и духовной сторон жизни. Античный космологизм, мысля человека

вплетённым в безличный круговорот природы, призывал человека на борьбу с судьбой (внешней необходимостью). И идеалом античности достаточно долгое время является деятельный и непокорный судьбе герой (Ахиллес, Одиссей, например).

Для древнего грека всё космично, природно и божественно, но вместе с тем всё и человечно. Как во вселенной философия находит человека, так и в человеке она вновь обнаруживает вселенную. В едином начале, в первоматерии, древнегреческие философы видят ту основу, которая претворяется в отдельных предметах и в которую они, в конце концов, возвращаются. Человек в этих концепциях выступал лишь частным моментом всеобщего космического процесса. Но при всём при этом космологический объективизм древних проникнут этическими и эстетическими моментами.

Но всё течёт, всё изменяется. Изменяется и подход к проблеме человека. На смену первоначальной родовой целостности приходит полис, и здесь на первый план начинают выступать отношения между полисом и гражданином, иными словами, отношение "человек – общество". Победы демоса обусловили рождение античной демократии, а это обусловило и своеобразие греческой культуры. Следует отметить, что античную культуру отличает в первую очередь её светский характер, так как при всём значении почитания богов в античном мире не религия, а само общество санкционировало существующий социальный строй и его этику, а значит, не возникала и некая обязательная, якобы Богом освящённая догма. Мышление, поиски философского осмысления мира, дискуссии о наилучшем устройстве общества ничем не были стеснены, а активная политическая, гражданская жизнь требовала и развивала умение логически рассуждать, познавать психологию людей, человеческую природу, видеть в человеческой личности ценность, ставшую центром философии, литературы, искусства. В рамках этой ограниченной демократии (она не распространялась на рабов, ибо раб не человек, а лишь говорящее орудие: "ходячий пахальник", "ходячая отвертка", "ходячая вычислительная машина" и т.п.) свободный человек приобретает самостоятельность и самооценку. И это незамедлительно нашло отражение во взглядах софистов.

Если ранняя, космологическая философия, натурфилософия пыталась в природе найти и определить первооснову и вечную сущность вещей, а через них и принципы человеческого существования, то софисты пытаются найти их в самой человеческой жизни. Они утверждают плодотворную для философии человека идею человеческого происхождения всяких жизненных норм и установлений. Человек, с точки зрения софистов, творит и в культурной деятельности и в познании. Наши истины в такой же мере являются предметом человеческого творчества, в какой и наши общественные институты, культура в целом. Именно это имел в виду Протагор, когда говорил: "Мера всех вещей – человек, существующих, что они существуют, а несуществующих, что они не существуют".

Но если у софистов человек – центр культуры, её творец, движимый в своих поступках волей, чувствами, впечатлениями, то для Сократа человек тот, кто творит добро. Сократа интересует уже, прежде всего, внутренний мир человека, его душа, его нравственные качества и возможности. Задача человека, по его мнению, в том, чтобы неумоимо трудиться над своим нравственным улучшением и стремиться ко всему хорошему и прекрасному. Отсюда и следует, что человек тот, кто творит добро.

Несколько иначе решает проблему человека ученик Сократа Платон. Платон определяет человека уже не с точки зрения деятельности, а с точки зрения познания идеи и следования ей. Человек уже не творит, а следует за существующей идеей, познав её, стремится реализовать её в своей жизнедеятельности. Метафизическому противопоставлению идей и действительности в учении Платона соответствует антропологический дуализм души и тела. Собственно человеческим теперь рассматривается только душа, а тело является чем-то низшим и враждебным душе, веществом, материей. Подобно тому, как идея впервые делает вещь тем, чем она является в действительности, так и душа делает человека человеком.

Поскольку душа, по мнению Платона, не от мира сего (её родина – это мир идей, где она ведёт блаженное существование), и в человеке она, как бы, производит самоотчуждение, то человек у Платона состоит из двух различных и враждующих между собой половин. В человеке всегда царит воинственное напряжение и не только между душой и телом, но и в самой душе, состоящей из страсти, мужества и духа. Именно дух и представляет собой высшую, божественную часть души и только его господство обеспечивает ей, а тем самым и человеку, нормальное состояние. Основная задача человека отсюда – это подавление низших помыслов. Избавляясь от вожделений посредством разума, человек как бы освобождается от мира земного, сковывающего его, и устремляется к высшей действительности. По сути, здесь и начинается формироваться представление о том, что свобода – это господство разума над чувственными влечениями, а тем самым и над материальной действительностью.

Сформулированный Платоном дуализм души и тела, стал определяющим для всего последующего понимания человека в рамках идеалистической философии. Его вобрало в себя в последствие и христианство. Таким образом, в греческой философии оформились две тенденции рассмотрения человека: космологически-натуралистическая, рассматривавшая человека в неразрывной связи со всем миром и базирующаяся на материализме и вторая, религиозно-этическая, разделяющая и противопоставляющая человека и природу, базирующаяся на идеализме. Попытка синтеза этих тенденций была предпринята в философии Аристотеля.

Человек в философии Аристотеля предстаёт как вершина мировой иерархии, как существо, внутренне связанное с миром. Человека от всего живого отличают, душа, мышление, осознанная воля, умение различать

добро и зло и склонность к искусству. Душа, согласно Аристотелю, есть форма тела и связана с "высшей формой", формой всех форм. "Высшая форма" – это высшее бытие, которое представлено Аристотелем в качестве объективного и безличного принципа, в качестве цели, к которой постоянно должно стремиться всё сущее. В видоизменённой форме, по сути, сохраняется платоновский дуализм души и тела, который выражается в активности формы и инертности материи. Утверждается всё та же самая необходимость господства разума над чувственностью, над вождением и утверждение личности как духовной сущности, прежде всего. Но, вводя понятие "осознанная воля", т.е. утверждая самостоятельность воли человека, Аристотель делает человека ответственным за свою судьбу. Утверждая наличие свободного выбора между добром и злом, Аристотель, по сути, начинает многовековую дискуссию о свободной воле.

В философии Аристотеля и, прежде всего, в социальном учении находит яркое выражение философский принцип приоритета общего над частью. Индивидуальное здесь начинает рассматриваться как нечто второстепенное. Отсюда, вероятно, и следует, что человек не может жить сам по себе, не вступая в общение с себе подобными. Человек у Аристотеля в этом аспекте есть животное политическое или социальное. Он создаёт общество и живет в нём, скрепляя его этическими идеями. Созданное человеком общество, в силу природной сущности человека (животное политическое) с необходимостью предполагает государство. В государстве, по сути, природа человека находит своё завершение и полноту выражения. Но государство обретает у Аристотеля и этическое значение, ибо оно защищает благо всех, а тем самым и благо каждого отдельного человека. Государство и каждый отдельный человек, по Аристотелю, должны быть едиными, и преследовать одну и ту же цель.

Итак, подводя итог краткого экскурса в античную философию, мы можем сделать вывод, что проблема человека нашла своё выражение в различных, порой прямо противоположных по своим принципам философских учениях, в которых и складываются многие принципы понимания человека. Это идея о внутренней и органической связи человека и мира, принцип понимания отдельного человека как индивидуума, как единого телесно-духовного существа, как социального существа. Уже в рамках античной философии человек характеризуется как существо, творящее культуру, т.е. не только подражающее природе и следующее её велениям, но и творящее новое. В качестве специфических особенностей человека выделяются сознание (разум) и умение понимать и различать добро и зло. Все эти положения, безусловно, сохраняют значение и для нашего времени. Вместе с тем необходимо отметить и тот факт, что на протяжении многих веков господства христианства, его идеологии во всех формах общественного сознания, сформировалось представление о преобладании объективно-общезначимого в человеческой жизни, о подчинённой роли человека в

различных системах отношений, так как христианство опиралось, прежде всего, на объективно-идеалистические стороны античной философии.

Мы не будем подробно останавливаться на христианской концепции человека, хотя в рассуждениях тех или иных философствующих богословов содержались порой весьма интересные отдельные положения. При всех частных различиях между ними суть в том, что человек – это тварь Божья и венец творения, созданный по образу и подобию Творца. Но сей венец творения сам по себе, без помощи Бога, не способен вести себя добродетельно, творить и созидать добро, и различать их, но безудержно склонен к мерзости греха. А всё потому, что над человеком тяготеет последствие "первородного греха" и проклятие Творца. Более того, в своём существовании человек не является цельным существом, но есть существо раздвоенное. И это всё та же дихотомия души и тела, где собственно с человеческим, с человеком отождествляется только душа, а тело рассматривается как "сосуд греха" или "темница души". Кроме того, с одной стороны, над человеком тяготеет последствие "первородного греха", а с другой – он создан для некоторой потусторонней, высшей цели. Именно в этих противоположностях рассматривались и рассматриваются в религиозной философии все проблемы человека, вся его деятельность. Именно в этом и состоит христианский дуализм низшего – земного (тела) и высшего – небесного (души). Многие положения античной философии оказались недоступными для средневековой философии в силу того, что она была теперь призвана исполнять роль служанки богословия.

Начало освобождения философии от роли служанки богословия положила эпоха Возрождения. Философия эпохи Возрождения стремится понять человека из условий его реальной жизни, из его собственных оснований и утвердить свободу и достоинство человека на почве земного бытия. По сути, в рамках эпохи Возрождения происходит возврат к философии античности, т.е. в этот период она как бы заново открывается для европейской философии. Человек в философии Возрождения начинает заново представать как целостное, самостоятельное, индивидуальное, телесно-духовное существо в органическом единстве с вселенной. На основе этой целостности строятся этические концепции Возрождения, развивается учение о всестороннем развитии и совершенствовании человека, причем гуманизм вырывает человека из подчинения государству, провозглашая его высшей ценностью, реализация или развертывание которой возможны только через творчество. Гуманистический антропоцентризм Возрождения наиболее ярко выражен в творчестве Джованни Пико дела Мирандолы. Ещё не отвергая Бога и рассматривая человека как продукт его творчества, Мирандола полагает, что Бог ставит человека в центре мироздания, определяя его как бы судьей мудрости, величия и красоты всего сотворённого Богом. Все представления о человеке пронизаны идеей тождества человеческого микрокосма и божественно-природного макрокосма. Утверждает-

ся, что на земле нет ничего более великого, чем человек, а в человеке – ничего более великого, чем его ум и душа, причём чудеса человеческого духа превосходят чудеса небес. Такие возможности человека и такое его положение определяется его свободной волей, полной свободой выбора разных путей. Человек может опуститься до скотоподобного состояния или возвыситься до ангельского совершенства. Человек может быть, тем, кем захочет, и владеть, тем, чем захочет, ибо человеку присуща возможность формировать свою сущность. Именно в этом он возвышается над всеми Божьими творениями, т.к. человек наделён разумом, свободной волей и безграничной творческой мощью. А в таком качестве он, по сути, становится богоподобным. [2].

Перед философами Нового времени в качестве одной из первоочередных встала задача определения человеческой природы или, иначе говоря, сущности человека. Вопрос о сущности человека для философов этого периода имел принципиальное значение потому, что учение о человеческой природе выполняет синтезирующие функции: в его рамках физические, природные свойства человека сопоставляются и каким-либо образом связываются с духовными, моральными качествами; индивидуальные желания и устремления с социальными. Огромный вклад в разработку проблемы природы человека внесли такие философы как Т. Гоббс, Дж. Локк, Б. Спиноза и Р. Декарт, рассматривавшие человека лишь как элемент природы, как неотъемлемую часть природы.

Каков же набор признаков, составляющих человеческую природу, выдвинутых философами Нового времени?

1) Прежде всего – это физические, природные свойства человеческого тела и человек рассматривается как любое физическое тело природы.

2) Чувственные реакции и действия. Сюда включаются, так называемые, чувственные потребности, иначе говоря, естественные физиологические потребности и различные реакции, основывающиеся на этих потребностях. Затем выделяются те желания, которые коренятся в естественных потребностях, но у различных философов они получают различные наименования – это аффекты или "страсти души".

3) Свойство разумности. Это весьма существенное качество, причём исключительно человеческое, отличающее человека от животных. Это качество охватывает всю человеческую жизнь и связано со всеми элементами человеческой природы.

4) В число неотъемлемых свойств человеческой природы философы Нового времени включают равенство людей от природы и стремление к свободе. Здесь уже можно видеть, что размышление о природе человека выходит за рамки логики естественнонаучного рассуждения, которое строилось в ту эпоху на основе физики или механики и представляют собой попытку ответить на весьма сложные вопросы развития человека в обществе.

5) В природу человека включается стремление к самосохранению, к неприкосновенности и достоинству личности, жизни и имущества или собственности. Эти свойства выводятся так же из естественной природы человека, из законов природы. Однако мы видим, что здесь совершается "скачок" к чисто социальным проблемам. Не менее существенным рассматривается и такое свойство человеческой природы, как стремление к общению с другими людьми, стремление к защите своей индивидуальности и стремление к общему благу.

6) И последнее свойство человеческой природы – это активность, которая связывается, прежде всего, с разумом, с познанием и самопознанием. [3].

Для философов Нового времени было характерным понимание природы человека как вечной и неизменной, причём, зачастую, в эту природу они включали и нравственные характеристики: злой, завистливый, жадный, тщеславный, корыстолюбивый и т.п. Однако Дж. Локк настаивал на том, что все эти качества человек приобретает лишь в процессе воспитания, т.е. в обществе, а рождается он с душой подобной чистому листу бумаги.

Проанализировав все эти параметры, мы можем сказать, что философы Нового времени отстаивают мысль о сущностной независимости от Бога всех природных вещей и человека, как части природы. Это означает, что человек, как и все другие "вещи природы" несёт в себе и только в себе собственную сущность. Таким образом, по сути, выдвигается методологический запрет: нельзя искать "подлинную" сущность человека где-то вне человека. А идея о самостоятельности сущности человека приводит к тому, что только индивид может быть "точкой отсчёта" для естественных наук, изучающих человека и для философии. Сама же сущность человека мыслилась как закон, как своеобразная норма, подчиняющая себе всех людей, во все прошлые и будущие времена. Ценность этого подхода и в том, что здесь содержится стремление понять человека в единстве и целостности, как природное и как общественное существо, причём весьма однозначно высказывается мысль о том, что человек есть продукт среды. Благодаря идее об особом и самостоятельном индивиде, рождалась демократическая по своему характеру государственно-правовая идеология с её требованиями юридических и всяких других гарантий неприкосновенности личности, презумпции невиновности и других прав и свобод человека.

Говоря о философских проблемах Нового времени нельзя не отметить и тот факт, что Новое время характеризуется утверждением субъекта, хотя говорить о каком-то едином понимании субъективности среди философов Нового времени, да и в последствии, вряд ли возможно. В одном случае субъект определяется как нейтральный наблюдатель природы и себя, а в другом – как активный деятель, конструирующий картину мира и преобразующий в соответствии с нею природу и общество. В рамках метафизики субъективности мир мыслится как предмет рассмотрения, исследования, а затем и технического освоения и преобразования. В соответствии с этим

человек начинает рассматриваться как субъект исследования и действия. Таким образом, деятельность и индивидуализм составляют основные принципы метафизики субъективности. В философии сознания он занимает место Бога и в статусе трансцендентального субъекта наделяется правом устанавливать предпосылки и основания познавательных актов. Исследователь теперь – это нейтральный наблюдатель событий и как бы выносится за пределы бытия и с этой по-человечески невозможной позиции высказывается о мире.

Не осталась без внимания проблема человека и у представителей немецкой классической философии. Так, например, И. Кант утверждает двойственную природу человека и мира. Как часть чувственного мира, мира природы человек подчинён причинной закономерности, необходимости, а как носитель духовного начала он свободен и примыкает к сверхъестественному, сверхчувственному миру свободы. Оттуда он черпает и свои представления о цели и нравственной задаче человечества. Человек у Канта соединяет в себе два разных мира.

Но если у Канта активная способность субъекта противопоставляется объекту и лишь оформляет его, а не творит, то у И. Фихте объект рассматривается как нечто полностью воссоздаваемое субъектом. Для Фихте субъект или Я есть изначальная деятельность и чистая активность сознания. Активно-творческое Я сначала полагает себя, а уж затем для раскрытия и утверждения своей сущности полагает, творит всё остальное. Мир предметов здесь не имеет значения сам по себе, а служит лишь материалом для творчества субъекта или Я, для его нравственно-практической деятельности. Таким образом, в центре внимания Фихте находятся лишь нравственно-волевые элементы сознания, и человек в его телесно-духовной целостности исчезает.

У Г. Гегеля на первом месте логико-рациональные моменты сознания, а абсолютная идея – это самодовлеющая, объективная сила, которая порождает из себя не только принципы и нормы всего существующего, но и саму действительность. Отдельное, конкретное, личное, а тем самым и человек, становится преходящим моментом в абстрактно-логическом процессе самопознания идеи. Идеализм немецкой классической философии – это философия абстрактного, чистого мышления и по сути дела отвлекающаяся от реального, живого человека. И теперь мы имеем дело с познающим субъектом, а не с живым, практически действующим в исторической действительности человеком.

Возвращение к человеку в рамках немецкой классической философии происходит в материализме Л. Фейербаха. В своём учении Фейербах стремится утвердить самоценность и значимость живого, конкретного индивида во всей полноте его чувственного и духовного бытия. Отвергая гегелевскую абстракцию абсолютной идеи, её всевластие, он отстаивает права человека как конкретной индивидуальности, находящейся в живом общении

с другими людьми. Центральным пунктом философии Фейербаха становится человеческий индивидуум, обладающий телом и мыслящей головой, реальное пространственно-временное существо, которое только в качестве такового и способно созерцать и мыслить, т.е. налицо стремление к преодолению дуализма души и тела. Но у Фейербаха, рассматривавшего человека как часть природы, человек, по сути, предстаёт лишь как биологическая особь.

Следующий этап в осмыслении природы и сущности человека – это марксистская философия. В центре внимания её находится живой, конкретно-исторический человек, включённый в общественные отношения. Для объяснения человека марксизм обращается к общественно-исторической действительности, в которой человек и проявляет себя во всей полноте своего бытия как чувственно-природное, духовно-телесное и практически-деятельное существо. К. Маркс обратил внимание, прежде всего, на тот факт, что во всей предшествующей философии человек считался не результатом истории, исторического развития, но её исходным пунктом, а соответствующий природе индивидуум представляется не исторически возникшим, но как бы данным самой природой.

Рассматривая человека во взаимосвязи с другими людьми через общественные отношения, через производственную деятельность и всегда в конкретно-исторических условиях, Маркс выдвигает положение, которое становится основополагающим в понимании человека: "сущность человека не есть абстракт, присущий отдельному индивиду. В своей действительности она есть совокупность всех общественных отношений". [4; 265]. Таким образом, утверждается социальная сущность человека.

Вопрос о социальной сущности человека не снимает вопроса о его природных основах. В период антропосоциогенеза сложились природные основы человека как представителя рода *homo sapiens*. Но эти природные основы, природные качества, природные задатки подвержены изменению в процессе социализации. Формирование социальной сущности человека означает не исчезновение в нём природных биологических основ, а преобразование их согласно потребностям общества. Вместе с тем, природные основы человека обуславливают и определённые возможности его социализации. Исходя только из природных основ человека, невозможно объяснить развитие самого человека и общества. Естественные потребности людей и сами они как живые организмы составляют естественные предпосылки существования общества, но, будучи включёнными, в систему общественной жизни, они приобретают социальную форму проявления и в своём развитии подчиняются законам развития общества. Да и удовлетворение своих естественных потребностей в ходе социализации человек осуществляет социальным способом. К. Маркс писал: "Голод есть голод, однако голод, который утоляется варёным мясом, поедаемым с помощью ножа и вилки, это иной голод, чем тот, при котором проглатывается сырое

мясо с помощью рук, ногтей и зубов". [5; 28]. Таким образом, социальное и биологическое неразрывно связаны в человеке, ибо биологическое – это необходимое условие возникновения и существования духовных процессов. Все человеческие помыслы и желания, поступки, каждое чувство и мысль человека связаны с физиологией высшей нервной деятельности. Однако человеческая психика социальна по своему содержанию и сущности. Она не может быть сведена только к законам функционирования мозга, хотя без них и невозможна.

Общественные отношения, складывающиеся между людьми в процессе воспроизводства ими своей жизни, есть та форма, в которой только и может осуществляться жизнедеятельность конкретного человека. Вне этих отношений он просто никогда не станет собственно человеком. Маугли – это просто красивая сказка и не более того. Дети, оказавшиеся вне социума, не смогли реализоваться в человека разумного. В обществе нет таких отношений, творцом и носителем которых не выступал бы человек, наделённый сознанием. Каждый конкретный человек, каждая конкретная личность является носителем и создателем общественных отношений. Объяснение человека с точки зрения его социальной сущности позволяет понять природу человеческой индивидуальности, раскрыть её диалектически, т.е. не отождествляя индивида с обществом и не противопоставляя его ему. Если исходить из того, что в общественных отношениях нет иного содержания, кроме живого, человеческого, то становится ясным, что не только общество формирует определённый тип личности, но и личности "наполняют" содержание общественных отношений индивидуальным содержанием. С другой стороны, индивидуальное бытие личности "наполняется" содержанием лишь тех общественных отношений, которые доступны по разным причинам и обстоятельствам индивидуальному усвоению. Это и делает человека неповторимой индивидуальностью. Разнообразие связей и отношений, в которые вступают люди в процессе производства и воспроизводства своей жизни становится источником разнообразия их индивидуального бытия. Иной подход, рассмотрение общественного бытия без учёта специфического, обособленного бытия личности ведёт, как это имело место до сих пор в большинстве концепций, к пониманию взаимоотношения личности и общества, личности и истории в духе жёсткого детерминизма, фатализма.

С развитием общественного разделения труда появляется, и разделение или раздвоение бытия на общественную и индивидуальные формы, и индивид начинает всё более и более выступать как особенная форма существования общественных отношений, как индивидуальный "мир человека", в том числе и внутренний мир его "Я". Следовательно, человек и человеческое могут выступать в нескольких измерениях. Человек как отдельный индивид является частью более обширного целого, т.е. частью рода человеческого, а также частью конкретного (особенного) социально-

исторического бытия, "совокупностью всех общественных отношений", но это такая часть, которая содержит в себе целое, т.е. социально-историческое и общечеловеческое как свою собственную предпосылку и основание. Но таков человек лишь в самом общем определении его сущности, ибо здесь мы отвлекаемся от реальной расщеплённости человеческого бытия, когда человек развивается не как универсальное и целостное существо, а как "частичный", "одномерный человек", "ходячий паяльник", "ходячая отвертка" и т.п., т.е. когда он утрачивает свое "родовое" как специфически человеческое (становится человеческим фактором производства, прогресса, науки и т.п.), и выступает не субъектом общественного бытия, а лишь его моментом, средством и в некоторой степени его результатом.

В истории никто не начинает полностью сначала. Вступая в жизнь, каждое новое поколение застаёт уже какие-то готовые условия своего существования, общественную и культурную среду. Человек предстаёт в качестве продукта этой среды, которая во многом предопределяет его деятельность. Он основывает свою деятельность на совокупности тех производительных сил, знаний, культурных ценностей, которые были развиты и накоплены на протяжении тысячелетий. Хозяйственные и социально-политические формы, культурные достижения прошлого выступают не только в качестве традиции, которая в известной мере сковывает свободу и творческую активность людей, но и как реальная основа для творчества.

Общество – это та исторически сложившаяся совокупность форм совместной деятельности людей, в рамках которой сохраняются и передаются от поколения к поколению накопленные человечеством богатства материальной и духовной культуры и создаются новые ценности. Именно социальная жизнь, система социальных отношений является единственной формой, в которой человек приобщается к благам и мерзостям человеческой культуры и творит её. Нельзя отделить деятельность человека от общественных отношений, учреждений, событий, в которых эта деятельность выражается, осуществляется. Социальная жизнь для человека это не просто система межчеловеческих отношений, но и определённая форма взаимоотношений природы и человека, материального и идеального, телесного и духовного, объективного и субъективного, необходимости и свободы.

Общество – это та жизненная среда, в которой только и возможна реализация человеческой индивидуальности. Но общество не является некоторым самодовлеющим целым, независимым от человека и его деятельности. Оно, как мы уже отмечали, есть совокупность отношений и форм самой практической и духовной деятельности людей. Человек рождается в обществе, получает в нём все средства, необходимые для своего развития, он зависит от общества, но вместе с тем и противостоит ему как творец новых форм социального и культурного бытия.

Взаимоотношения между человеком и обществом имеют достаточно противоречивый характер, о чём и свидетельствует проблема отчуждения.

У общества (целое) есть свои специфические функции и задачи, которые детерминируют его отношение к человеку (часть). Выживание социума, например, невозможно без отчуждения от человека (индивида) некоторых функций. Например, наказание преступника. Эта функция отчуждается от индивида и передаётся обществу, его институтам, т.е. насилие (наказание связано с насилием) становится теперь функцией государства. В ходе исторического развития общества с необходимостью шло отчуждение ряда функций обществом от индивидов, что, несомненно, было связано с поиском устойчивого общественного состояния, т.е. социум в ходе эволюции вырабатывает систему отношений между собой (целое) и индивидом (часть). Вся история человечества может быть рассмотрена как поиск оптимального решения проблемы взаимоотношения человека и общества. В марксизме под отчуждением человека понимается, прежде всего, утрата человеком своей социальной сущности и низведение жизни человека до уровня простого биологического существования, когда человек перестаёт воспроизводить свою социальную сущность. Причину отчуждения марксизм усматривает в социально-политических и экономических отношениях, в рамках которых человеческая деятельность и её результаты превращаются в самостоятельную силу, господствующую над человеком и враждебную ему. Таким образом, сам процесс отчуждения может рассматриваться как социально-политический процесс. В работах К. Маркса и Ф. Энгельса раскрыты основные моменты, порождающие отчуждение. 1) Отчуждение деятельности человека от человека в процессе труда, из которого человек выходит опустошённым и обеднённым. 2) Отчуждение условий труда от самого труда. Рабочему противостоят не только материальные, но и интеллектуальные условия его труда. Это особенно видно в отчуждении управления производством от производителя. Однако это не только отчуждение от управления производством, но и обществом. 3) Отчуждение результатов труда от рабочего. 4) Отчуждённость социальных институтов и норм, предписываемых ими. Социальные институты превращаются в бюрократические системы, построенные по иерархическому принципу, и противостоят человеку как самостоятельная и чуждая ему сила. 5) Отчуждение идеологии от жизни, приводящее к формированию у членов общества таких притязаний и ожиданий, которые не соответствуют действительным возможностям общества, что нередко является причиной отклоняющегося поведения.

Путь преодоления отчуждения настолько же прост, насколько и сложен – это демократизация всей общественной жизни, управления и развитие духовного и культурного уровня человека. Маркс полагал, что человек должен так устроить мир, чтобы он мог познавать и усваивать в нём истинно человеческое, чтобы мог чувствовать себя человеком, одновременно совершенствуя и развивая себя и свои понятия о человеческом и человечности, свои жизненные идеалы. Энгельс настаивал на том, что человек

должен познать самого себя, сделать себя мерилom всех жизненных отношений, дать им оценку сообразно своей сущности и устроить мир истинно по-человечески, согласно требованиям своей природы. Истину, подчёркивал он, следует искать не в призрачных потусторонних областях, а в собственной груди человека.

Вот мы почти и подошли к завершению нашей попытки понять и осмыслить феномен человека. Так кто такой или что такое человек? Стало ли нам ясно это? Или, быть может, мы совсем и не о том говорили? Ибо "что пользы человеку от всех трудов его, которыми трудится он под солнцем? ... Ибо что будет иметь человек от всего труда своего и заботы сердца своего, что трудится он под солнцем? Потому что все дни его – скорби, и его труды – беспокойство; даже и ночью сердце его не знает покоя. ... Потому что участь сынов человеческих и участь животных – участь одна; как те умирают, так умирают и эти, и одно дыхание у всех, и нет у человека преимущества перед скотом.... Много таких вещей, которые умножают суету: что же для человека лучше? Ибо кто знает, что хорошо для человека в жизни, во все дни суетной жизни его, которые он проводит как тень? И кто скажет человеку, что будет после него под солнцем?". Такими вопросами задавался мудрый Екклесиаст. И ведь действительно, бытие человека ужасно. Даже животное счастливее его, ибо животное не знает своей смерти, не знает, что умрёт, а человек осознаёт, что бытие его, это всегда бытие к смерти. Может страх, тревога, заброшенность, забота – вот основные составляющие его бытия, бытия к смерти, как это утверждали представители весьма популярного в 20 веке экзистенциализма. Этот тип философствования прямо противоположен сциентистскому. Экзистенциализм в значительной мере исходит из "мироощущающего" знания, которое сциентистами демонстративно исключалось и исключается из сферы философии и стремится выделить и зафиксировать, прежде всего, внутреннее состояние человеческого существования, которое не даётся измеряющей и вычисляющей науке. От науки ускользают такие категории, как "человеческое бытие", "экзистенция", "страх", "забота", "тревога", "ничто" и т.п. Эти феномены могут быть только пережиты, прочувствованы, ибо они нерационализируемы и, следовательно, средствами науки просто непостижимы. Подчёркивая целостность и уникальность внутреннего мира человека, экзистенциализм протестует против его порабощения различными силами общественного развития. Они однозначно проводят различие между интимной, эмоциональной сферой человека, где только и может человек обрести себя и сферой вещной, объективной, общественной, где всякая индивидуальность нивелируется и человек становится вещью среди других вещей, элементом, средством, фактором общественного развития или научного прогресса. Чтобы сохранить себя перед натиском мира вещей, сохранить своё человеческое достоинство люди и обращаются к философии, которая и необходима теперь именно как средство сохранения человека.

В рамках экзистенциализма человек, человеческая реальность рассматривается как процесс экзистенции (существования), причём человек творит себя сам, и не как познающий субъект или акт мышления. Таким образом, существование, а не мышление, есть то основное, что определяет человека и единственно подлинной реальностью с этой точки зрения является, следовательно, переживаемая реальность, а не познаваемая. Отсюда на первом месте оказывается интуитивно-эмоциональное самосознание, которое должно непосредственно схватить бытие, обращаясь, прежде всего к своему я. Сартр утверждает, что человек не может выйти за пределы человеческой субъективности и именно в этом и состоит, по его мнению, глубочайший смысл экзистенциализма. Существование индивида выступает самой непосредственной реальностью, и оно гораздо очевиднее, утверждают экзистенциалисты, нежели чем бытие объективного мира. Из самоочевидности индивидуального существования и исходит экзистенциализм, утверждая, что достоверно лишь то, что переживает отдельный индивид.

Существование – это всегда переход от возможности к действительности, т.е. становление. Существование (становление) в философии экзистенциалистов предшествует сущности и, следовательно, сущность подчинена существованию, детерминирована им. "Человек, – пишет Сартр, – это, прежде всего, проект, который переживается субъективно, а не мох, не плесень и не цветная капуста". [6; 228]. А это в свою очередь означает, что человек не детерминирован своей сущностью, ибо она лишь возможность, которая становится действительностью в процессе существования (становления). И поскольку человек проявляет себя, "проявляет волю уже после того, как начинает существовать, и после этого порыва к существованию, то он есть лишь то, что сам из себя делает. Таков первый принцип экзистенциализма". [6; 323]. Существование – это специфически человеческая характеристика, ибо вещи, и явления внешнего мира не существуют, они есть только то, что они есть. Существование неотделимо от личной субъективности, т.е. индивидуального "я". Существование – это то, что никогда не может стать внешним для индивида. Посредством существования "я" включается в этот мир и осуществляет свою собственную реальность, но одновременно, благодаря ему, постигаются и вещи этого мира, получая смысл и значение. По сути, получается сведение существования к самосознанию (сознанию) индивида, которое творит себя и тем самым весь мир. "Таким образом, первым делом экзистенциализм отдаёт каждому человеку во владение его бытие и возлагает на него полную ответственность за существование". [6; 323]. Но эта ответственность много шире и тяжелее, нежели просто ответственность за своё существование. Человек ответственен не только за себя, но и за всех, за человека вообще, ибо, выбирая себя, творя себя, подчеркивает Сартр, человек выбирает человека вообще.

Поднятая Марксом проблема отчуждения обретает в экзистенциализме новое звучание. Если у Маркса феномен отчуждения порождается оп-

ределёнными социально-политическими, экономическими условиями, то экзистенциализм усматривает отчуждение в качестве сущностной характеристики человеческого существования. Отчуждение проявляется в отчуждённости человека от мира вообще, в разобщенности личности и общества, во встрече с "другим", в самой разорванности человеческого сознания, т.е. его отчуждённости от собственного самосознания. "Другой" – это взгляд, направленный на меня, овладевающий тайной моего существования и "взгляд другого манипулирует моим телом в его обнажённости" и "владеет тайной: тайной того, чем я являюсь". Таким образом, глубинный смысл моего бытия как бы выходит за пределы моего бытия и находится вне меня. "Другой" как бы отнимает моё бытие, и оно оказывается ускользающим от меня. "Другой" лишает меня моей самости, конституируя меня в "другого" и я перестаю быть "для-себя". Даже в любви, утверждает Сартр, невозможно подлинное сближение между людьми, ибо "другой" стремится превратить меня лишь в средство удовлетворения своих желаний, в вещь. Именно отсюда и вытекает, что все межличностные отношения – это конфликт и как результат – одиночество. [7]. Мы одиноки. Нет мира, который был бы общим для всех людей. Есть только человек, замкнутый в своём собственном внутреннем мире и постоянно испытывающий, переживающий страх, тревогу, заботу, одиночество, скуку.

Отчуждение, таким образом, начинает выступать основой человеческого бытия, суть которого заключается в невозможности стать самим собой или индивидуальностью. Отсюда и такие характеристики существования, как беспомощность, безнадёжность, тревога, страх. Мир – это нечто чуждое и враждебное, но в то же время и то, без чего невозможно существование человека, ибо "быть – значит быть в мире". Но в этом мире человек совершенно одинок, он заброшен в этот мир и заброшен в этом мире. Принимая отчуждение как исходный посыл человеческого существования, Камю полагает, что человек вообще лишён возможности реализовать свою сущность, и обречён на иллюзорную, абсурдную жизнь. Бытие человека постоянно ускользает от него, ибо человек – всегда проект самого себя, это существо, проецирующее себя в будущее. Более того, само "я" оказывается для человека неуловимым. Как только мы попытаемся уловить это "я", определить, зафиксировать, как оно ускользает словно вода сквозь пальцы и единственно, что остаётся – это существование. Таким образом, искомое "я" навсегда отчуждено от самого себя. И может действительно единственно важный вопрос для человека, как утверждал А. Камю – стоит ли эта жизнь того, чтобы быть прожитой? [8]. Ведь, "как вышел он нагим из утробы матери своей, таким и отходит, каким пришёл, и ничего не возьмёт от труда своего, что мог бы он понести в руке своей".

В постмодернистской философии (М. Фуко, Ж. Делёз, Ж. Бодрийар, Р. Нозик) отвергается представление о человеке как о ноуменальном существе. Человек понимается как общественный, исторический и языковой ар-

тефакт. Он являет собой "чистое существование". А если так, то любая из альтернатив, встающих перед свободно выбирающим человеком, безразлична к его сущности уже в силу того, что таковой просто не существует. Человеку не пробиться к "первозабытой" реальности, в глубинах которой теряется его сущность. Вместо истины он имеет лишь игру видимостей, опрокидывающую все системы смысла, разрушающую его традиционную позитивную ориентацию, которая даёт возможность различать добро и зло. Формальная, абсолютная, отрицательная свобода (свобода безразличия) является единственным способом самореализации человека в мире.

Исходя из таких антропологических оснований постмодернистской антропологии, невозможно понять, как организуется необходимое социальное пространство для взаимодействия индивидуальных свобод. Понимание заменяется молчанием, Я – Другим. Общество подвергается деструкции и снимает с себя все полномочия для обуздания хаоса и сдерживания негатива. В таких условиях истина, правда, ложь, добро, зло – всё оправдано и равнозначно. Язык отступает, ибо язык образован из предложений, выступающих от имени идентичностей. Слово потеряло свою смысловую выразительность – на смену пришёл Симулякр. Он – альтернативен феномену идентичности. Любая идентичность в системе отсчёта постмодерна невозможна, ибо невозможна финальная идентификация, т.к. понятия в принципе не соотносимы с реальностью.

Фундаментальным свойством симулякра как раз и выступает его принципиальная несоотносимость с какой бы то ни было реальностью. Где язык уступает безмолвию, там понятие уступает симулякру. Легитимность рациональной аргументации подверглась пересмотру. Под запретом оказалось использование словаря, который оперирует терминами "истина", "сущность", "природа вещей" и т.д. Это высвобождает от необходимости употребления словарей, которые оперируют терминологией, связанной с устоявшейся семантической моделью мира. Но других словарей мы пока ещё не знаем, хотя некоторые перспективы уже, быть может, и намечаются в связи с развитием информационных технологий.

Постмодернизм как явление в современной философской культуре есть реакция на новый этап отчуждения человека в мире – от Себя, от Себеподобного, от Природы. В обществе человеку приходится разыгрывать роли. И тогда единственное отношение человека ко всему – это отношение актёра к сыгранным ролям: удачно – неудачно, нравится – не нравится. Таким должно быть постмодернистское отношение, которое не признает необходимости притязать на произнесение последних и окончательных приговоров в любой сфере человеческой жизни. Просто следует выйти за пределы их прочтения в принятых категориях.

Но постмодернистское увлечение безмолвием не является привлекательной жизненной позицией, даже в эпоху кризисов и катастроф. Для человека осознание самого себя как реально существующего в мире является

жизненно необходимым. И тогда действительно весьма актуальным представляется вопрос о подлинном и не подлинном бытии, которому столь много внимания уделяли М. Хайдеггер и К. Ясперс. Вот мы с вами и вышли на "проклятые" вопросы, на вечные вопросы, вопросы о ценности, смысле и цели жизни. Какая наука, какое естествознание, какая синергетика ответит нам на эти вопросы? А ведь для человека, если он человек, а не функция, не "специализированное сознание" гораздо важнее получить ответы на эти вопросы, чем иметь знание "истинных научных" теорий. "Все труды человека – для живота его, а душа его не насыщается".

На основании всего выше сказанного мы можем сделать вывод, что весь "набор" антропологических констант, фиксирующих биологические, физиологические, психологические, а также социальные характеристики, представляет собой весьма противоречивое описание сущности человека, который представляется как дуальное существо и описывается в терминах духа и тела. Генетические коды человека и животного совпадают почти на 99% , но вместе с тем между ними существует и очевидное различие в интеллекте и способе жизни, который у человека определяется, безусловно, культурой, ибо человек не имеет от природы заданных инстинктов, обеспечивающих выживание, и руководствуется культурными традициями, нормами и знаниями. Философы уже давно подметили принципиальную незавершённость человека, говоря, что человек – это проект.

Человек – это такое существо, которое ищет и измышляет представление о собственной сущности и в соответствии с этим выстраивает свою жизнь, которое стремится оправдать свою жизнь и условия своего существования, что и дало основания для Ф. Ницше назвать человека "животным фантастическим". Нет "окончательно верного", "подлинного", "истинного" представления о человеке. Оно складывается из множества описаний и практик человека, включая в себя как условное, так и безусловное, как относительное, так и абсолютное. Человек сегодня не знает, что он есть и в то же время знает, что он этого не знает. На основании этого можно утверждать, что путь человека проблематичен и, следовательно, бессмысленно пытаться определить вечную, абсолютную идею человека, его суть и назначение. Вспомним Мирандоллу, утверждавшего, что человек может опуститься как до скотоподобного состояния, так и возвыситься до ангельского, так что путь человека сложен и опасен.

Конец 20 начало 21 веков подтверждают в очередной раз пророчество Ницше о гибели культуры, а человека от средств к культуре. Сегодня мы можем говорить о всё более усиливающемся разрушении культуры, о которой печалился Ницше, о её закате, а тем самым и о разрушении образования, базировавшегося на этой культуре. Система прежнего образования, как и воспитания, безусловно, как и вся культура, основывалась на чтении книг, на умении работать с понятием, словом, смыслом, т.е. мы имели дело с книжной культурой, которая предполагала весьма долгий процесс само-

стоятельной работы с текстами. Сегодня же навыки самостоятельного чтения и осмысления текста всё более утрачиваются и даже начинают рассматриваться как излишество или как устаревшая технология образования, а тем самым и культуры. Словесно-книжная форма коммуникации всё более изымается из образования и из повседневной жизни. На смену ей приходит электронная коммуникация, стремящаяся к формализации и отсекающая всё то, что не поддается формализации, т.е., по сути, отсекается вся прежняя культура. Начинает доминировать клип-комиксный, сайт-файловый подход к образованию и воспитанию. И это уже свершившийся факт, ставший реальностью, с которым нельзя не считаться, ибо он уже всю созидает "своего" человека и совершенно иной тип культуры, чем был прежде. Если уходящую культуру и её основание можно охарактеризовать совершенно потрясающими словами евангелиста Иоанна: "В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог", то относительно становящейся можно, пожалуй, сказать следующее: В начале был байт, и стал он гигабайтом, и гигабайт стал Богом. Различие между словом и байтом, думаю, разъяснять нет необходимости. Начинает формироваться новый язык и всё то, что не может быть формализовано из него исключается, а тем самым исключается и из бытия, из культуры, ибо уже хорошо известно, что язык есть дом бытия, а человек пастух бытия. Если в качестве цели культуры Ницше, например, усматривал созидание поэта, художника, святого, философа, гения, в конечном счёте, в душе каждого, то, что можно предположить в качестве цели для становящейся культуры? Если, характеризуя упадок культуры и убыль человеческого достоинства, Ницше писал, что в начале дух был Богом, затем он стал человеком, а теперь становится даже чернью, то чем станет дух в рамках нарождающейся культуры?

Литература

1. Боннар А. Греческая цивилизация. Т.1. – М., 1958.
2. Человек: Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. Древний мир – эпоха Просвещения. – М.: Политиздат, 1991.
3. Философия эпохи ранних буржуазных революций. М.: Наука, 1983.
4. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Собр. соч., т. 42.
5. Маркс К. Экономические рукописи 1857-1859 г. Введение. // Маркс К., Энгельс Ф. Собр. соч., т. 46. Ч.1.
6. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм. – В кн.: Сумерки богов. М., 1989.

7. Сартр Ж.-П. Первичное отношение к другому: любовь, язык, мазохизм. – В кн.: Проблема человека в западной философии. – М.: Прогресс, 1988.
8. Камю А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде // Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – М.: Политиздат, 1990.

§ 2 Проблема смысла и ценности жизни

Понятие "жизнь" уже достаточно долго и часто используется в философии в различных смыслах и контекстах. Говорят о материальной и духовной жизни человека и общества. Говорят о политической, экономической, религиозной и т.д. жизни общества. Говорят о растительной и животной жизни. Говорят о жизни человека и жизни общества. Есть и философское направление, именуемое "философия жизни". Что же отображает понятие "жизнь"? Возможно ли ясное и чёткое определение данного понятия? Попробуем с этим разобраться.

Если мы обратимся к "Словарю русского языка" С.И. Ожегова, то найдём там несколько смыслов данного понятия. 1. Совокупность явлений, происходящих в организмах, особая форма существования и движения материи, возникшая на определённой ступени её развития. 2. Физиологическое существование человека, животного. 3. Деятельность общества и человека в тех или иных её проявлениях. 4. Реальная действительность. 5. Проявление деятельности, энергии.

Исходя из этого, можно сказать, что понятие "жизнь" весьма многозначно и может рассматриваться с различных точек зрения и в различных смыслах. Можно говорить о жизни с точки зрения физиологии, психологии, сознания. Можно говорить о жизни с точки зрения биологии, социологии, аксиологии, философии, религии, науки и т.п. Будем ли мы говорить об одном и том же феномене в различных аспектах его осмысления или каждый раз речь будет идти о различных феноменах?

Если мы обратимся к философии жизни, то в её рамках сами понятия "жизнь" и "философия жизни" употребляются в различных смыслах. Философия жизни как самостоятельное философское направление возникает во второй половине 19 века, и у её истоков стоял Ф. Ницше. Самой достоверной реальностью для человека Ницше считал тело и его инстинкты, а сами инстинкты производны от воли к власти, которая, по мнению Ницше, и выражает сущность жизни. "Моя формула ... гласит; жизнь – это воля к власти", – заявляет Ницше. [1; 163]. Жизнь, с этой точки зрения, представляет собой "специфическую волю к аккумуляции силы: в этом рычаг всех процессов жизни". [1; 381]. Жизнь, таким образом, есть выражение роста форм власти. Жизнь – это длительная форма "процессов уравнивания силы, в течение которых силы борющихся, в свою очередь, растут в неодинаковой степени". [1; 354]. Отсюда следует, что основным законом жизни является её иерархичность, неравенство её форм. Ницше утверждает, что "в природе царит не бедственное состояние, но изобилие, расточительность, доходящая до абсурда. Борьба за существование есть лишь исключение, временное ограничение воли к жизни; великая и малая борьба всегда идёт за перевес, за рост и распределение, за власть, сообразно с во-

лей к власти, которая и есть как раз воля к жизни". [2; 671]. Жизнь, следовательно, это постоянное возвышение, усиление, расширение самой себя через преодоление себя же.

Беря в качестве основного и исходного понятия для своей философии понятие "жизнь", Ницше пишет: "Человечество всегда повторяло одну и ту же ошибку: из средства к жизни оно сделало *масштаб* для жизни; вместо того, чтобы обрести мерило в высшем подъёме самой жизни, в проблеме роста и истощения – оно *средство* к вполне определённой жизни использовало в целях исключения всех иных форм жизни, – одним словом, – для критики и отбора жизни". [1; 211]. И теперь у него жизнь начинает выступать основным критерием для всякой вещи и всякого суждения при определении их ценности, истинности, полезности и т.п. Жизнь – это всегда оценка и предпочтение. И если истинно, ценно и полезно всё, что способствует усилению, расширению и возвышению жизни, то и ложь, и религия могут иметь ценность для жизни, но всё это лишь до тех пор, пока они способствуют росту жизни, увеличению её мощи и расширению.

В качестве основных, программных положений философии Ницше можно рассматривать два, сделанных им в работе "Странник и его тень": "Первое положение: необходимо установить жизнь на верной, доказанной основе, а не на отдалённой, туманной и неопределённой, как было раньше. Второе положение: прежде чем устроить свою жизнь и придать ей относительное направление, необходимо твердо установить, что считать ближним и близким, вполне верным и менее верным". [3; 389]. И здесь хотелось бы иметь достаточно чёткое и ясное определение понятия "жизнь".

У Ницше такого однозначного определения, кроме того, что жизнь – это воля к власти, нет. Да это и вряд ли возможно, ибо жизнь – слишком многосторонний и многозначный феномен. Во всех "определениях", даваемых Ницше, переплетаются биологические, социологические, психологические, аксиологические и прочие характеристики. Вот некоторые из них: "Известное количество сил, связанных с общими процессами питания, мы называем "жизнью". Этот процесс питания предполагает как средства своего существования все формы так называемого чувствования, представления, мышления...". [1; 354].

"Что значит жизнь? – вопрошает Ницше в "Весёлой науке". И отвечает, – жить – это значит постоянно отбрасывать от себя то, что хочет умереть, жить – это значит быть жестоким и беспощадным ко всему, что становится старым и слабым в нас, и только в нас". [2; 535].

Жизнь, кроме того, что она есть оценка и предпочтение, по существу своему "есть присвоение, нанесение вреда, преодоление чужого и более слабого, угнетение, суровость, насильственное навязывание собственных форм, аннексия и по меньшей мере эксплуатация...". [4; 390].

"Жизнь, – по мнению Ницше, – не имеет иных ценностей, кроме степени власти – если предположим, что сама жизнь есть воля к власти". [1; 57].

Жизнь, так как её понимает Ницше, не имеет ни смысла, ни цели, ни ценности, но может быть рассматриваема как высочайшая ценность, как "абсолютная" ценность, ибо является тем основанием, сквозь призму которого и на основе которого всё остальное только и может обретать ценность и смысл. Жизнь представляется ему как некий круг воли к власти, её вечное возвращение к самой себе без заключительного "ничто". Жизнь – это воля к самовозрастанию, как уже было отмечено, а не к самосохранению, ибо "воля к власти – неистощимая, творящая воля к жизни". [5; 74].

Характеризуя жизнь устами Заратустры, Ницше подчёркивает: "Везде, где находил я живое, находил я и волю к власти; и даже в воле служащего я находил волю быть господином.

Чтобы сильнейшему служил более слабый – к этому побуждает его воля его, которая хочет быть господином над ещё более слабым: лишь без этой радости он не может обойтись. ...

И вот какую тайну поведала мне сама жизнь, – продолжает Заратустра. – "Смотри, – говорила она, – *я всегда должна преодолевать самоё себя*.

Конечно, вы называете это волей к творению или стремлением к цели, к высшему, дальнему, более сложному – но всё это образует единую тайну...

Мне надо быть борьбою, и становлением, и целью, и противоречием целей: ах, кто угадывает мою волю, угадывает также, какими *кривыми* путями она должна идти!

Что бы ни создавала я и как бы не любила я созданное – скоро должна я стать противницей ему и моей любви: так хочет моя воля. ...

Конечно, не попал в истину тот, кто запустил в неё словом о "воле к существованию": такой воли – не существует!

Ибо то, чего нет, не может хотеть; а что существует, как могло бы оно ещё хотеть существования!

Только там, где есть жизнь, есть воля; но это не воля к жизни, но – так учу я тебя – воля к власти!

Многое ценится живущими выше, чем сама жизнь; но и в самой оценке говорит – воля к власти!" –

Так учила меня некогда жизнь...". [5; 82-83].

Жизнь, не имеющая ни цели, ни смысла, жизнь с вечным возвращением, повторением того же самого есть, таким образом, в известной степени абсурд, но Ницше не первый из утверждавших это. Достаточно вспомнить Екклесиаста: "Что пользы человеку от всех трудов его, которыми трудится он под солнцем? Род проходит, и род приходит, а земля пребывает во веки. Восходит солнце, и заходит солнце, и спешит к месту своему, где оно восходит. Идет ветер к югу, и переходит к северу, кружится, кружится на ходу своём, и возвращается ветер на круги свои. Все реки текут в море, но море не переполняется; к тому месту, откуда реки текут, они возвращаются, чтобы опять течь. ... Что было, то и будет; и что делалось, то и будет де-

латься, и нет ничего нового под солнцем. Бывает нечто, о чем говорят: "смотри, вот это новое"; но *это* было уже в веках, бывших прежде нас. Нет памяти о прежнем; да и о том, что будет, не останется памяти у тех, которые будут после. ... Кривое не может сделаться прямым, и чего нет, того нельзя считать". [6; 1: 3-15]. Следовательно, мы сами придаём жизни смысл и цель посредством утверждаемых нами ценностей, в зависимости от нашего понимания ценности жизни, наших истин и идеалов. Однако истины и идеалы могут устаревать и больше не способствовать жизни, но напротив, могут вредить ей, ослабляя её и убивая её, ведя к Ничто, что, собственно, и утверждает Ницше, призывая произвести переоценку всех ценностей и утвердить жизнь на новом основании.

Философия жизни, базирующаяся на полноте переживания жизни должна теперь заменить всю предшествующую философию, базировавшуюся на разуме и его определениях, ибо разум, с точки зрения философии жизни Ницше, это только средство для жизни. Уже в первом своем сочинении "Происхождение трагедии" Ницше рассматривает искусство как проявление воли или жизни вообще и противопоставляет "жизненное" искусство, символизируемое Дионисом, интеллектуальному, символизируемому Аполлоном. Для Ницше однозначно, что одно лишь интеллектуальное отношение к жизни разлагает и умерщвляет жизнь в теории, интеллект парализует волю. И таким первым убийцей жизни в теории, по мнению Ницше, был Сократ. Ведь Сократ по сути своей программист-вычислитель. Он вычисляет и исчисляет что хорошо, что справедливо, что благо, исходя из разума, холодного и отвлечённого. Сама душа исчислена как три составляющие: разум, мужество и вожделение, где разум обязательно должен быть кормчим. После Сократа места для Героя уже не остаётся, и это место отводится учеником Сократа Платоном мудрому Правителю. Героическому, трагическому, творческому жизнепониманию приходит конец. Появляются среднестатистические единицы и вернее даже не единицы, а нули, ибо в качестве единицы в лучшем случае может быть правитель, хотя и он исчисляется. Хор выходит на авансцену, выталкивая, а иногда просто затапывая, убивая героя. Судьба Сократа – свидетельство тому. Сократ противопоставляет чувственности, инстинктам и тем самым жизни, разум и логику, а Платон уже просто уничтожает человека и жизнь в их самодостаточности и самооценности, создавая мир вечных и неизменных умопостигаемых идей, вне человека, сообразно с которыми и должны определяться жизнь и человек.

Мысль о противоположности "жизни" и "разума", где разум есть лишь средство, а не цель для жизни, становится центральным пунктом всей последующей философии Ницше и философии жизни вообще. Разум предоставленный сам себе, возвысившийся над жизнью, отвергающий или подчиняющий себе жизненные инстинкты, отвергая и подавляя их, действуя вопреки им, может просто погубить, уничтожить жизнь. "Из сознательно-

сти, – пишет Ницше, – происходят бесчисленные промахи, вследствие которых зверь, человек гибнет раньше времени – "сверх рока", как говорит Гомер. Не будь смирительная рубашка инстинктов гораздо более могущественной, она не служила бы в целом регулятором: человечество должно было бы погибнуть от своих извращённых суждений и бредов наяву, от своей неосновательности и легковерия, короче, от своей сознательности; да, оно погибло бы, или, скорее, его бы давно уже не существовало". [2; 523]. Отдавая приоритет дионисическому (жизни, жизненным инстинктам), Ницше не отвергает напрочь аполлоническое (разум, логику), но требует в "Происхождении трагедии" их гармонического сочетания. И если он и призывает к дионисизму, на нём больше акцентирует внимание, то только потому, что дионисическое начало в современном мире, как отмечает Ницше, напрочь забыто и утрачено, а без него невозможно творчество и происходит крушение, деградация человека и культуры.

Если Декарт заявил "мыслю, следовательно, существую", то Ницше утверждает иное – живу, следовательно, мыслю. Над разумом, над сознанием Ницше возвышает жизнь, инстинкт, интуицию (как нечто бессознательное). Это обусловлено не в последнюю очередь тем, что рационализм философской теории познания всё больше вырождается в "чистую, голую рациональность", в меркантильность и приобретает всё более утилитарный и прагматический характер, обедняя и опошля жизнь. А Ницше был поэт, романтик, поклонник возвышенного, "аристократического", "чистого" искусства. "Я ненавижу обывательщину гораздо больше, чем грех", [7; 722] – заявляет он, и выступает ярким противником обывательского, бюргерского самодовольства и равнодушия (писатель пописывает – читатель почитывает), пошлости массового искусства, которые во многом сформировались на основе рациональной методологии и догматики, на основе "капиталистического типа рациональности – рыночной рациональности", веры в мощь науки, в прогресс, в незыблемость нравственных основ, веры в разум, как основу счастья и благополучия, действий на основе достижения, прежде всего, прибыли и торгашеского расчёта. Всему этому Ницше противопоставляет волюнтаристский активизм, т.е. активность воли, сверхнапряжение воли и творческую интуицию в качестве средства прорыва в будущее, в качестве средства спасения жизни и культуры.

Воля к жизни, как мы уже знаем, это всегда воля к власти, а воля к власти – это неистощимая, творящая воля к жизни. Это творчество и стремление к высшему, ибо жизнь – это постоянное возвышение, усиление, расширение себя через преодоление себя же.

Очень часто у различных комментаторов происходит искажение смысла понятия "воля к власти". Этот принцип ни в коей мере не означает изначально хотения или вожеления господства, вожеления власти политической, экономической и т.п. "Власть – как воля к власти – это не то, чего волит воля, это то, что волит в воле в лице Диониса", – пишет Ж. Делёз [8; 35-36]. Таким образом,

это то, что волит в воле, это сила и мощь, но отнюдь не вожеление. Причём здесь следует отметить, что корректнее было бы в большинстве случаев переводить с немецкого "die Macht", что переводится как "власть", следовало бы как "мощь", "сила", "влияние", и именно это зачастую следует даже из контекста. Власть политическая и прочее есть лишь следствие из мощи и силы. Вожеление же господства и власти (политической, экономической и т.п.) есть зачастую свидетельство бессилия, стремящегося компенсировать себя подобного рода господством.

С точки зрения философии жизни Ф. Ницше, вся действительность есть "живой" поток, становление и воля к власти тот элементарный факт, из которого оно следует. Ницше постоянно подчеркивает, что "бытия" нет, а есть лишь становление. Здесь позиция Ницше перекликается с учением Гераклита, многие идеи которого были ему весьма близки. Из борьбы противоположностей или противодействующих сил, или воля к власти возникает становление, которое не имеет ни начала, ни конца, а эта борьба, естественно, без насилия невозможна. "Должно знать, – учил Гераклит, – что вражда – обычный порядок вещей, и что всё возникает через вражду и заимообразно". [9; 201]. И если некто требует упразднения насилия, исключения его из жизни, то тем самым он требует упразднения жизни. Рассматриваемая с этой точки зрения, вся вселенная есть становление, вечное и абсолютное становление, в котором, как уже было отмечено, нет ни целесообразности, ни смысла, ни какого бы то ни было порядка. Это совершенно бессмысленная и бесцельная игра сил, действующих друг на друга. Про становление нельзя говорить, что оно разумно или неразумно, доброжелательно или беспощадно, ибо оно в высшей степени безразлично или как говорит Ницше – "невинно". Сообразно этому, если рассматривать мир в целом, то в нём нет несправедливости и справедливости, виновности и невиновности, страдания и удовольствия и т.п., и "как мы могли бы порицать или восхвалять вселенную! – восклицает Ницше. – Остережёмся приписывать ей бессердечность и неразумность либо их противоположности: она не совершенна, не прекрасна, не благородна и не хочет стать ничем из этого, она вовсе не стремится подражать человеку! Её вовсе не трогают наши эстетические и моральные суждения! Ей чуждо и всякое стремление к самосохранению и вообще всякое стремление; она не ведает также никаких законов. Остережёмся утверждать, что в природе существуют законы. Существуют лишь необходимости: здесь нет никого, кто распоряжается, никого, кто повинует, никого, кто нарушает. Зная, что нет никаких целей, вы знаете также, что нет и никакого случая, ибо только рядом с миром целей слово "случай" вообще имеет смысл. Остережёмся говорить, что мир создает вечно новое. Нет никаких вечно сущих субстанций; материя – такое же заблуждение, как Бог элеатов". [2; 583].

Характеризуя становление, в "Воле к власти", Ницше пишет:

"1) Становление *не имеет никакого конечного состояния как цели*, оно не упирается ни в какое-либо "бытие".

2) Становление *не есть кажущееся состояние*; быть может, наоборот, *пребывающий мир есть видимость*.

3) Становление в каждый данный момент *одинаково по отношению к своей ценности: сумма его ценности остаётся равной себе; выражаясь иначе: у него нет никакой ценности*, ибо недостаёт чего-то, чем можно было бы измерять его и в отношении чего слово "ценность" имело бы смысл. *Общая ценность мира не поддаётся оценке...*. [1; 391]. Однако, "сообщать становлению характер сущего – это есть высшая воля к власти", [1; 342] ибо сама по себе "воля к власти не есть ни бытие, ни становление, а *пафос* – самый элементарный факт, из которого уже возникает некоторое становление, некоторое действие...". [1; 351].

Одно из основных требований философии жизни Ф. Ницше, предъявляемое к человеку – стань тем, кто ты есть или, иначе говоря, стань самим собой. Более того, Ницше требует от каждого, хотя не каждый к этому способен, стать господином самому себе, своей собственной воле. Так ли уж это важно? Ведь жизнь во всех её проявлениях есть лишь "момент" вечного становления. Таким же "моментом" становления является и "я". Однако желание "я" принадлежать самому себе, требование этого "я": "я хочу принадлежать самому себе", т.е. быть самим собой, быть господином самому себе как бы выдёргивает "я" из потока вечного становления, из целого ряда различных вещей, в ряду которых пребывает это "я", как одна из этих вещей в потоке вечного становления, противопоставляя им себя. И тогда "я" начинает бытийствовать, быть, фиксируя себя, "просветляя" себя, что в последствие будет названо Хайдеггером "подлинным" или "аутентичным" бытием. Таким образом, бытие "я" – это просвет в бессмысленном, неразумном, бесцельном становлении. Именно через этот просвет, посредством этого просвета само становление начинает обретать смысл и значение, через оценку и предпочтение, проводимую этим "я". "Я", оценивая, созидая ценности, тем самым, по сути, творит мир. Оценивая, созидая ценности, мы придаём вещам, миру смысл и значение. И, по сути, мы создаём мир, в котором живём или желаем жить. Поэтому и говорит Заратустра: "Оценивать – значит созидать". Без оценки, без придания миру смысла и значения "пуст орех бытия".

Так что же такое философия жизни? Философия жизни – это, прежде всего, поворот от объективного к субъективному или же другими словами, от мышления, не связанного субъективным началом к мышлению связанному таковым. Задача философии жизни – понять человеческую жизнь, исключая все внешние установки, непосредственно из её самой. В рамках философии жизни различные феномены бытия, как-то: наука, искусство, религия и т.п. утрачивают свою сущностную самостоятельность и должны быть поняты, исходя из жизни. Философию жизни можно рассматривать и

как протест против преувеличения роли рассудка в жизни человека и общества. Это протест против позитивизма и естественнонаучной методологии, базирующейся на парадигме механицизма. Это протест души против машины. Протест против овеществления, отчуждения человека и сведения его лишь к некоторому средству, фактору, элементу чего-то. Философия жизни полагает, что основой знания и постижения различных феноменов бытия является некоторая полнота переживания жизни. Понять живую жизнь можно только в переживании, через переживание, в интуиции. Философия жизни – это, прежде всего, проблема ценности и смысла жизни, это проблема жизненных ценностей или ценностей жизни. Но сводить только к этому философию жизни было бы не верно. К концу 19 началу 20 веков философия жизни приобретает самостоятельное значение и становится довольно представительным и влиятельным направлением философии, которое занимается социально-этической, историко-культурной, ценностной проблематикой. К данному направлению принадлежали, например, такие философы как В. Дильтей, Г. Зиммель, А. Швейцер, М. Шелер, А. Бергсон, О. Шпенглер, Х. Отрега-и-Гасет.

Переходя к проблеме смысла и ценности жизни, исходя из сказанного выше, можно сделать вывод, что употребление понятия "жизнь" в аспекте определения смысла жизни должно базироваться на том, что жизнь это, прежде всего, физиологическое существование человека в различных его проявлениях, что, собственно, позволяет говорить о жизнедеятельности человека. Причём эта жизнедеятельность представляется как полнота переживаний при постоянной оценке и предпочтении, благодаря которым человек творит и созидает собственно себя и весь окружающий мир, как общество, так, в известной мере, и природу.

Многие философы различных времён и народов отмечали, что вопрос о смысле жизни вставал, и будет вставать перед человеком до тех пор, пока человек существует, ибо человек всегда стремился и стремится оправдать факт и условия своего существования. В разное время по-разному отвечали на этот вопрос, ибо каждое новое поколение, каждый конкретный человек рано или поздно, так или иначе вставляли перед этим вопросом, что обусловлено изменениями, происходящими в обществе, можно сказать самой жизнью, противоречиями, возникающими в ней, стремлением каждого конкретного человека познать себя и выявить своё место в мире. В силу своего постоянного присутствия перед человеком и порой весьма мучительных переживаний, связанных с его разрешением, вопрос о смысле жизни именуется иногда "вечным", "проклятым" вопросом. Вместе с тем ни в "Философском словаре", ни в "Философской энциклопедии" понятия "смысл жизни" нет. Оно присутствует лишь в "Словаре по этике", что даёт основания полагать, что проблема смысла жизни – сугубо этическая проблема. Но это далеко не так. Проблема смысла жизни по своему содержанию много шире, нежели чем просто этическая проблема, ибо понятие "смысл

жизни" – это широкое мировоззренческое понятие, так как формирование личности обусловлено, прежде всего, тем или иным мировоззрением.

Поиск смысла и его обоснования всегда были задачей философии, которой она, по сути, занималась с момента своего возникновения. Философские системы античности, например, преимущественно и выступали именно как системы, предназначенные для того, чтобы обеспечить человеку счастливую жизнь, т.е. показать человеку смысл его жизни и стать средством его осуществления. Можно сказать, что вся античная философия это, прежде всего, забота о Я. Однако более или менее серьёзный ответ на вопросы смысложизненной проблематики был возможен лишь в связи с познанием бытия, его законов и связей, его причин и сущности. Но даже при весьма исчерпывающих ответах о причинах и сущности бытия, без ответа на вопрос – что такое человек? – ответить на вопрос о смысле жизни человека было бы просто невозможно. Поэтому философия должна была предварительно ответить на целый ряд вопросов – что есть мир?; как возможно познание мира?; что есть человек?; каково отношение мира к человеку, а человека к миру? В связи с этим развиваются онтология и гносеология и, в конечном счёте, оказалось, что проблема смысла жизни в философии была оттеснена на второй план и не просто оттеснена, но "заношенный дешёвыми писаниями костюм почти совсем лишил её права показаться в аристократическом обществе господствующих философских проблем, а тем более поднять вопрос о своём бесспорном первородстве. Непреодолимым препятствием к тому было то, что философия с головой ушла в мелкие скептические, большей частью теоретико-познавательные вопросы, и целые тучи – в определённой стадии, может быть необходимые – специализированных исследований заслонили истинно философское солнце; средство понемногу превратилось в цель, и из-за деревьев перестали видеть лес". [10; 11]. Порой в подчёркивании роли философии и философского знания в решении проблемы смысла жизни философы абсолютизировали роль философии, противопоставляя её науке и научному знанию в связи с возникновением сциентистских настроений среди учёных, впрочем, у многих не исчезнувших и до сих пор, отрицая возможность научного постижения смысла жизни. "Науке и смежным с нею философским дисциплинам, вроде теории познания, здесь нечего делать; – писал Иванов-Разумник, – здесь область философии в широком смысле, область интуитивного творчества, область совместной работы Шекспира и Лейбница, Гёте и Фихте, Достоевского и Вл. Соловьёва; здесь область взаимодействия спекулятивной мысли и художественного созидания, здесь соприкосновение творческой интуиции художника и философа". [11; 4]. Понимание предмета философии, её научности, связи с наукой – это предмет особого разговора и мы здесь его вести не будем. Но вряд ли будут далеки от истины те, кто считает, как и П.В. Соколов, что "наука положительная, сама по себе ничего не говорит об идеалах жизни и об идеальном человеке". [12; 7]. Не только наука есте-

ственная, но даже такая философская дисциплина как этика не в состоянии в полном объёме решить проблему смысла жизни, хотя в решении данного вопроса ей и принадлежит значительное место, т.к. именно она занята проблемами добра и зла и формулирует идею должного. Однако этика не может охватить всю полноту жизнедеятельности личности в рамках нравственности. Кроме того, в рамках проблемы смысла жизни очень тесно переплетаются такие сугубо философские проблемы как: человек – природа (мир), бытие – сознание, свобода – необходимость, индивид – общество и т.д. Перечисление пересекающихся в проблеме смысла жизни философских проблем можно было бы и продолжить, но уже указанных вполне достаточно, для утверждения, что проблема смысла жизни – это сфера, прежде всего, философии. Ибо "философия как особого рода мировоззрение в равной мере есть концепция мира и концепция человека, знание о том и другом и особый способ обобщения этого знания, имеющий значение социальной, моральной, теоретической ориентации в мире, выражение осмысленного отношения к действительности и теоретического обоснования этого отношения, что проявляется в человеческих решениях, поведении, духовном самоопределении". [13; 143].

Как любая другая проблема, проблема смысла жизни, безусловно, может быть рассматриваема в различных аспектах с различных позиций, но, очевидно, что в ней должны содержаться вопросы которые обязательно должны быть рассматриваемы, коль скоро исследуется проблема смысла жизни. На мой взгляд, здесь можно выделить два основных вопроса, без ответа на которые всякие рассуждения о смысле жизни нельзя считать удовлетворительными. Это вопрос о ценности жизни и вопрос о смерти.

Поиск смысла жизни – это всегда поиск одной или нескольких смыслообразующих ценностей, реализация которых подчинит себе всю жизнедеятельность человека, придавая ей определённую направленность. Но если смысл жизни – это поиск ценного в жизни, того, ради чего стоит бороться, страдать, терпеть, ненавидеть и т.п., то неизбежно возникает вопрос – а имеет ли ценность сама жизнь? Имеет ли жизнь ценность сама по себе или эта ценность чем-то опосредована? От того или иного решения вопроса о ценности жизни будет зависеть и то или иное решение проблемы смысла жизни в целом. Если мы придём к выводу, что жизнь имеет ценность, то, как и любая другая ценность, она должна обладать значением и смыслом. Если же мы установим, что она не имеет ценности, то следует признать, что все попытки поиска смысла жизни бессмысленны. Таким образом, вопрос о ценности жизни не может быть оставлен без внимания и требует обязательного рассмотрения при решении проблемы смысла жизни.

А почему обязательно должно быть уделено внимание вопросу о смерти? Наверное, потому, что знание человеком собственной конечности составляет одну из основных напряжённостей его существования. Наверное, и потому, что "ни один человек не может выработать себе зрелую фи-

лософию жизни, если не уделит внимания этому вопросу". [14; 11]. Следующей причиной будет та, что с давних времён богословы и религиозные философы отрицают возможность разработки проблемы смысла жизни, её позитивного решения в связи с отрицанием индивидуального бессмертия. С их точки зрения вопрос о смерти в рассуждениях атеистов не решается, на него не даётся удовлетворительного ответа, а попросту он вытесняется из головы, что, в свою очередь, позволяет говорить, в лучшем случае, о ценности жизни, или её ценностях, так как смерть обесмысливает жизнь. [15]. Все рассуждения и построения атеистов, отрицающих индивидуальное бессмертие, С. Булгаков назвал "кладбищенской философией". [16; 146]. Всё это и указывает на необходимость более серьёзного и обязательного анализа вопроса о смерти в проблеме смысла жизни.

Обращаясь к проблеме смысла жизни, анализируя обширную литературу, посвящённую ей, нельзя не задаться, по крайней мере, двумя вопросами: 1) что такое смысл жизни?, 2) откуда следует выводить смысл жизни или, вернее, что является основанием для выведения смысла жизни каждым конкретным человеком? Если по вопросу – в чём смысл жизни? – можно заметить завидное единство среди авторов, писавших о смысле жизни, то по этим двум вопросам существует много и порой прямо противоположных мнений. Ознакомимся вкратце с этими мнениями.

1. Смысл жизни – это цель, совокупность целей, целевая направленность жизни. Но здесь сразу возникает вопрос – а всегда ли наличие цели, целевая направленность могут быть названы смыслом жизни? Вряд ли это так. Далеко не всегда и не у всех цель или совокупность целей выступает как нечто осознанное. Это может проявляться и в виде неосознанного интереса. Можно с уверенностью сказать, что достаточно долгое время, а порой и всю жизнь человек может жить без осознания смысла собственной жизни, не задумываясь над этим, но, тем не менее, ставя перед собой определённые цели и стремиться к их достижению. Эти цели могут не находиться в единстве между собой, и тогда о жизни такого человека говорят, что она неупорядочена, что он сам не знает чего хочет и т.п. То есть, в его жизни нет некоторой единой основы, которая бы объединила действия и стремления этого человека. Следовательно, смысл жизни – это всегда нечто большее, чем просто наличие целей или целенаправленная деятельность. Кроме того, можно сказать, что цель – это то, к чему стремится человек, а смысл – то, ради чего он стремится. Цель, безусловно, может быть элементом смысла жизни, но чаще всего не сам этот смысл.

2. Смысл жизни – это определённая направленность жизни, генеральная линия жизни. Однако направленность жизни или генеральная линия жизни скорее есть следствие, вытекающее из наличия смысла жизни.

3. Смысл жизни – это объективная социальная значимость человека, его жизни. Но в таком случае речь идёт об оценке жизни, выявлении её ценности. А ведь когда человек задумывается о смысле жизни, то перед

ним встаёт вопрос – для чего, ради чего я живу? И в процессе размышления он с необходимостью будет решать вопрос о ценности жизни, ибо смысл жизни отражает, прежде всего, сознательное отношение человека к ценности жизни. Он будет соотносить эту ценность с иными ценностями, и искать оптимальный вариант их соединения. Но это подчёркивает лишь тот факт, что вопрос о ценности жизни является необходимым компонентом проблемы смысла жизни в целом. Да и объективная социальная значимость жизни человека, то есть оценка данной жизни со стороны общества и смысл жизни суть вещи разные.

4. Смысл жизни – это категория для обозначения способности содействовать развитию общества. Обычно под способностью понимают психические свойства личности, которые являются условием успешного выполнения тех или иных видов деятельности, то есть некоторая природная предрасположенность. Определённые виды деятельности просто требуют такой природной предрасположенности или способностей, скажем, музыка, литература, математика, живопись и т.п. Но вряд ли мы найдём природную или искусственную способность содействия или противодействия процессам общественного развития. Действие человека в том или ином направлении будет определяться, прежде всего, осознанием важности, значимости данных процессов для его жизни. Например, смысл жизни у людей верующих отрицать не приходится, но вряд ли этот смысл жизни можно назвать способностью содействовать прогрессу общества в том смысле, о котором зачастую сегодня говорят. Смысл жизни верующих заключается в несколько иных стремлениях, но от этого он не перестаёт быть смыслом жизни. Смысл жизни может выступать и выступает побудителем к действию в том или ином направлении или к бездействию, но не является способностью к действию или самим этим действием.

5. Смысл жизни – это осознание человеком основного содержания своей деятельности, всего жизненно важного. Безусловно, смысл жизни невозможен без осознания жизни, её содержания, но достаточно ли одного этого осознания для того, чтобы ответить на вопрос – для чего или ради чего это? Осознание содержания того или иного объекта или явления даст нам знание об объекте, раскроет его некоторые свойства, особенности, но даст ли нам знание содержания представление и ли знание о том, для чего существует данное содержание или ради чего.

6. Смысл жизни – это реализация целей жизни, идеалов и назначения человека. Но цели, которые человек ставит перед собой, сообразно со своими идеалами реализуются посредством практической деятельности. Следовательно, здесь смысл жизни отождествляется с практической деятельностью, что крайне неверно уже хотя бы потому, что понятие "смысл" обозначает способность понимания, постижения, а в философии и традиционной логике то же, что и значение.

7. Смысл жизни – это категория, обозначающая социально значимую ценность. Смысл жизни это, безусловно, всегда ценность для человека, ибо он является вершиной или итогом ценностной ориентации человека, вершиной его личностной системы ценностей. Но всегда ли данная ценность будет социально значимой? А если смысл жизни данного человека не имеет социальной значимости, то означает ли это что это уже и не смысл жизни для него, хотя именно им и определяется вся жизнедеятельность данного человека, ради этого и для этого он живёт?

Подводя итог, можно сказать, что с выражением "смысл жизни" может быть мыслим лишь смысл моей жизни, то есть смысл жизни конкретного человека, а не просто человеческой жизни или даже жизни вообще. Смысл имеет общественную детерминацию, однако он не дан объективно. Каждое смысловое наполнение является индивидуальным, субъективным актом. Задаваясь вопросом о смысле жизни человек, человек вопрошает, прежде всего, о конкретном содержании собственной жизни, отталкиваясь от своих потребностей и интересов, от личностной системы ценностей. Он ищет ответа на вопрос о значении его жизни, прежде всего, для самого себя и может совершенно не задумываться об общественном её значении. Ведь жизнедеятельность человека может быть весьма полезна, значима для общества и т.п., но совершенно не приносить никакого удовлетворения человеку. Если бы это было не так, то и вопроса о смысле жизни не вставало бы.

В ходе исторического развития общества, которое познавало и преобразовывало действительность, вырабатывались определённые значения, за которыми стояли или основой которых являлись определённые способы действия и отношения к действительности. Но в системе индивидуального сознания возникает некоторое иное движение и соотношение значений. Значения, ставшие достоянием индивида и образуют то, что можно назвать личностным смыслом, так как в своей объективности, как явления общественного сознания, значения раскрывают объекты для индивида без учёта их отношения к его собственной жизни и его потребностям. Отсюда и вывод, что нет смысла жизни вообще или какого-то объективного, находящегося вне личности смысла жизни, но есть лишь объективные значения, имеющие своим основанием общественно-историческое развитие. Объективно существующие значения и личностные смыслы не могут быть тождественными. Между ними всегда будут сохраняться различия в той или иной степени. Эти различия будут обусловлены структурой потребностей индивида и освоенной им совокупностью значений.

При определении, осознании человеком смысла собственной жизни, как уже было отмечено выше, возникает вопрос – что является основанием или на что должен человек ориентироваться, прежде всего? И здесь мы можем столкнуться с различными мнениями.

1. Смысл жизни должен быть выводим из сущности человека или его назначения;

2. Смысл жизни должен быть выводим из закономерностей существования общества или его задач;

3. Смысл жизни должен быть выводим из смысла существования или назначения человечества.

Итак, первая точка зрения предлагает исходной основой для определения смысла жизни сущность человека или его назначение. Однако из понимания того, что сущность человека, например, социальна и "она есть совокупность всех общественных отношений" [17; 3] ещё ничего нельзя сказать о смысле жизни человека. Ведь в любой вещи или процессе, взятых в их чисто физическом существовании и в соотнесённости с самими собой нет никакого смысла. Задавшись вопросом о смысле жизни, человек должен ответить сам себе на вопрос – ради чего я живу? или для чего я живу? И уж конечно он живёт не для того чтобы быть совокупностью этих общественных отношений и не ради этой совокупности, ибо он уже и есть эта совокупность. Вопрос то в том – ради чего, для чего такая совокупность? Знание сущности даёт лишь знание того, что только в обществе человек может реализоваться как человек. Общественные отношения, безусловно, будут влиять на формирование смысла жизни и можно сказать, что человек и смысл его жизни будут в самом общем плане такими, каковы общественные отношения. Именно в самом общем, то есть весьма абстрактном смысле, ибо каждый конкретный человек не является персонификацией всех общественных отношений, ибо не все общественные отношения влияют на него, формируют его, а, следовательно, и воспитывают его, но лишь те, которые составляют его ближайшее, непосредственное окружение. Знание сущности может очертить сферу, в которой смысл может быть найден и реализован. Но знание сущности ничего не говорит, не отвечает на вопрос – в чём смысл жизни?

А каково же назначение человека и что оно может дать для понимания и формулировки смысла жизни? Один из смыслов понятия "назначение" – это роль кого-либо или чего-либо в чём-нибудь. Именно в этом смысле и употребляется данное понятие при попытках выявления смысла жизни. Таким образом, речь идёт о роли человека. Но где, в чём искать эту роль? В природе, "противостоящей" человеку, существующей объективно, но частью, которой человек сам и является? Или в обществе и общественной истории, которые есть не что иное, как деятельность человека преследующего свои цели? Где, что или кто сообщает человеку о его назначении или цели? Маркс и Энгельс, занимаясь проблемой человека, отмечали, например, что у человека нет никакого иного назначения, нежели чем то, что он человек. [18; 102].

Попытка выводить цель и смысл жизни из природы имеет давние традиции. Суть её заключается в том, что человек, постигая разумность природы, познаёт тем самым смысл и цель собственной жизни. А если даже и не постигает, то всё равно реализует в своей деятельности цели природы.

Предполагаемая разумность природы означает наличие у неё определённой цели и смысла. Ибо что означает найти смысл, как не что иное, как, прежде всего, показать, что нечто имеет разумный план и всё то, что с ним связано, есть именно раскрытие и выполнение этого плана. Но, находясь на материалистических позициях, нельзя согласиться с тем, что у природы есть некоторый план или цель. В природе не обнаруживается той целесообразности, которая могла бы подчинить себе человека в том смысле, о котором шла выше речь. Целесообразность – это лишь категория и подход познающего явления природы, но отнюдь не то, что сама природа выстраивается сообразно с присущей ей целесообразностью. Можно уверенно говорить, что цели и смыслы человека имеют основанием потребности человека, и взаимодействие человека с природой началось именно с присвоения себе предметов внешнего мира, именно как средств для удовлетворения своих потребностей. Но жизнедеятельность человека основывается не только на его естественных потребностях, но и на представлениях о добре, справедливости, свободе и т.п., что вряд ли сообщается человеку природой. Изначальная детерминированность человека природой заключается в том, что природа "подказала" человеку, что делать, чтобы выжить. Но человеку самому приходилось решать, как делать. И со временем человек это уже не столько природный феномен, сколько культурно-исторический. То небольшое, что могла "подсказать" человеку природа, может быть отнесено к простейшим физиологическим потребностям человека. И совсем ничего она не могла и не может сообщить ему о его назначении.

Если не природа, то тогда уж, наверное, общество и его история. Но и здесь не всё так просто и однозначно. И здесь не вредно будет обратиться к Марксу и Энгельсу, которые, как уже была сказано, много и серьёзно занимались такой философской проблемой, как "человек". Говоря о назначении и цели истории, они подметили, что "на самом же деле то, что обозначают словами "назначение", "цель", "зародыш", "идея" прежней истории, есть не что иное, как абстракция от позднейшей истории, абстракция от того активного влияния, которое оказывает предшествующая история на последующую". [19; 45]. Исследуя процесс взаимодействия общества и человека в их историческом развитии, Маркс и Энгельс приходят к выводу, что, начиная с момента разделения труда и до наших дней, общество как бы уничтожает человека, подавляя, уничтожая его сущностные силы, превращая человека из цели для себя, самоцели в средство, для которого производство всё более выступает как цель и в скором времени индивид, не подчинённый более разделению труда, предстаёт перед философами как идеал. [19; 69]. Таким образом, можно предположить, что до разделения труда человек был представлен во всей полноте своих потребностей, во всей полноте человеческих проявлений соответственно уровню своего развития. То есть это был "человек, в котором его собственное существование выступает как внутренняя необходимость, как нужда". [20; 125]. Отсюда

можно сделать вывод, что единственное назначение человека не что иное, как быть человеком и вытекает оно из познания человеком самого себя, своих потребностей и своих способностей.

Вторая точка зрения предлагает исходным пунктом, основой для определения смысла жизни закономерности развития общества, его цели и задачи. В данном подходе смысл жизни сведётся к служению обществу или человечеству. Общество в таких построениях будет выступать как цель, а человек как средство. Но само общество ведь лишь средство и форма существования индивидов, результат их деятельности. Здесь однозначно абсолютизируется общество и игнорируется индивидуальность. Общество, безусловно, "предписывает" человеку сферу и направление его деятельности лишь в том смысле, что каждое новое поколение получает уже в готовом виде какие-то исходные условия и средства своего существования. Но человек выступает не только как творимое, но и как творящее в одно и то же время. Принимая готовые формы, приобщаясь к ним, человек одновременно творит и новые. Он зависит от общества, но и противостоит ему, как творец новых форм. Общественные отношения, различные их формы существуют не сами по себе вне человека, а как результат личного, индивидуального отношения индивидов друг к другу и именно "их взаимное отношение в качестве индивидов создало – и повседневно воссоздаёт – существующие отношения". [19; 439]. Маркс и Энгельс подчёркивали, что "исходной точкой для индивидов всегда служили они сами, – взятые, конечно, в рамках данных исторических условий и отношений...". [19; 77]. Следовательно, и в понимании смысла жизни, отправной точкой его формирования может быть только сам человек и его потребности.

Что же касается третьей точки зрения, предлагающей выводить смысл жизни из смысла существования человечества, который в свою очередь вытекает из его назначения, то это просто недоразумение или элементарное непонимание, что никакого смысла существования человечества или назначения человечества не было, и нет.

Таким образом, в первом приближении смысл жизни – это некоторая соотнесённость объективного значения с потребностью индивида, а это указывает однозначно на то, что основанием, исходным пунктом для поиска смысла жизни может быть и является только сам человек с его потребностями. Но это положение может вызвать сомнение – а не впадём ли мы, таким образом, в субъективизм, не будет ли выводиться смысл жизни из так называемой "чистой" субъективности? Думается, что нет. Даже тогда, когда индивиду кажется, что он движим только "чистым" своим желанием, стремлением, потребностью, то сами эти желания, стремления и потребности обусловлены определённым уровнем развития данного конкретного общества, к которому он принадлежит. Однако не следует думать, что индивиды, детерминированные одинаковыми условиями, будут иметь одинаковые желания, стремления и представления. Различие между индивидами

будет обусловлено тем, что они будут формироваться под влиянием определённой микросреды. Кроме того, индивидам присущи психофизиологические различия, которые так же будут оказывать влияние на формирование их потребностей, интересов и стремлений. Следует ли здесь опасаться того, что при определении смысла жизни у каждого конкретного человека на первом месте будет стоять представление о его личной пользе в самой грубой и примитивной форме? И да, и нет, ибо "всё сводится лишь к тому, — писал Ницше, — что человек считает *своей пользой*; именно незрелая, неразвитая, грубая личность будет понимать её грубее всего", [21; 289] одновременно подчеркивая, что "всегда существует гораздо больше неразвитых интеллектов с плохим вкусом. И они, кроме того, жаждут удовлетворения своих потребностей с большей страстностью". [21; 344]. Это говорит лишь о том, что со стороны общества должно быть уделено больше внимания проблемам воспитания и образования своих членов, что, безусловно, не снимает ответственности и с каждого конкретного человека и, прежде всего, за себя самого.

Прояснив некоторые аспекты понимания того, что такое смысл жизни и тех основ, из которых он должен выводиться, теперь следует обратить наше внимание к проблеме ценности жизни и смерти.

Поиск ответа на вопрос о ценности жизни возможен по двум направлениям. Во-первых, в самой жизни, в самом человеке. Во-вторых, это поиск вне человека, вне его жизни. Это поиск в чём-то высшем, что вечно и неизменно и сообразно с чем и будет определяться ценность жизни человека. Именно в русле этих двух направлений решался и до сих пор решается этот вопрос. Относительно второго пути можно сразу же сказать, что здесь вопрос о ценности жизни переносится в некую иную трансцендентную сферу, т.е. за пределы жизни человека. А раз так, то в таких построениях жизнь утрачивает самооценку, самодостаточность и, следовательно, собственный смысл. Такой подход традиционно характерен для религиозно-идеалистических построений. Общая схема религиозно-идеалистического подхода такова: жизнь имеет ценность при наличии в ней смысла, а смысл жизни каждого отдельного человека определяется некой высшей, внешней по отношению к человеку силой, субстанцией, которая, в конечном счёте, оказывается Богом. В данном подходе область человеческих отношений подменяется отношением к трансцендентному, и жизнь человека превращается в средство служения некоторому абсолюту. Тогда степень соответствия жизни человека требованиям абсолюта и будет определять степень ценности жизни этого человека. Ценность жизни имеет здесь лишь относительный характер. Однако она может рассматриваться и как абсолютная ценность, так как является единственным средством служения абсолюту и реализации его требований. Я не буду подробно останавливаться на данном подходе, ибо мне он не интересен.

В рамках же первого подхода сложилось два понимания ценности жизни, где присутствует традиционная связка человек – общество. В первом случае ценность жизни детерминирована обществом, то есть человек и его жизнь ничто сами по себе и нечто лишь как общественная единица, которая вносит свой вклад в сумму общественного блага. Ценность жизни в таком случае выводится из пользы, приносимой человеком обществу. Во втором случае ценность жизни рассматривается как безусловная ценность, независимая ни от чего бы то ни было. Но в обоих случаях прослеживается связь человека и его жизни с обществом. И в обоих случаях происходит игнорирование одной из сторон и абсолютизация другой. Некоторые представители религиозно-идеалистического направления утверждают, что именно христианство снимает это противоречие, и только оно способно это сделать, и делает оно это, выдвигая новый идеал. Таким идеалом в христианстве является Иисус Христос, который воплотил в себе личную святость и общественное служение вплоть до самопожертвования. [12; 38]. Однако разрешение противоречия, предлагаемое христианством, лишь мнимое. Личная святость в христианстве ставится превыше всего в этой жизни и общественное служение вплоть до самопожертвования, если в этом возникает необходимость, по сути дела является не общественным, а опять же служением личной святости, ибо личная святость – пропуск в жизнь вечную, условие спасения.

Третий вариант решения проблемы ценности жизни отталкивается от связки жизнь – смерть.

Рассмотрим каждый из этих вариантов отдельно. В первом случае субъектом оценки выступает общество, и жизнь человека, рассматриваемая здесь как средство служения обществу, утрачивает самоценность. Общество в таких построениях выступает как внешняя сила, которая помимо самого человека определяет ценность и смысл его жизни. Сторонники данного подхода как-то упускают из вида, что организм, наделённый сознанием, существует не только "для других", но и "для себя". Следует отметить и тот факт, что вряд ли можно так прямо выводить ценность жизни из степени содействия прогрессу или пользы, приносимой обществу. Личность весьма разнообразна в своих проявлениях и качествах. Одна и та же личность может, например, приносить большую пользу обществу в сфере науки и одновременно большой вред в сфере политики и наоборот. Следовательно, содействие прогрессу или приносимая польза обществу, критерий весьма неоднозначный.

Во второй точке зрения ценность жизни определяется самим индивидом, и ценность жизни здесь выступает как безусловная и независимая ни от каких обстоятельств, как самоценность. В известной мере как раскрытие, конкретизация этой точки зрения является третья, и их можно было бы объединить. В качестве основы там и там выступает рефлексированный о

жизни индивид. Но здесь коренится и опасность противопоставления индивида обществу и переход на позиции крайнего индивидуализма.

Наличие этих точек зрения свидетельствует о том, что жизнь индивида может оцениваться как самим индивидом, так и обществом, в котором он живёт. Следовательно, говоря о ценности жизни, мы должны иметь в виду наличие двух аспектов: индивидуального и социального. Возможно именно это и позволяет иногда делать выводы о том, что постановка вопроса о ценности жизни или – какова ценность жизни? – является весьма абстрактной и не допускает в принципе однозначного решения.

Следующая трудность, возникающая при решении проблемы ценности жизни – это ответ на вопрос, – к какому классу ценностей следует отнести человека и его жизнь как ценностный объект? Человек и его жизнь как ценностный объект не подходит под сложившуюся классификацию или разделение на духовные и материальные ценности. В отношении к этой классификации человек и его жизнь представляет собой особую ценность, которая может быть названа абсолютной. Такой вывод следует из того, что именно с жизнью человека соизмеряются все остальные ценности, которые и существуют только относительно жизни человека. Вне жизни человека нет никаких ценностей. Жизнь выступает единственным условием и критерием для существования любой другой ценности. Ценность жизни является как бы фундаментом и вершиной для всех других ценностей. Что жизнь имеет высшую, непреходящую ценность относительно любых других феноменов бытия – это является здоровым убеждением любого индивида и первоначально выступает инстинктивно, бессознательно, но в ещё большей мере закрепляется это убеждение в рефлексии о жизни и смерти. Жизнь является для индивида абсолютной, единственной возможностью реализации его многообразных потенций и потребностей. Для индивида его жизнь есть высшее благо, высшая ценность безотносительно к чему бы то ни было. И то, что это так, есть здоровое, естественное убеждение всякого, не извращённого сознания.

Представление о ценности жизни, безусловно, должно формироваться как единство индивидуального и социального аспектов, которые отнюдь не противоречат друг другу изначально, но могут вступать в жёсткую конфронтацию. Если индивидуальный аспект ценности жизни предполагает определение значимости жизни для оценивающего "я", то социальный аспект предполагает определение значимости жизни "я" для общества. Но "я" никогда не выступает как некое "голое", "чистое" "я", а лишь как "я", находящееся в определённых условиях и отношениях, благодаря которым, оно, собственно и может выступать как "я". Наличие других и отношение их к "я", и отношение "я" к другим и даёт возможность "я" осознать самоё себя и свою ценность. В каждую конкретно-историческую эпоху условия жизни "я" и его отношения с другими имеют конкретно-исторический характер, и именно в этих условиях, а ни в каких других и будет осознавать-

ся этим "я" ценность жизни. Поэтому представление о ценности жизни имеет всегда конкретно-исторический характер и понимается как некоторый культурно-исторический феномен. Бессознательное, интуитивное представление индивида о ценности жизни в рефлексии о жизни, в процессе социализации индивида, облачается только в те понятийные формы, в которых мыслит и осознаёт себя данная эпоха. Следовательно, представления о ценности жизни будут отражением представлений его эпохи о данном феномене.

Представление о ценности жизни находит своё воплощение в ценностях жизни, стремление к достижению которых или достижение их и будет являться свидетельством ценности жизни данного индивида для общества. В различных культурах различны будут и ценности жизни, или, точнее, ценности жизни. Но и в рамках одной культуры в зависимости от различных обстоятельств и, прежде всего, социально-экономических и политических условий, жизненные ценности, а с ними и представления о ценности жизни будут изменяться. Дж. Уилсон на материале Древнего Египта показал, как шло смещение жизненных ценностей древних египтян вплоть до прямо противоположных, а, следовательно, и представлений о ценности жизни от эпохи к эпохе. Если, начиная с Древнего Царства вплоть до Империи, единицей оценки и ценностного измерения был индивид, признавалась и отмечалась ценность его индивидуальных способностей, поощрялась активная жизнь здесь и сейчас, а хорошая жизнь понималась как полнейшее раскрытие каждой личности, то во времена Империи ценность представляет уже не индивид, а общество само по себе, как таковое. Любые попытки выразить свою индивидуальность в этот период уже исключаются. В период Империи горизонт возможностей египтянина весьма сузился, но уже наметился выход в виде обещания лучшего в мире ином. [22; 96-120].

Поскольку человек всегда является членом определённого общества, то со стороны общества по отношению к нему, к его жизнедеятельности всегда предъявлялись определённые требования, что, безусловно, находило отражение и в представлениях о ценности жизни. Различие таких требований давало и различные культуры образования и воспитания личности. Однако все эти требования, порой и прямо противоположные, могут быть сгруппированы относительно роли и места, отводимых в них развитию индивидуальности. Именно индивидуальность, возможность её развития и будет выступать основой самооценности и самоцельности человеческой жизни. И это представление об индивидуальности и возможностях её развития присутствует как в индивидуальном, так и в социальном аспектах понимания ценности жизни. Причём, действительное признание со стороны общества индивидуальности и права её развития будет иметь место тогда, когда общество в состоянии предоставить условия для развития и, что самое главное, условия для реализации индивидуальности, а не просто декларировать признание её ценности. Именно древнегреческую культуру и как важнейшее её достижение можно рассматривать с точки зрения откры-

тие человека и ценности его жизни, что и определило её всемирно-историческое значение. Ф.Х. Кессиди отмечает, что именно греки сформулировали идею "о гражданине полиса как самостоятельной ценности, признание за ним права на инициативу, вера в то, что свободный человек в состоянии сделать правильный выбор, доверие к разуму человека и его свободе...". [23; 26]. Таким образом, весьма схожие между собой требования к ценности жизни в Афинах и в Риме в том, что наиболее ценной будет та жизнь, которая в большей мере способствует укреплению и росту могущества и славы города-государства, в то же время будут и весьма различны. В Афинах большое внимание уделялось развитию индивидуальности, а критерии Древнего Рима для индивидуальности места почти не остаётся, оценка даётся весьма функционально и прагматически преимущественно с точки зрения жизни государственного целого. А это, по сути, низводит жизнь человека до уровня лишь средства, лишь винтика в государственном механизме, лишает жизнь человека самостоятельной ценности. Римская социальность существует безлично, формализовано. Рим не знает полной и цельной личности. Живые человеческие отношения превращаются здесь в голое вычисление. А.Ф. Лосев писал: "Только всенародный опыт безличной социальности так рассудочно и с такой беспощадной, свирепой, с такой нечеловеческой логикой мог воспроизвести живое общение личностей в виде схем, в виде самоочевидных выводов в образе математически точно решаемых алгебраических уравнений, в виде римской юриспруденции или римской военной науки, получивших с тех пор мировое значение вплоть до настоящего времени". [24; 14-15].

Если мы обратимся к "Истории Рима" Т. Моммзена, то можем найти интересные сравнения, проводимые им между эллинами и италийцами. Так Моммзен пишет: "Эллины всегда приносили общее в жертву частному, нацией жертвовали для общин, а общинами – для отдельных лиц. Их идеалом была созерцательная жизнь, без труда, часто переходившая в праздность. Политическое развитие у них выразилось в усилении начала партикуляризма отдельных племён, а затем в разрушении общественных связей и в отдельных общинах. В религиозном отношении эллины сначала низвергли богов до человека, а затем и вовсе их отвергли. Они любили зрелище борьбы обнажённых юношей и предоставляли полный простор человеческой мысли во всём его страшном великолепии, а римляне воспитывали детей в почтении к отцу, граждан – в почтении к государству, и всех – в почтении к богам. Они ничего не спрашивали и ничего не уважали, кроме полезной деятельности, и требовали, чтобы каждый миг своей короткой жизни человек отдавал труду... у них считался худым гражданином тот, кто хотел жить не так, как другие, и из отвлечённых идеалов только стремление к величию родины не считалось пустым. ... В то время как греки представляли себе всякое божество личностью, наделяли его ярко определённую индивидуальностью и около каждого бога создавали це-

лый цикл глубоких и поэтических мифов... римляне старались только узнать, как именно к этому богу обращаться, чтобы вернее и легче склонить его на свою сторону. ... Римская религия, в противоположность греческой, не только не содействовала развитию художественной и философской деятельности, но подавляла их. ... Отсутствие всякого творчества, всякой фантазии в сфере религиозной было причиной, что и впоследствии фантазия не развивалась и римская поэзия и римская философия никогда не поднялись над уровнем посредственности. ... Насколько греки остаются недостижимым образцом всестороннего развития человеческого духа – настолько римляне велики строго самобытным развитием своего самобытного уклада. ... Весь дух гражданства и политика правительства (Рима) клонились к тому, чтобы по возможности нивелировать граждан, не к тому, чтобы давать особый ход гениальным личностям, а к тому, чтобы делать хорошими гражданами людей, стоящих на некотором среднем уровне... Римляне создали великое государство – и весь строй их жизни, все их склонности вели к тому, что всё преклонялось перед государством, что личные дарования, личные таланты не развивались, не выдвигались, не культивировались. Великие деяния совершены были римлянами – но среди них не было великих людей. ... Рим развивал не все стороны человеческого духа, в Элладе человеческий дух развивался, не зная никаких стеснений". [25; 12, 26-27, 40, 60]. Именно это, подавление индивидуальности и обусловило то, что римляне не создали никаких новых форм в искусстве, не построили ни одной оригинальной философской системы, не сделали никаких научных открытий. Всё это они заимствовали у Греции.

В истории известен и другой вариант взаимодействия личности и общества, государства. Если внимательно почитать Библию, то можно увидеть, что в Иудее личность, скажем, оберегалась от притязаний государства. Так перед войной специально назначенные надзиратели объявляли: "Кто построил новый дом, и не обновил его, тот пусть идёт и возвратится в дом свой, дабы не умер на сражении, и другой не обновил его; и кто посадил виноградник и не пользовался им, тот пусть идёт и возвратится в дом свой, дабы не умер в сражении, и другой не воспользовался им; и кто обручился с женой и не взял её, тот пусть идёт и возвратится в дом свой, дабы не умер в сражении, и другой не взял бы её; кто боязлив и малодушен, тот пусть идёт и возвратится в дом свой, дабы он не сделал робкими сердца братьев его, как его сердце". [26; 20: 5-8].

Итак, мы видим, что возможны различные варианты взаимоотношения между личностью обществом и государством. Исторически несостоятельными оказались обе идеи, оба принципа, заложенные в основу государственности и некоторым образом социальности. Подавление индивидуальности ведёт, если не к полной утрате творческой активности личности, то к снижению её. Личность утрачивает себя, чувство собственного достоинства, духовно-нравственные основы. Такое общество, в конечном счёте,

часто становится легкой добычей для политических авантюристов различных мастей, так как общество, подавляющее индивидуальность, разрушает самое себя изнутри.

К аналогичным последствиям ведёт и другая крайность абсолютизация индивидуальности в ущерб социальности и государственности. Такое общество ещё больше подвержено опасности как изнутри себя, так и снаружи. В обоих случаях прослеживается связь между ценностью жизни и её пониманием в обществе. И в обоих случаях происходит игнорирование одной из сторон и абсолютизация другой. Столкновение этих двух сторон мы и можем увидеть в столкновении между Римом и Иудеей. Это было столкновение не только двух государств, но и столкновение двух мироощущений, в ходе которого и возникает христианское мироощущение, где выдвигается новый идеал ценной жизни или ценности жизни – Иисус Христос.

Отвечая насущным потребностям и стремлениям людей, религия давала и даёт выход накопившимся чувствам неудовлетворённости жизнью или страха перед ней. Современные мировые религии, и, прежде всего, христианство, по сути своей являются различными вариантами учения о спасении, об избавлении от зла и страдания. И христианство появляется не как новое учение о мире, а как новое учение о жизни, где даётся выход чувству неудовлетворённости жизнью, обретаются надежда и утешение.

Обращаясь к проблеме смысла и ценности жизни, то есть к "вечным" и "проклятым" вопросам, Ф. М. Достоевский неоднократно говорил, что без веры в бессмертие души бытие человека неестественно, невыносимо, невыносимо. Но, пусть это будет личным делом Ф.М. Достоевского. Что гораздо хуже, так это то, что как полагает христианство, человек, в принципе, не может самостоятельно, по своему выбору и рассуждению создать нечто хорошее, ибо весь мир во зле и в самом человеке добра нет, так как "всяк человек – ложь". Вместе с тем задача человека весьма проста, и ему нет необходимости что-либо создавать или открывать, ибо всё уже есть в Боге, всё, что необходимо человеку – добро и бессмертие, истина и красота. А Бог открывается человеку лишь в акте веры. "Блаженны нищие духом". Но может ли Бог, даже если мы и допустим, что он не мертв, в противоположность утверждению Ф. Ницше, выступать в качестве помощника и той силы, которая направит людей на путь добра?

Библия, на мой взгляд, свидетельствует, что Бог ничего не мог поделаться с людьми, с их потребностями и интересами (всемирный потоп и прочие казни и кары, постоянно обрушиваемые Богом на людей) и даже Сыном решил пожертвовать, дабы обратить людей к добру (вернее к тому, что он считал добром) и указать им единственный путь и единственно верное решение "вечных" вопросов.

В решении этих вопросов, безусловно, одним рассудком не обойтись. Здесь необходимо переживание, чувство, боль совести. Но там, где нет "рацио", а есть только чувство, переживание и боль, там неизбежно будет

вера и мистика. Религиозное чувство, мистическое переживание зачастую не согласуются с разумом, но для жаждущего чуда, обнаружившего в себе пустоту и страх, это и несущественно, что и зафиксировано в таких установках, как "верую, ибо это абсурдно" и т. п. Там же, где лишь "голое рации", с точки зрения христианства, возможна лишь "кладбищенская философия". Либо жизнь вечная через веру в искупительную жертву и воскресение Христа, либо смерть. Спор здесь невозможен.

Критерий ценности жизни, таким образом, определяется как культурно-историческими условиями, так и конкретными целями и задачами развития каждого общества. Но необходимость гармонического сочетания социального и индивидуального была подмечена философами достаточно давно. Индивидуальность, а значит и жизнь каждого конкретного индивида не должны растворяться в обществе, приобретая тем самым ценность функционально-прагматическую, но индивидуальность не должна и противопоставляться обществу. Суть в том, что через гармоническое отношение между индивидуальным и социальным индивидуальность должна приобретать наиболее полную реальность. Маркс писал, например, что всякое проявление жизни индивида всегда является проявлением и утверждением общественной жизни и то, что индивид делает из себя, он делает и для общества. [20; 119]. И, если индивид прекращает делать что-либо из себя и для себя, то, следовательно, тем самым он прекращает это делать и для общества. Кроме того, если при оценке жизни речь идёт о служении обществу, о вкладе личности в развитие его, то в этом случае речь идёт, пожалуй, не о ценности жизни, а о заслугах той или иной личности перед обществом, а ценность жизни и заслуги перед обществом это не одно и то же. Именно момент развития индивидуальности в различных требованиях, направленных обществом к индивиду и предъявляемых индивидом к себе, и будет показателем понимания ценности жизни, степени этой ценности в каждом конкретном обществе, в каждой конкретной культуре.

Ценность жизни может быть рассмотрена и как индивидуальный синтез всех иных ценностей, функционирующих в данном обществе. В качестве смыслообразующих элементов жизнедеятельности человека будут выступать несколько ценностей, ради утверждения и реализации которых человек будет бороться, страдать и даже готов пожертвовать жизнью. Именно они и будут выступать как регуляторы, направляющие всей его жизнедеятельности. Следовательно, можно сделать вывод, что ценность жизни проявляет себя как совокупность элементов личностной системы ценностей. Сама личность может быть рассмотрена как некоторая организация этих ценностей. Ядром такого единства ценностей может являться только самооценка и исходным ценностным образованием в данном случае будет для индивида концепция индивидуальности, в центре которой будет представление о ценности жизни, так как главнейшей и определяющей ценностью, началом всякой системы ценностей является жизнь человека.

Таким образом, смысл жизни будет выступать как завершение, окончательный итог осознания ценности жизни. Но если ценность жизни является синтезом всех иных ценностей, то неизбежно возникает вопрос о формах их личностного синтеза. В качестве таких форм выступают аксиологические принципы и категории, которые на каждом конкретно-историческом этапе и в каждой культуре являются мировоззренчески и идеологически обусловленными. Исторически представления о ценности жизни выражались, прежде всего, в тех или иных религиозных и философских концепциях жизни, которые зачастую отражали отдельные фазы исторического развития человека и его представлений о себе.

Третий подход к осмыслению ценности жизни исходит из связи жизнь – смерть, где смерть рассматривается как средство обнаружения настоящей ценности жизни. Но кроме этого, как уже было отмечено, знание человеком своей смерти составляет внутреннюю напряжённость его существования. Традиционно смерти противопоставляется идея бессмертия души, призванная, вероятно, снять эту внутреннюю напряжённость. Идея бессмертия души, как отмечал Кант, является предметом веры, так как наукою она не может быть ни доказана, ни опровергнута. А потому ни опровержениями, ни доказательствами мы здесь заниматься не будем. Но задаться вопросом о причинах порождающих веру в бессмертие души вполне возможно. Обусловлена ли эта вера страхом человека перед смертью или имеет под собой иные основания? Само наличие представлений о бессмертии души ещё ничего не говорит о наличии страха смерти якобы собственного человеку или его нежелании умирать. "Не религиозная потребность в утешении, – как писал Энгельс, – приводила всюду к скучному вымыслу о личном бессмертии, а то простое обстоятельство, что, раз придумав существование души, люди в силу всеобщей ограниченности никак не могли объяснить себе, куда же она девается после смерти тела". [27; 282]. Идея возрождения, воскресения после смерти уходит своими корнями к древним культам, связанным с ежегодными празднованиями весеннего возрождения природы. "Умирание" природы осенью и возрождение её весной и породило культ умирающих и воскресающих богов, который был весьма распространён у самых различных народов. [28]. Ну а отсюда всего один шаг к появлению представлений о воскресении для избранных и затем во всеобщее. Следует отметить и тот факт, что бессмертие души для многих народов отнюдь не являлось источником радости или стимулом к особому рода жизнедеятельности, а скорее было источником некоторой грусти и печали, так как вместилище душ умерших представлялось им как мрачное и неуютное царство. У ассирио-вавилонян – это царство мрака и тления. Для древних греков царство теней так же весьма безотрадным местом. В древнееврейских представлениях господствовало мнение о том, что со смертью человека прекращается всё. Вместе с тем наличие таких представлений не искореняло жизнерадостного мироощущения этих наро-

дов, не вызывало панического страха и вряд ли они полагали свои жизни бессмысленными. Во времена классической античности смерть рассматривалась как естественный процесс, а жизнь всегда представлялась могущественнее смерти и эллинская античность, по сути, занята проблемой жизнеутверждения. Сделать жизнь осмысленной, наполнить её смыслом или обесмыслить зависело и зависит только от человека. Смерть только прекращает жизнь индивида, но не обесмысливает её.

Все философы и все религии мира, независимо от того, обещают они бессмертие или нет, не могут снять трагизм смерти, переживаемый личностью. И речь, наверное, должна идти о воспитании такого ощущения жизни, в котором этот трагизм сглаживался бы, ибо народная мудрость гласит: "Кто жить не умел, того умирать не выучишь". Нет оснований утверждать наличие у психически здорового человека страха смерти, который бы довлел над всем его существованием. Если бы страх смерти был столь силен и занимал бы столь значительное место в представлениях человека, как это порой пытаются представить, то человек никогда не вышел бы в море, не поднялся в небо и т.п. Над страхом смерти зачастую доминируют как возвышенные, так и низменные страсти человека. Для человека, по-видимому, страшна не смерть сама по себе как естественное явление на определённом этапе жизни. Чаще всего вызывает страх как бы несвоевременность смерти, в связи с чем, острее переживается трагизм её. "Умереть сегодня – страшно, а когда-нибудь – ничего". В целом в сознании народа по отношению к смерти формируется весьма чёткая и однозначная установка: "Смерти бояться – на свете не жить".

Рано или поздно, так или иначе, каждый человек сталкивается с проблемой смысла жизни, когда человек вдруг начинает ощущать некоторую напряжённость, дискомфорт, неудовлетворённость собой и собственным существованием, то есть возникает некоторое несоответствие между внутренними и внешними условиями его жизнедеятельности. Но это только ещё психологическая потребность смысла жизни, но не сам смысл жизни. Наличие внутренних и внешних причин и условий, побуждающих человека обратиться к поиску смысла жизни указывает на тот факт, что осознание смысла жизни – это достаточно сложный процесс. Впервые потребность смысла жизни даёт знать о себе в юношестве, когда у человека ещё весьма мал жизненный опыт, когда он ещё недостаточно социально и нравственно зрел и, следовательно, далеко не все сумеют выразить его в понятийной форме и оформить концептуально. Здесь зачастую необходим достаточно высокий уровень культуры мышления, умение оперировать достаточно абстрактными понятиями. Неумение оформить понятийно познание своего внутреннего мира и неумение выявить и сформулировать смысл ведёт либо к отказу от решения проблемы смысла жизни, объявив её псевдопроблемой, либо к замещению её какими-то сиюминутными, второстепенными проблемами, целями. Однако снять её раз и навсегда невоз-

можно. С течением времени, по мере развития интеллекта и жизненного опыта эта проблема будет возникать вновь и вновь, требуя своего разрешения. Даже если исходить из того, что интенсивная насыщенная событиями и делами жизнь в себе самой несёт оправдание, гасит в корне, какие бы то ни было сомнения и не побуждает к размышлению, то и это возможно лишь в известных пределах. В действительности мы имеем активные и пассивные периоды в жизни каждого, печали и радости и т.п., переходы от одних видов деятельности к другим. А смысл деятельности далеко не всегда совпадает со смыслом жизни и рано или поздно, но столкнётся человек с необходимостью схватить единой мыслью, в единстве всю свою жизнедеятельность, что великолепно представлено в книге Екклесиаста. Смысл жизни объединяет все стороны жизнедеятельности человека, придав ей целостность и направленность: труду, любви, ненависти, радости, страданиям и т.п.

Вопрос о смысле жизни, как уже было отмечено выше, это вопрос о самом ценном в жизни. Следовательно, смысл жизни имеет своим основанием систему ценностей личности, её ценностные ориентации. В каждом обществе функционируют те или иные ценности, которые и становятся достоянием личности в процессе её социализации. Но личность осваивает не все ценности, функционирующие в обществе, как свои, а лишь часть их, так как каждый берёт лишь то, что способен взять. Следовательно, личностная система ценностей – не просто совокупность ценностей, постулируемых и реально функционирующих в обществе, а лишь доступная индивиду в силу его социального положения, интеллектуального и культурного развития. Личностный смысл ценностей и их иерархия будут обусловлены системой потребностей индивида и их иерархией. Любая система ценностей будет лишь пустой абстракцией, если она не будет базироваться на системе потребностей индивида. Именно на основе совокупности потребностей, присущих индивиду и будет вырабатываться им определённое отношение к обществу и самому себе. Сущность человека не может проявляться иначе, чем через совокупность материальных и духовных потребностей.

Каждый человек рассматривает себя как неповторимого индивида, наделённого отличным от всех других набором качеств и свойств. Представление человека о самом себе в немалой степени связано с его телом, но не ограничивается им, а выходит далеко за его границы, так как людей интересует не только связь с настоящим, но с прошлым и будущим, то есть то, что было до их рождения и то, что будет после их смерти. Иными словами можно сказать, что человек сам определяет, устанавливает определённую связь между телом и душой, которая не может быть осмыслена вне рамок той или иной мировоззренческой системы или тех или иных философских или религиозных представлений. Именно здесь и будет решаться человеком вопрос о смерти и бессмертии, вопрос о ценности жизни. То, что персонифицировано как Я, становится для человека объектом едва ли

не главной, абсолютной ценности. Все прочие объекты и явления выступают как ценности лишь постольку, поскольку служат способами или средствами обеспечения этого Я. Однако отсюда было бы совершенно неправильно делать выводы о безудержном эгоизме и стремлении человека только к удовольствию. Всё здесь будет зависеть, как уже было отмечено, от развития личности, её зрелости, развития её интеллекта, вкуса и т.п. Жизнь человека предстаёт перед нами и как удовольствие и как страдание. И человек готов достаточно долго страдать и даже пожертвовать жизнью, но при единственном условии – его страдание и жертва должны иметь смысл и, прежде всего, в его собственных глазах. В "Записках из Мёртвого дома" Ф.М. Достоевский показывает, например, людей, находящихся в полнейшем отчаянии, но не убивающих себя только потому, что смысл своей жизни они стали видеть в мученичестве, в страдании. [29; 197]. Следовательно, для человека главное видеть смысл, как в жизни-удовольствии, так и в жизни-страдании. Охватывая в единстве различные стороны жизни, придавая им единую направленность, оправдывая жизнь и смерть, смысл жизни является вершиной личностной системы ценностей и выступает главной аксиологической функцией личности.

И.С. Тургенев писал: "Все люди живут – сознательно или бессознательно – в силу своего принципа, своего идеала, то есть в силу того, что они почитают правдой, красотой, добром". [30; 194]. С этим трудно не согласиться, и тогда следует признать, что в концепции смысла жизни концентрируются представления индивида о себе и действительности в свете правды, красоты, добра и добавим, справедливости и свободы. Приведённая характеристика смысла жизни, с его великолепной аксиологической пятёркой, ещё раз указывает на теснейшую связь смысла жизни с мировоззрением и культурой, так как наполнение конкретным содержанием этой пятёрки (правда, красота, добро, справедливость, свобода) будет производиться индивидом в зависимости от мировоззрения и принадлежности его к той или иной культуре. Наполнение конкретным содержанием данных понятий будет зависеть, повторим ещё раз, от индивидуального интеллектуального и культурного уровня развития индивида, так как чисто физическая принадлежность его к той или иной культуре ещё не гарантирует достижения им вершин этой культуры. Но для понимания индивидом самого себя и окружающего мира у индивида нет и не может быть иных понятий, кроме тех, которые выработаны в рамках его культуры, его эпохи. Нет и не может быть произвольно мыслимого Я. Оно всегда есть продукт той или иной культуры.

Итак, исходя из сказанного выше, можно сделать следующие выводы. Смысл жизни представляет собой концепцию, в рамках которой индивидом производится осознание жизни и различных феноменов бытия в их единстве и значимости для индивида. Под смыслом жизни может быть мыслим лишь смысл жизни личности, ибо смысла жизни вообще или же

какого-то объективного, находящегося вне личности смысла жизни нет и быть не может. Смысл жизни может быть выводим лишь на основе потребностей личности и сам, в конечном счёте, является одной из существенных духовных потребностей личности. Представляя собой вершину, завершение ценностных ориентаций личности, смысл жизни сам выступает для личности как жизненно важная ценность, утрата которой ведёт к дестабилизации личности. Основанием этого ценностного образования выступает ценность жизни, представление о которой является конкретно-историческим феноменом культуры и всегда опосредовано тем или иным мировоззрением (философия или религия). Ценность жизни, рассматриваемая как синтез, соединение некоторых жизненных ценностей, предстаёт как самостоятельная концепция, благодаря аксиологическим понятиям, усвоенным в процессе социализации индивида. Эти аксиологические понятия, образуя достаточно устойчивую иерархическую систему, являются исходными для понимания индивидом себя и социальной реальности, определяя тем самым поведение и деятельность личности. Таким образом, концепция смысла жизни, имея под собой ценностное основание и сама, являясь духовной потребностью и сложным духовным ценностным образованием, выступает как аксиологическая функция личности, характеризует её зрелость и стабильность, её активность и направленность её жизнедеятельности.

Литература

1. Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. М.: Культурная Революция, 2005.
2. Ницше Ф. Весёлая наука. – Ницше Ф. Соч. в 2т. Т.1. М.: Мысль, 1990.
3. Ницше Ф. Странник и его тень. – М.: "REFL-book", 1994.
4. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. – Ницше Ф. Соч. в 2т. Т.2. М.: Мысль, 1990.
5. Ницше Ф. Так говорил Заратустра. – Ницше Ф. Соч. в 2т. Т.2. М.: Мысль, 1990.
6. Книга Екклесиаста, или Проповедника. – Библия.
7. Ницше Ф. Злая мудрость. – Ницше Ф. Соч. в 2т. Т.1. М.: Мысль, 1990.
8. Делёз Ж. Ницше. СПб., 1997.
9. Фрагменты ранних греческих философов. Ч.1. М., 1989.
10. Рубинштейн М.М. О смысле жизни. Часть 1. М., 1927.
11. Иванов-Разумник. О смысле жизни. СПб., 1910.
12. Соколов П.В. В поисках правды жизни. СПб., 1914.

13. Ойзерман Т.И. Проблемы историко-философской науки. М., 1982.
14. Ламонт К. Иллюзия бессмертия. М., 1984.
15. Архангельский И. Смерть и бессмертие в связи с вопросом о смысле жизни. – Калужский церковно-общественный вестник. Калуга, 1914, № 11-15. Скрынченко Д.В. Ценность жизни по современно-философскому и христианскому учению. СПб., 1908. Соколов Л. Вечные ценности человеческой жизни. Киев, 1913.
16. Булгаков С. Два града. Исследования о природе общественных идеалов. Т.2. М., 1911.
17. Маркс К. Тезисы о Фейербахе. – Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т.3.
18. Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство. – Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т.2.
19. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. – Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т.3.
20. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. – Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т.42.
21. Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое. – Ницше Ф. Соч. в 2т. Т.1. М.: Мысль, 1990.
22. Дж. Уилсон. Египет: ценности жизни. Характер этого исследования. – Франкфорт Г., Франкфорт Г.А., Уилсон Дж., Якобсен Т. В преддверии философии. Духовные искания древнего человека. М., 1983.
23. Кессиди Ф.Х. От мифа к логосу. М., 1972.
24. Лосев А.Ф. Эллинистически-римская эстетика I-II вв. н.э. М., 1979.
25. Моммзен Т. История Рима. – СПб.: Лениздат, 1993.
26. Второзаконие. – Библия.
27. Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии. – Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т.21.
28. Фрезер Дж. Дж. Золотая ветвь: Исследование магии и религии. – М., 1980.
29. Достоевский Ф.М. Записки из Мёртвого дома. – Полн. собр. соч., т.4.
30. Тургенев И.С. Гамлет и Дон-Кихот. – Собр. соч. В 12-ти томах. Т.4. М., 1980.

§ 3 Человек и природа

Вероятно, с того самого времени, когда человек начал задумываться над смыслом происходящего вокруг него и о самом себе, самым таинственным явлением в мире был для него он сам. Предыстория человечества по сей день остаётся такой же загадочной и таинственной, как и возникновение жизни. И дело здесь не просто в недостатке фактов. Дело ещё в новых и новых открытиях, порой совершенно обескураживающих, парадоксальных, которые колеблют теории, ещё недавно казавшиеся стройными и убедительными. Неудивительно, что современные научные представления о становлении человека покоятся в основном на гипотезах.

В естественнонаучной классификации *Homo sapiens* представляет собой вид в семействе гоминид, включающий в себя ещё несколько видов (австралопитеки, неандертальцы, человек умелый, человек прямостоящий). Ископаемые данные о современном "человеке разумном" показывают, что он появился 40-50 тысяч лет назад. Как биологический вид *Homo sapiens* является обособленным от других видов: он не скрещивается с ними и не имеет достаточно надёжной инстинктивной коммуникации со средой. Естественный отбор, включающий все остальные виды живого на земле, в жизни человека утратил значение видообразующего фактора, то есть такого, действие которого привело бы к образованию новых видов. Считается, что *Homo sapiens* завершил биологическую эволюцию своих предков.

Гипотезы о происхождении человека базируются на разных подходах – от эволюционной теории происхождения видов от низших форм к высшим, предложенной Чарльзом Дарвином, до теории социогенеза и трудовой теории. С развитием науки о человеке возникли новые концепции. В частности, достижения генетики свидетельствуют об определённой роли мутационного скачка в изменениях механизма наследственности. Обнаруженные к настоящему времени стоянки предков человека, территориально расположенные в зоне восточноафриканских разломов, где был высокий выброс радиации, позволили сделать предположение об изменениях в наследственном фонде живых существ, то есть о мутации, вызванной радиационными катаклизмами. На этой основе возникла и теория стресса как регулятора нейроэндокринного механизма формирования генотипа человека разумного. Эти концепции и гипотезы достраиваются дополнительными факторами и компонентами, обосновывающими процесс антропосоциогенеза. Но они принимали, в целом, "трудовую концепцию" становления человека как разумного существа.

Трудовая концепция происхождения человека была сформулирована в статье Ф. Энгельса "Роль труда в процессе превращения обезьяны в человека". Согласно Энгельсу, труд сделал человека человеком. Человек смог подняться над животным миром, когда овладел навыками создания орудий

труда, научился совместным действиям с другими особями и использовал языковые средства для общения в процессе трудовой деятельности. Энгельс считал, что сначала труд, а затем и вместе с ним, членораздельная речь явились двумя самыми главными стимулами, под влиянием которых мозг обезьяны постепенно превратился в человеческий мозг. [1]. Но в современной антропологии и социологии умение человекообразных обезьян создавать орудия труда и через это мастерство суметь вырваться в социальное измерение, вызывает у многих авторов сомнение.

Согласно мнению известного американского философа Льюиса Мэмфорда (1895-1990), если бы техническое умение было достаточным условием для появления интеллекта, то человек долгое время рассматривался бы как безнадёжный неудачник. Животные в этом отношении преуспели больше: бобровые плотины, геометрические ульи и т. п. явно превосходят каменные топоры и дубины, не претерпевшие никаких существенных изменений почти в течение миллиона лет. [2]. Этот факт отмечают антропологи и археологи, изучающие при раскопках древних стоянок предков человека орудия их трудовых операций. Но то, что всегда удивляло учёных, – это нахождение ими предметов религиозного культа на этих раскопках и образцов примитивного искусства. Человек оказался не столько животным, производящим орудия труда, сколько животным, способным создавать и использовать символические "произведения". Перед тем, как идти на охоту, первобытные охотники, обращались к тотему: бегали определённое количество раз вокруг тотемного столба, приседали, и только потом отправлялись на промысел. Посредством таких символических действий они вводили себя в особое состояние, творили себе невидимых, символических покровителей. Это были действия, развивающие специфическую человеческую природу.

М.К. Мамардашвили в своей работе "Как я понимаю философию" приводит интересный пример. Когда он был ребёнком, ему пришлось видеть обряд погребения усопшего с привлечением плакальщиц. Ребёнку обряд показался непривлекательным и кощунственным. Чужие женщины, не понесшие сами утрату, рвали на себе волосы, рыдали, бились головой о гроб – вообще превращали проводы покойного в какое-то мистическое действие. Да, по сути, они и были артисты, которых наняли разыграть традиционное для данной ситуации "представление". Когда автор вырос, обряд похорон предстал перед ним совсем в другом свете. Оказывается, этот "спектакль" имеет важный символический смысл – родственники покойного после такой встряски уже никогда не смогут забыть своих умерших, особенно дети своих родителей. Этот ритуал помог сохранить и закрепить память. Забывать – естественно, а помнить – искусственно. [3; 88].

Для того чтобы стать человеком, надо было осуществить прорыв в сферу искусственного. Человек – существо искусственное, и в этом смысле он создаёт себя сам. Миф, ритуал, символическое действие – необходимые

ступени, проходя сквозь которые, ещё "дикий человек" обретал собственно человеческое бытие.

Возникновение языка способствовало производству "культурных" предметов и намного опережало создание орудий труда. "Культурная работа" расширяла границы жизни и заняла более важное положение, чем утилитарный труд. Такая "культурная работа" способствовала быстрому развитию техники, с одной стороны, а с другой, – приспособила тело человека, управляемое разумом, к любому виду деятельности.

Надо отметить, что Энгельс так же отмечал роль руки в усложнении трудовых операций, которые смогла выполнять человекообразная обезьяна. Спустившись с дерева, она стала использовать верхние конечности "не по назначению": т.е. не для передвижения, а для изготовления примитивных приспособлений, обеспечивающих более эффективный способ добычи средств пропитания. Мэмфорд идёт дальше: он приписывает руке и более эмоциональные средства проявления "культурной работы". Он пишет: "Даже рука была не просто мозолистым рабочим орудием: она ласкала тело возлюбленного, прижимала ребёнка к груди, делала важные жесты или выражала в танце и в совместном ритуале некоторые иным образом невыразимые чувства жизни или смерти, о забывшемся прошлом или желаемом будущем". [2; 228]. Скорее всего, американский философ, по сравнению с Энгельсом, рисует нам более поздний этап в эволюции человекообразных существ. Прежде, чем выполнять такие сложные осмысленные действия, человекообразной обезьяне надо было сначала слезть с дерева и превратить верхние конечности в руку.

Существует и такая точка зрения, что любое производство орудий труда было направлено не столько на подчинение окружающей среды и на увеличение добычи пищи, сколько на укрощение самого себя. "Деятельность была направлена на поиски того, как реализовать свою громадную внутреннюю энергию, суперорганические потенциальные возможности. Когда человеку не угрожало враждебное окружение, его расточительная гиперактивная нервная организация, часто неразумная и неуправляемая, являлась скорее препятствием, чем помощью в его выживании. Контроль над своей психикой с помощью символической культуры был более существенным и важным, чем контроль над внешней средой". [4; 21].

Как видно из сказанного, существует немало философских и научных учений о человеке, порой очень противоречивых. А есть ещё религиозное представление о появлении человека, как божественном творении. И каждое из существующих учений по-своему приоткрывает завесу над раскрытием этой тайны. Оценивать их, по-видимому, нужно, соизмеряя с тем опытом, который за тысячелетия накоплен людьми.

При выяснении отличия людей от высокоорганизованных животных учёные обращаются к анализу их поведения. Поведение животного представляет собой одну из форм функционирования его организма. Именно

структура организма обуславливает потребности животных и программы их поведения. Всякое животное рождается на свет, имея набор инстинктов, которые обеспечивают его приспособленность к конкретным условиям обитания. Но эти "готовые программы" поведения ограничивают возможность индивидуальных вариаций: животные генетически приурочены к видовым "поведенческим амплуа". Иначе обстоит дело с человеком. Хотя все люди относятся к одному и тому же биологическому виду – *Homo sapiens* (человек разумный) у них нет врождённого стереотипа поведения.

Выделение человека из животного мира – столь же грандиозный скачок, как и возникновение живого из неживого. Ведь речь идёт об образовании такого рода живых существ, внутри которого с известного момента прекращается процесс видообразования и начинается "творческая эволюция" совершенно особого типа.

К вопросу о происхождении человека антропологи и философы подходят с различных позиций. Антропологов интересует "недостающего звено" в биологической эволюции от обезьяноподобного предка человека к *Homo sapiens*. Философы стремятся выявить и обрисовать сам "перерыв постепенности", тот скачок, который имел место в процессе человеческого становления. Это позволяет правильно оценить масштаб проблемы, перед которой стоит антропологическое исследование.

В отличие от поведенческих стереотипов, которым подчиняется животное, способность человека проявляется в том, что он может вести себя "по мерке любого вида". Если детёныш человека с рождения попадает в звериное логово, он может там выжить в течение нескольких смен естественного потомства. Правда, успехи в очеловечивании "детей-зверёнышей" обычно бывают очень скромными. Более того, если к моменту возвращения в человеческое общество дети достигали 10-12 лет, то вообще почти никакой надежды на их нормальное развитие не остаётся. При возвращении в человеческое общество, он не становится полноценными людьми. Как правило, после возвращения к людям такие "Маугли" долго не живут.

А вот случай с Робинзоном Крузо – совсем другое дело. Человек, воспитанный в условиях цивилизации и обладающий языковой культурой (хотя бы в форме внутренней речи), способен выжить на необитаемом острове, если там имеются условия для физического выживания. Конечно, изъятие его из активного человеческого общения, не проходит даром. Начинаются процессы деградации. Человек, по каким-либо причинам надолго изолированный от общества, утрачивает способность к самоидентификации, что является косвенным подтверждением наличия родовых признаков в его природной сущности. В общении индивид осуществляет возможность развития своих задатков и потенциальных способностей. Некоторые психологи утверждают, что чем меньше у индивида связей с другими людьми, чем меньше он общается с ними, тем больше он подвержен комплексу неполноценности, испытывает чувство неудовлетворенности, скло-

нен к психической неустойчивости. Н.А. Чернышевский, чтобы сохранить интеллект, работал над романом "Что делать?" в Алексеевском равелине. А вот Иоанну Антоновичу, заточённому в Шлиссельбургскую крепость, избежать слабоумия в длительном заключении не удалось. Юноша, который должен был при достижении совершеннолетия наследовать российский престол, в действительности лишён был не только власти, но и трезвого рассудка. Эти примеры позволяют более внимательно подойти к исследованию проблемы антропогенеза, его отличительных особенностей и характеристик.

Здесь уместно отметить, что одиночество, конечно, можно рассматривать и как некоторую поведенческую форму, необходимую и полезную человеку в разумных пределах, как средство лечения души, восстановления себя, своей самости. Психологи, например, считают: "Человеку необходимо периодически оставаться наедине с собой, со своими мыслями и чувствами, со своими сомнениями и тревогами, находить лишь в себе самом и слушателя, и собеседника, советчика и утешителя". [5; 135].

Важнейшая черта антропосоциогенеза – его комплексный характер. Так сегодня становится очевидным, что сам по себе труд не может рассматриваться единственной причиной становления человека разумного. Для труда характерен свой генезис. Он превращается в полноценную предметно-практическую деятельность людей лишь во взаимодействии с такими факторами социализации, как: язык, нравственность, мифология, ритуальная практика и т.д. Эти факторы можно обозначить термином "культура". Культура выступает в качестве исходного отличительного признака сообщества, характерного для человека разумного. Наличие культуры отличает человеческое общество от любого объединения животных особей.

Учёные разных направлений – в философии, социальной психологии, антропологии, этнографии – сходятся в общем признании следующего факта. Именно освоение в детстве "культурных образцов" поведения играет решающую роль в определении человеческих поступков в дальнейшем. Значит и становление человека в процессе антропогенеза шло через усвоение "правил культурного поведения": сквозь миф, ритуал, языковую коммуникацию шёл прорыв в социальное. "Культурное поведение" предполагает языковое общение. Интересно, что язык у всех народов, находящихся на определённой ступени развития, мыслился как дар богов и как сила, роднящая богов и людей. К языку испытывали благоговейное почтение. Ни одна из древнейших культур не опускалась до толкования языка как произвольного человеческого изобретения. Имеется предположение, что само понятие "слово" первоначально означало речь, обращённую к богам. Смысловое совершенство языка считалось выше других человеческих способностей. Значительную часть первобытной речевой практики составляли священнодействия. Такова, прежде всего, магия имён и глубокая убеждён-

ность в том, что небрежное обращение с именем может нанести ущерб его носителю.

Заслуживает внимания догадка учёных о том, что создание орудий труда было присуще досознательному существованию предков человека, когда тот пребывал ещё "в животной форме". Но появление орудий труда имело далеко идущие последствия. Во-первых, орудия труда – это наиболее "классический" из всех артефактов. Первые элементарные орудия были, по преимуществу, орудиями для охоты, а значит, – орудиями убийства. Они легко превращались в оружие, используемое во внутристадных конфликтах. Это могло вести к снижению непосредственной приспособленности к среде обитания у нашего прапредка, вооружившегося простейшими орудиями. Если бы окружающая среда создавала все условия для существования предков человека, не было бы необходимости искать новые средства адаптации. Биосистема и социосистема различаются по способам адаптации к окружающей среде. Всё, что работает на приспособление к среде – биологическое. Всё, что работает на изменение среды – социальное. Появление орудий труда можно понять как тот факт, что генетический запас прочности инстинктивных программ поведения в изменившихся условиях среды обитания прапредков человека, не обеспечивал условий их физического выживания. Более того, производство орудий труда "пра-людьми", не обладавшими ещё ни понятийным мышлением, ни членораздельной речью, имело своим ближайшим следствием ослабление и разложение инстинктивной основы поведения. Возможно, это и явилось объективно-настоятельным запросом на социум, который не мог быть удовлетворён без помощи языка, простейших культурно-нравственных норм и развивающегося мышления.

Только что народившийся труд нуждался для своего развития во внутристадном мире, обеспечить который можно лишь, преобразуя сам способ общения. Это обеспечивалось переходом от стада к обществу. Инстинктивное изготовление орудий делалось всё более не совместимым с "животной формой", внутри которой оно возникло. Появилась необходимость нового, уже надбиологического объединения, отвечающего задаче "производственно-хозяйственной кооперации" для согласования индивидуальных усилий. Решить эту проблему оказалось непросто: необходимо было содействие вторичных средств социализации.

Вот тут-то и возникает потребность в языке. В самом широком смысле слова язык – это вся система культуры, поскольку только с помощью языка устанавливаются межчеловеческие связи. В узком смысле, под языком понимается любая знаковая система, способная хранить и передавать информацию, а также обеспечивающая общение между людьми. Посредством языка процесс общения между людьми достигает максимума эффективности. Язык не просто пассивно фиксирует независимо от него появившиеся предметные различия и смыслы. Он участвует в порождении

нашей предметной среды и "языкового мира", общего для всех его носителей. Как средство коммуникации, язык способствует консолидации всех участников данной языковой общности. Языковая или речевая общность служила важнейшим критерием и при разделении на "своих" и "чужих".

Самым высоким и самым развитым видом первобытной речевой практики исследователи первобытных культур признают словесную составляющую культов. Именно в ритуальном употреблении язык раньше всего обнаруживает свою символическую мощь. П. А. Флоренский не без основания видел в культе первоисток культуры.

Самые первые и наипростейшие элементы человеческой речи, видимо, были знаками, помечающими то, что опасно или желаемо. Они обозначали запретное или разрешённое, важное или второстепенное. Эти знаки сплачивали проточеловеческую общность, мобилизуя её на определённые виды деятельности. Но объединяющий характер носят и акты названия: люди сплачиваются в таком едином понимании называемой вещи: мы те, кто именуется это "так-то и так-то". Благодаря слову мир осознавался в его иерархичности и определённо-заданном порядке. Лишь в пространстве языка и с его помощью первичные материальные условия существования нашего прапредка могли подразделиться на такие важнейшие практические категории, как, скажем, святилище, жилище, утварь и т.д. Но это значит, что и предметно-практическая деятельность в полном и точном смысле этого слова могла сформироваться не раньше, чем появился язык.

Кроме языка важную роль в жизни прапредков человека играла сфера воспроизводства потомства. Она предопределила одну из самых радикальных революций, оказавших воздействие на становление человеческих отношений и отличие их от отношений между особями в стаде. Стадо основывается на эндогамии (от греч. *endon* – внутри и *gamos* – брачная связь). Оно объединяет группу животных особей, которая исключает, или серьёзно ограничивает для своих членов, возможность выбора брачных партнёров "на стороне", среди представителей других стад. Иначе говоря, при стадном существовании потомство воспроизводится благодаря близкородственным половым связям.

В общине устанавливаются совсем другие способы общения разнополых партнёров. Самая примитивная община основывается на принципах экзогамии (от греч. *exo* – снаружи). Здесь действует запрет на выбор партнёра для воспроизводства потомства в пределах данного коллектива. Община предписывает своим членам искать брачных партнёров в других – поначалу строго определённых – общинах.

Что послужило ближайшим поводом к установлению экзогамии, по сей день неясно. Из гипотез, выдвигавшихся антропологами-генетиками, заслуживают внимания доводы, связанные с возможностью мощных мутаций. Мутации, по мнению учёных, были распространены на ранней стадии антропогенеза. Вызваны они были, скорее всего, усилением радиационно-

го воздействия в районах обитания нашего животного прапредка. Косвенным подтверждением этого может служить тот факт, что стадо (эндогамная группа с относительно ограниченным генофондом) наиболее восприимчиво к мутагенным факторам: мутации у стадных животных обычно ведут к самым пагубным последствиям.

Имеются и такая точка зрения, которую антропологи называют концепцией "осознанного вреда". Её сторонники утверждают: по мере увеличения объёма мозга и овладения орудийной деятельностью животные предки человека "умнели", научались сопоставлять и обобщать факты и вследствие этого пришли к пониманию пагубных последствий кровосмешательства. В страхе перед произведением "дегенеративного потомства" они заключили своего рода "первоначальный общественный договор", запрещавший близкородственные половые связи. Позднее это объяснение подверглось критике.

Исследования многих примитивных обществ, в которых не наблюдается не только рационального понимания вредных последствий инцеста, но даже сколько-нибудь отчётливого представления о причинной связи между половым актом и рождением ребёнка, – принцип экзогамии всё равно действует. Значит, причины его введения были другими.

Имеется предположение, что побуждением к экзогамии явилась настоятельная потребность во внутрискладном мире. Для того чтобы положить конец убийственной, орудийно-вооружённой половой конкуренции самцов, надо было сделать "гарем самок" ничейным, то есть наложить запрет на все половые связи внутри своей группы. Тем самым исключался, конечно, и инцест, и его "биологический вред". Но это – не осмысленный, а косвенный объективный результат экзогамного порядка. Сегодня считается, что сама экзогамия образовалась вовсе не как результат "благоразумного коллективного соглашения", а совершенно иррациональным путем. Решающую роль в её закреплении сыграли тотемистические культы.

Тотемизм – система верований и обрядов, связанных с представлениями о кровном родстве человека с разнообразными силами и явлениями природы. Тотем мыслился как мифический прародитель группы, от которого она получала своё родовое имя. Себя и своих близких предки человека разумного считали сородичами животных и растений. Этнографы всегда отмечали органическую связь первичного человеческого коллектива с территорией обитания, её животным и растительным миром, которая осознавалась и переживалась как интимная кровнородственная связь.

Древние люди верили, что черепаха, крокодил или попугай – их мифические прародители. "Своё племя" (внутри которого запрещены половые контакты) осознавалось, прежде всего, как группа, поклоняющаяся одному и тому же тотему. Запрет внутриродственных связей реально переживался как запрет на кощунственное сексуальное общение со своим тотемом. За нарушение этого запрета полагалась смерть. Женская особь своей группы становилась табу – не-

прикасаемым священным объектом. Так устанавливался внутристадный мир, и устранялась стадная (гаремная) организация.

На смену ей появился принципиально новый тип коллективности: первобытно-родовая община. Род, как это ни удивительно на первый взгляд, вовсе не биологическая данность. Он представляет собой скорее "протосоциальную" реальность. Только люди сознают свою родословную, хотя и представляемую сначала столь своеобразно.

Первобытная община вынуждена была искать общения с другой такой же общиной для произведения потомства. Тотемы объединялись в сложную систему, в соответствии с которой, строились межобщинные брачные отношения. В итоге, – брачные связи были организованы в определённый социо-культурный порядок. С этого момента люди обрекли себя на родство с дальними. Преодолевая их чуждость, они учились взаимопониманию, терпимости и доверию. Половая любовь выступала важным фактором миролюбия в отношениях между общинами, родами, племенами.

Табу на близкородственные связи – первый в ряду простейших нравственно-социальных запретов, возникших в глубокой древности и навеки сохранивших своё непреложное значение. Нравственно-социальные запреты – это то, что отличает первобытно-родовую общину от животного стада. От стадных инстинктов они отличаются следующими существенными признаками:

Во-первых, нравственно-социальные запреты касаются всех членов родовой общины – как слабых, так и сильных, тогда как в стаде "недозволенное" существует лишь для слабейших особей.

Во-вторых, они принципиально несводимы к инстинкту самосохранения: человек способен на поступки, вредные, а иногда даже и губительные для него самого (например, самопожертвование или даже самоубийство).

В-третьих, они имеют характер обязательств, нарушение которых влечёт за собой кару, исполняемую общиной как целым. Человек обречён, в этом случае, на поголовное отвращение к себе со стороны всех членов коллектива. Его может ждать даже самое страшное – изгнание из племени, что равносильно гибели.

Простейшие нравственные запреты образуют вечный фундамент, над которым надстраивается всё многообразие более поздних моральных ценностей и норм. Они имеют надбиологический смысл, понятный людям именно потому, что они выделились из животного царства. Конечно, люди далеко не сразу научились выделять себя и созданный ими мир из окружающей природы, понимать различие между ними. Но жизнь по не заданному генетической программой сценарию, а также появление запретов, лишённых биологического смысла для человека как природного существа, заставляла его подавлять в себе зверя, "очеловечивала" его. Общая антропологическая характеристика человека как *Homo sapiens* на протяжении длительного процесса становления и развития не оставалась неизменной.

Однако, изменяясь, человек сохраняет некое ядро устойчивых признаков, свою природную, или биологическую, сущность. В генотипе человека разумного сохраняются все свойства вида, как природного существа. Ему свойственно деление по половому признаку, взросление, психоэмоциональная организация, наследственная реактивность и т.д. Эти природные факторы играют важнейшую роль в жизнедеятельности человека, они влияют на его социальные функции и его духовную жизнь.

В процессе дальнейшей эволюции связь природного, социального и культурного в человеке делает его самой сложной системой из всех в окружающем его мире. Человек не принадлежит целиком ни природе, ни обществу, ни культуре и не является их простой суммой: взаимодействие, взаимовлияние, опосредование природы, общества и культуры рожают в нём новые качества. Кроме биологических и социальных родовых свойств человеку присуще качество духовности. Человек обладает сложным внутренним миром, с его сознательными и бессознательными процессами, памятью, волей, верой, знаниями, чувствами. В результате жизни в обществе он проявляет себя как существо мыслящее и переживающее. Ему открывается способность любить, страдать, верить, надеяться и превращать свои замыслы в реальные дела.

В структуре человеческой личности качество духовности относится к наиболее трудно определяемому феномену. Формирование духовного мира также, безусловно, представляет собой процесс, как и эволюция биологическая и социальная, но законы этого процесса невыводимы из законов биологического и общественного развития. (Об особенностях человека как личности будет сказано отдельно). Но существование и развитие человека в социокультурном контексте не снимает с повестки дня проблему его взаимоотношений с природой. И тут возникают интересные для философии проблемы.

Естественные науки продемонстрировали людям интересный вывод: законы и правила природы, по которым всё изменяется из одних форм в другие, везде и всегда одни и те же. Отсюда с необходимостью напрашивается вопрос: "Почему же универсальные законы и правила природы имеют такие различные способы их интерпретации в гносеологических парадигмах, предъявляемых исследователями разных эпох и культур?". Ответ на этот вопрос может дать философия, изучающая мировоззренческие установки людей и тот стиль мышления, который они формируют. Возьмём такой пример. "Фюсис", о которой размышлял Аристотель, – совсем не та "натура", которую экспериментально рассчитывал Галилей. Чтобы ощутить пропасть, разделяющую Космос Аристотеля и Космос Галилея, следует обратиться к их мировидению.

Мировоззрение греков было космоцентрично. Космос для Аристотеля, как и для его учителя Платона, – живой, прекрасный, гармоничный порядок. Его законы являются общими и для людей и для богов. Человеку не

следует по своему усмотрению нарушать этот порядок – он может только своим умением облагораживать его, ничего не разрушая. Человек в иерархии античного космоса занимает вполне определённое (причем совсем не наивысшее) место. Достоинства человека – ум, мастерство ремесленников, художников или добродетели государственных деятелей являются не чем-то исключаящим его из общего круга, но лишь "компенсацией" природного несовершенства. Природа для античного мира и есть то, что имеет причину своего существования в себе. Поэтому порождение существующего из неизменного первоначала мыслится как истечение огня, логосов, или как эманация движения от перводвигателя.

Для античной философии умное созерцание природы было наиболее адекватным путём к истине. Мудрость поступка занимала ступень ниже, так как касалась не вечного, но временного, преходящего – того, что может быть "и таким, и иным".

Иначе смотрит на мир Галилей. Он заявит о существовании двух книг. Одна из них – Священное Писание, и её надо принимать на веру. Вторая книга – книга Природы. Её следует изучать с помощью опыта и математики. Математика позволяет точно и однозначно описать и предсказать результаты наблюдаемого исследователем в опыте движения тел. Таким образом, привилегированным средством достижения истины в мире новоевропейской науки становится технический эксперимент. Если античная механика ставила своей задачей перехитрить природу, то механика Нового времени познаёт природу. Причём познаёт не просто один из аспектов, но истину в первой инстанции. Природа, рассматриваемая сквозь призму технического эксперимента, сама становится лишь неким потенциальным инструментом – машиной. Бытие элементов природной машины задаётся набором пространственных и временных координат. События, которые в этом пространстве происходят, рассматриваются как вызванные действием внешней причины. Истинным движением в этой системе оказывается перемещение.

В новоевропейской науке меняется способ отношения слова и вещи. Внешность вещи теперь предстаёт как истинная реальность. Слово же выступает лишь средством, и притом не наилучшим, для представления и отображения реальности в тексте. При этом порядок слов должен отображать пространственный порядок вещей. Не случайно, что, начиная с Леонардо да Винчи и кончая самым недавним временем, умение рисовать, было одним из самых важнейших навыков натуралиста. Рисунок превращается из украшения в конструктор текста. В Новое время возникает не просто иное понимание природы, но само движение мысли по поводу природы начинает осуществляться в ином культурном пространстве.

Сопоставляя античную "фюсис", как существо, подлежащее умопостижению, и новоевропейскую "натуру", как предмет естественнонаучного познания, мы не сравниваем два разных понимания одного и того же предмета, из которых только одно может быть правильным. Нет, мы здесь

открываем два разных понимания и самого мышления, и того, что выступает как предмет мысли.

Понятие природы, таким образом, принадлежит кругу тех предельно общих понятий, по поводу которых можно повторить слова святого Августина, сказанные им о времени: "Итак, что же такое "время"? – Когда никто не требует от меня ответа – знаю; когда же меня спрашивают, и я хочу объяснить – не знаю". [6].

Окружающий человека природный мир во многом зависит, как это показывает предыдущее сравнение, от духовного космоса самого человека. Эпоха Возрождения не случайно ставит человека в центр мироздания и считает его продолжателем творения, изначально осуществлённого Богом. Философ эпохи Возрождения Джованни Пико делла Мирандола в своей знаменитой "Речи о достоинстве человека" утверждал, что человек способен творить себя, открывать в себе новые свойства. Пересказывая библейский миф о сотворении мира, философ объясняет создание человека желанием Бога, "чтобы был кто-то, кто оценил бы смысл такой большой работы, любил бы её красоту, восхищался её размахом". [7; 221]. Вот только прообраза для самого человека уже не оказалось, так как всё было сотворено и получило завершение. Поэтому Бог установил, чтобы для человека стало общим всё то, что было присуще отдельным творениям. Он поставил человека в центре мира и сказал ему: "Не даём мы тебе, о, Адам, ни своего места, ни определённого образа, ни особой обязанности, чтобы и место, и лицо, и обязанность ты имел по собственному желанию, согласно своей воле и своему решению. Образ прочих творений определён в пределах установленных нами законов. Ты же, не стеснённый никакими пределами, определишь свой образ по своему решению, во власть которого я тебя предоставляю. Я ставлю тебя в центре мира, чтобы оттуда тебе было удобнее обозревать всё то, что есть в мире. Я не сделал тебя ни небесным, ни земным, ни смертным, ни бессмертным, чтобы ты сам, свободный и славный мастер, сформировал себя в образе, который ты предпочтешь. Ты можешь переродиться в низшие, неразумные существа, но можешь переродиться по велению своей души в высшие, божественные". [7].

К сожалению, человек не всегда выбирает для себя обозначенные итальянским гуманистом божественные высоты. "Всё меняется, только не человек", – с горечью констатировал Альберт Эйнштейн, узнав о создании атомной бомбы. Этот факт вновь доказал, что великие открытия люди могут использовать для уничтожения себе подобных. Чем больше мы приближаемся к нашему времени, тем туманнее для нас становится ренессансная ясность человеческого предназначения. Заметнее проявляются противоречивые свойства натуры человека. Это сказалось и на его отношениях с природой.

Позиция естествознания XIX века относительно отношений человека и природы определялась парадигмой рационализма, согласно которой че-

ловек во Вселенной – лишь наблюдатель. Человек сам по себе и Вселенная сама по себе, как хорошо отлаженный механизм, действующий по своим собственным законам. В конце XX – начале XXI вв. и в науке, и в философии начинает складываться иное умонастроение, полагающее человека лишь частью некой более общей единой системы, в которой он находится, и его развитие тесно взаимообусловлено последней.

В начале XX века появилось учение В.И. Вернадского о ноосфере, выявившее потребность в формировании новой стратегии во взаимоотношениях человека и биосферы. По глубокому убеждению Вернадского, 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. Как естествоиспытатель, Вернадский исследовал геохимические процессы миграции вещества и энергии в природе. При этом он выявил геологическую роль жизни, живого вещества в планетарных процессах. В этом живом веществе он рассматривал человека как геологическую силу, изменяющую естественные биогеохимические процессы планеты. Человек оказался способен перестроить, согласно своим представлениям, складывавшиеся на протяжении многих геологических эпох естественные циклы миграции вещества и энергии и изменить биосферу Земли. Полагая человечество мощной геологической силой, Вернадский сформулировал и задачу, стоящую теперь перед человечеством, перед его мыслью и трудом: перестроить биосферу в интересах свободно мыслящего человечества как единого целого. Это новое состояние биосферы, к которому мы, не замечая этого, приближаемся, и есть "ноосфера".

Формирование ноосферы во многом зависит от науки и других форм духовной культуры – искусства и религии. Ведущая роль, безусловно, отводится им науке. Он рассматривает науку как природное явление. Наука и есть активное выражение геологического проявления человечества, превращающего биосферу в ноосферу. Она, в обязательной для всех форме, выражает реальное соотношение между человеческим живым веществом – совокупностью жизни людей и окружающей природой.[8; 503-512].

В работах Вернадского была предпринята плодотворная попытка проследить взаимное влияние научного мировоззрения и различных форм духовной жизни, которая является необходимой питательной средой для развивающейся науки. О причастности человека к единому мировому бытию говорили философы и учёные, стремившиеся выяснить роль человека в космосе и перспективы его эволюции. Эти искания, по сути, всегда были проникнуты "чувством всемирности жизни". [9; 308]. Во второй половине XIX – начале XX столетий они привели к возникновению особого течения в философии и культуре, которое получило название "космизм". Как философское мировоззрение космизм был сформулирован нашим отечественным философом XIX века Н.Ф. Федоровым. Его работы: "Философия му-

зейного дела" и "Философия общего дела", опубликованные его учениками, являются изложением взглядов мыслителя на космическую миссию человека. Основные идеи философии Федорова сводятся к следующим выводам.

1. Необходимо восстановить единство человеческого рода. Для этого следует противостоять природе. Чтобы сохранить всё, что создано прежними поколениями, надо развивать музейное дело. Музей у русского философа выполняет ответственную функцию – является хранилищем опыта поколений.

2. Но необходимо обеспечить не только духовное, нравственное продолжение всего, что создано предшествующими поколениями, но и их физическое воскрешение.

Как религиозный философ Федоров убеждён, что после смерти человек не исчезает полностью. Весь Космос – это сочетание жизни душ и тел прежних поколений. Значит, главная задача человечества заключается в том, чтобы раскрыть тайну бессмертия и с помощью науки продолжить воскресительную миссию Христа. Для этого необходимо выйти в космос и соединиться с душами ушедших предков.

В результате осмысления действительности Федоров пришёл к выводу, что современный мир пребывает в несвойственном ему – "неродственном" состоянии. Для преодоления состояния неродственности требуется серьёзная "планетарная миссия", которую должна взять на себя научная мысль. Обобщённая стратегическая модель планетарного обустройства человечества задаётся им планом "общего дела", который представляет собой как бы идейный каркас ноосферного проекта. В философии общего дела Федоров выразил суть своего понимания христианства, наполнил символ веры реальным делом. Под влиянием идей Федорова складывалась русская философская поэзия – творчество Хлебникова, Заболоцкого, Горького и др. Приезжал к нему и К.Э. Циолковский, и под впечатлением бесед с Федоровым написал свою работу "Живая Вселенная".

Идеи космизма разделяет и отечественный биолог Н.Г. Холодный. Он переосмысливает антропоцентрическую традицию человечества и определяет новую ступень социального обустройства людей как антропокосмическую цивилизацию. В его учении акцент делается на ответственности человека как активного фактора космической жизни. Космическая ответственность "должна быть распространена на всё, что может быть изменено и фактически изменяется в природе под влиянием человека". [10; 41].

Согласно такой установке, человек с помощью разума и свободной воли оказывает влияние на развертывание эволюционного процесса космического масштаба и значения. Понимание планетарной функции человечества, геологического и космического значения общественной истории основано на признании её глубокой связи с процессами становления и развития мира. В научной форме оно наиболее полно выражено в учении о биосфере-ноосфере. В условиях Земли объективный процесс эволюции со-

циоприродного Универсума был понят и интерпретирован как переход биосферы в ноосферу. Прогнозы Вернадского о необходимости формирования новой стратегии в диалоге человека и природы оказались верны. Из хозяина на Земле человеку предстоит стать мудрым и добросовестным её садовником.

В конце XX – начале XXI вв. техногенная цивилизация уже полностью исчерпала кредит доверия к себе. Технический прогресс настолько обескровил живые организмы человека и природы, наполнил их содержание вирусами генетического вырождения, что проблема поиска альтернативных путей развития человечества стала проблемой выживания и человека, и природы, и цивилизации.

Процессы технологического обновления и индустриального развития в настоящее время по-прежнему ускоряются, а не замедляются. В сфере биотехнологии технические достижения затрагивают саму нашу физическую конституцию, точно так же, как и естественную среду, в которой мы живём. Эти мощные источники "обновления" среды и самого человека пока ещё остаются без серьёзной экологической экспертизы. Ущерб, наносимый окружающей среде, ныне стал предметом глубокой озабоченности и находится в центре внимания правительств во всём мире. Становится очевидным, что во избежание серьёзного и необратимого вреда следует противостоять не только внешнему неконтролируемому воздействию на окружающую среду, но также и логике самого, ничем не сдерживаемого, научного и технологического прогресса.

Современное общество приблизилось к созданию чисто культурной структуры социальных взаимодействий. Именно поэтому информация сейчас является основным компонентом нашей социальной организации, а потоки идей и образов составляют основную нить общественной структуры. Но это совсем не означает, что история завершается счастливым примирением человечества с самим собой. История только начинается, если понимать под ней начало иного бытия, – "информационного века".

Информационная цивилизация сопровождается самостоятельностью культуры по отношению к материальной основе нашего существования. Мануэль Кастельс, директор Центра западноевропейских исследований, профессор социологии и социального планирования в Калифорнийском университете в Беркли, размышляя о судьбе информационного общества, делает далеко не утешительный вывод о её судьбе в своей книге "Становление общества сетевых структур". Сегодня мы вступаем в новую эпоху, когда культура настолько подчинила себе природу, что её приходится искусственно восстанавливать в качестве одной из культурных форм: именно в этом, по сути, заключается смысл современных экологических движений.

Переход к более гуманной цивилизации требует тщательно взвешенного сочетания долгосрочных и краткосрочных задач, акцента на самодостаточность, справедливость и качество жизни, а не на количественный

рост промышленного производства. Для создания подобного общества требуется нечто большее, чем производство и передовая технология, а именно – зрелость суждений, сострадание и мудрость. Гуманизация технологии предполагает усиление роли моральных аспектов в нынешних, по большей части "инструментальных", отношениях между людьми и преобразуемой ими внешней средой. Какими бы ни были новые технологические разработки (при всей их полезности для производства), они могут представлять угрозу для окружающей среды или военной безопасности. Должен существовать предел и глобальному капиталистическому накоплению. Хотя рынки, в какой-то степени, представляют собой саморегулирующиеся механизмы, и некоторые виды дефицита могут быть преодолены, – но это не снимает напряжённости в обществе.

Это объясняется следующим положением: у ресурсов, доступных неопределенно долгому накоплению, есть как внутренние границы, так и внешние факторы, которые либо не затрагиваются рынком, либо усугубляются им, и именно они могут стать причиной социальных взрывов.

Возможность ядерного конфликта – это не единственная опасность, угрожающая человечеству в среднесрочной перспективе. Широкомасштабная конфронтация, использующая даже обычное вооружение, была бы опустошительной по своим последствиям, так как продолжающееся слияние науки и военной технологии может в изобилии произвести формы оружия, столь же смертельного, как ядерное. Перспектива экологической катастрофы менее вероятна, чем риск большой войны, но столь же опасна по своим последствиям. Долговременный необратимый ущерб окружающей среде уже мог быть нанесён, – и возможно, мы просто не ощущаем его видимых последствий.

Поскольку судьбоносные экологические проблемы столь очевидно имеют глобальный характер, то и формы вмешательства в окружающую среду с целью минимизации факторов риска, будут, по необходимости, – планетарными. Должна быть создана международная организация, целью которой является обеспечение научных сценариев сохранения экологического благосостояния мира как целого. Учёным предстоит внедрить в сознание землян идею о том, что наша планета ведёт себя, как единый организм и даже как живое создание. Органическое здоровье её поддерживается децентрализованными экологическими циклами, взаимодействие которых формирует самоорганизующуюся биохимическую систему. Если такая точка зрения будет доведена до массового сознания, то она определённо отразится на заботе о состоянии планеты. Это отношение к ней скорее будет похоже на охрану здоровья личности, чем на возделывание растительных культур.

Предстоит серьёзная задача и для философской миссии. Она связана с осмыслением новых мировоззренческих ориентиров. Они выражаются не только в новых взаимоотношениях между человеком и природой, но и в

другой установке на рассмотрение положения человека в мире. Антропоцентризм как мировоззренческий принцип с его культом человека и человеческого исчерпал себя.

В философии XX века, как уже было сказано, имелись достойные внимания предложения. Здесь стоит напомнить, что М. Хайдеггер определил новый принцип диалога человека с миром как "почтение к бытию". Н.Г. Холодный обозначил его "антропокосмизмом".

Современная наука занялась конструированием новой модели мироздания, где мир является многомерной системой, способной обмениваться веществом, энергией и информацией. Способность такой системы к самоорганизации заставляет учёных искать условия, при которых человек и природа стали бы взаимонеобходимы для естественного продолжения космоантропогенеза. Здесь интересно сослаться на рассуждение одного из наиболее талантливых современных учёных – физика-теоретика Стивена Хоукинга. В "Краткой истории времени" он рассказывает о своих попытках примирить общую теорию относительности с квантовой механикой в стремлении понять, как же действует Вселенная. Эта книга завершается следующим выводом: "Если мы создадим ту или иную всеобъемлющую теорию, со временем она станет понятной всем и каждому, а не только горстке избранных. Тогда мы все, философы, учёные и самые обычные люди, сможем принять участие в обсуждении вопроса о том, почему же существует Вселенная, а вместе с ней и мы сами. Если мы найдём ответ на этот вопрос, это станет конечным триумфом человеческого разума, ибо тогда мы поймем склад ума Бога". [11].

Стремление постичь смысл жизни, осмыслить Вселенную не утратило своей актуальности. У Хоукинга упоминание о Боге не имеет иронического подтекста и не является случайным. Его книга пронизана идеей о том, что современная наука представляет собой духовный поиск. Автор, конечно же, представляет Бога совсем иначе, нежели его видели в обществе, создавшем Библию. Однако поиск смысла жизни является сегодня, как и ранее, неотъемлемой чертой человеческой природы. Основополагающие вопросы, составляющие краеугольный камень как великих религиозных, так и философских традиций, касающиеся целей и смысла жизни, остаются и останутся неизменными.

В XXI веке в качестве одного из фундаментальных направлений науки рассматривается разработка экологического императива, что требует существенной перестройки общенаучной методологии. Если раньше в основе естественнонаучных исследований лежал принцип повторяемости эксперимента, то применительно к био и ноосфере он неприменим: они существуют в единственном экземпляре и воспроизводимых ситуаций здесь просто не существует. Согласованность человеческого поведения с требованиями стабильности окружающей среды – одна из главных характеристик принципа коэволюции. Её обеспечение требует нового мировидения, нового духовного космоса человека.

Для этого нужна система новых табу. Возможности коэволюции биосферы и человека сопряжены с изменением многих потребностей человека и, прежде всего, сознательного ограничения потребления природных ресурсов. Перспективы такого ограничения вольно или невольно затронут всю прежнюю шкалу ценностей, возникших как следствие всей истории человечества. Какие бы варианты "ограничительного сценария" не предложила наука, их реализация соприкоснётся с необходимостью учитывать внутренние психологические установки человека.

Актуальность аксиологического контекста рассмотрения проблемы объясняется ошибками, допущенными в "освобождении" науки от этических ценностей, что во многом определило "внеморальный" характер свободы в техногенной цивилизации. Идея свободы познания выступала как средство, позволяющее игнорировать пределы и необратимость исследуемых процессов. Для ощущения свободы и безграничности прогресса было необходимо вывести человека за пределы природы, противопоставить его ей, отдать ему природу в полное и неограниченное владение. Это максимально полное ощущение свободы имело обратной стороной одиночество, изоляцию, атомарность человеческого бытия.

Новая научная парадигма отдаёт приоритет ответственности перед свободой. Системный взгляд на любое действие позволяет прогнозировать цепочку последствий и способен запретить действия, ведущие к необратимым отрицательным последствиям, как для природы, так и для человека. Современное общество обречено на эпоху "катастроф", если не сумеет определить императивы, нарушение которых опасно для сохранения человека. Осмысление содержания и установок экологического императива высвечивает и новые ориентации в системе образования. Многие связывают надежды на поиски оптимальных путей дальнейшего развития общества и природы с возможностями компьютерных технологий и качественной перестройкой информационной среды. Но нельзя забывать и об опасности, исходящей из-за неграмотного диалога человека и машины. У "думающих автоматов" отсутствуют устойчивые человеческие установочные критерии, и это грозит учёным, соблазнённым беспрецедентным могуществом своих интеллектуальных помощников, оказаться в роковой ловушке. Советы машины могут стать непостижимо коварными, преследующими не человеческие цели, а цели решения абстрактных, трансформированных в искусственном мозгу задач.

Наука вынуждена в сложившейся ситуации приобрести способность морального видения и ответственности. Идеал "ценностно-нейтрального" исследования сменяется его гуманитарной обоснованностью. Так, проблема коэволюции биосферы, общества и ноосферы актуализирует аксиологический контекст её рассмотрения. Он предполагает:

- во-первых, выделить те ценности, которые самодостаточны лишь для конкретных уровней бытия;

- во-вторых, исключить те ценностные ориентации, которые могут привести к разрушению или деградации какой-либо из перечисленных сфер;
- в-третьих, попытаться определить интегративные ценности, которые необходимы для обеспечения процессов коэволюции.

Перед лицом глобальных проблем, стоящих перед каждым из живущих на Земле людей, раскрывается понимание ответственности за сбережение жизни и разума как явления Вселенной. Новая мировоззренческая культура предполагает поиски оптимального общественного устройства людей, органически сочетающего принцип личности с принципом общности.

Приоритет общественного над личным чреват обернуться тотальным массовым порядком, где отдельная личность есть упрощённое механическое звено социального целого. Абсолютизация принципа личности грозит утверждением индивидуализма и эгоизма как норм человеческого общежития. Последствия индивидуализма трагичны и для человека, и для природы, и для общества. Вот поэтому развитие и сохранение ноосферы становится проблемой выживания человека, а вместе с ним и тех составляющих, без которых его бытие невозможно. Границы, поставленные в условии задачи, делают проблематичной саму возможность однозначного ответа относительно наших перспектив. Для верного ответа на вопросы о возможностях нового контекста для диалога человека и природы, а также путей развития земной цивилизации, – важно прояснить конкретную традицию и конкретно-историческую установку вопрошающего сознания.

Литература

1. Энгельс Ф. Роль труда в процессе превращения обезьяны в человека. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т.20.
2. Мэмфорд Л. Техника и природа человека. В кн.: Новая технократическая волна на Западе. М., 1986.
3. Мамардашвили М.К. Обязательность формы. В кн.: Как я понимаю философию. М., 1992.
4. Губин В.Д., Некрасова Е.Н. Философская антропология. М., 2000.
5. Гримак Л.П. Общение с собой. М., 1991.
6. Августин А. Исповедь. Кн. XI, гл. 14. М., 1991.
7. Пико делла Мирандола. Речь о достоинстве человека. В кн.: Человек. Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. М., 1991.
8. Вернадский В.И. Несколько слов о ноосфере. В кн.: Вернадский В.И. Философские мысли натуралиста. М., 1988.
9. Вернадский В.И. Живое вещество. М.: Наука, 1978.
10. Холодный Н.Г. Мысли дарвиниста о природе и человеке. Ереван, 1944.

- 11.См. Meadows D.H., Meadows D.L., Randers J. Behrens III, W.W. The Limits to Growth. N.Y., 1972.

§ 4 Хозяйственная деятельность как сфера бытия человека

Человек живёт в обществе, и его существование подчиняется социальным законам, эмпирическим связям и зависимостям. Ему представляется некоторый набор социальных ролей, через которые он выстраивает своё отношение с миром и к миру. Чтобы обеспечить своё физическое и духовное существование, человек должен быть вписан в определённую систему хозяйственных отношений. Каждая цивилизация определяется типом хозяйства и его специфическими проявлениями. Основой хозяйственной деятельности является труд. Доминанты и способы трудовой деятельности людей обеспечивают возможность их выживания и воспроизводства себя как представителя определённого социально-исторического коллектива.

В античном мире всё, что человек предпринимает в сообществе, начинается с обращения к богам. Афина, к примеру, является не только богиней мудрости, но и богиней ремесла, гончарного дела, колёсного дела, ткачества и др. Горшечники обращаются к ней в своей песне, чтобы она простерла длань над гончарной печью. Песней они свидетельствуют присутствии богини в мастерской. Если грекам предстояло принять важное решение, они обращались к Дельфийскому оракулу, зная, что тот никогда не ошибается. Аналогично в Вавилоне был бог кирпичей, под наблюдением которого кирпичи становились правильной формы и быстро сохли. Все значимые для человека в культурном отношении действия совершались ими вместе с богами. Боги обеспечивали успех в выполнении задуманных мероприятий.

Производственная деятельность, даже осуществляемая под присмотром "божественных специалистов", становится компонентом социума, причём очень важным компонентом, влияющим на все другие компоненты его жизни. История человечества, так или иначе, оказалась связана с историей изобретения всё более совершенных орудий труда. Именно в них человек обретает средство своего возвышения. Этот важный элемент мироощущения древних запечатлён и в мифе о Прометее, и в мифе о Дедале и сыне его Икаре.

В процессе производства вещей люди так же создавали и закрепляли определённый способ мышления и чувствования, вытекающий из самого характера трудовых операций. Так, некоторые культурологи убеждены в том, что духовные особенности многих азиатских народов, отличающие их от европейцев, не в последнюю очередь, определены культурой рисоводства, вырабатывающего у производителей специфические свойства характера. Производство вещей, таким образом, решает и задачи, принадлежащие производству духовному: в его процессе появляются стереотипы сознания, более прочные, чем любые искусственные конструкции идеологов.

Процесс производства, распределения и обмена материальных благ относится к экономической сфере жизни общества, которая нуждается в определённого типа личностях и пытается создать реальные предпосылки для возвращения такой личности. Академик В. Г. Федотова в своей работе "Человек в экономических теориях: пределы онтологизации" ставит вопрос об экспликации модели человека из экономических теорий и о том, единственный ли это путь рассмотрения человека в экономике. [1]. За исходное положение она берёт утверждение экономистов, у которых в основании экономической модели представлены доминанты и способы поведения человека. Следуя им, она выводит следующие модели человека из экономических теорий.

Из теории Адама Смита появляется "компетентный эгоист" или "экономический человек". Этот человек действует ради собственного интереса, обладает квалификацией и сообразительностью в достижении своего экономического интереса. Степень активности такого человека определяется ролью в производстве и классовой принадлежностью.

Из экономических концепций Дж. С. Милля и, особенно Дж. Бентама, выводится "гедонист". В трудах этих экономистов основной фигурой становится капиталист. Он не является ни целеустремлённым, ни деятельным, ни экономным человеком. Капиталист испытывает отвращение к труду и стремится использовать свои средства собственности в работе ради достижения наслаждения и приобретения "максимума счастья".

Далее автор анализирует немецкую историческую школу. Представители этой школы (Б. Гильдербрандт, К. Книс) рассматривают человека в экономической теории как "эгоиста, облагородившего это качество чувствами солидарности и справедливости".

К. Маркс рассматривает сущность человека как продукт общественных отношений. В предложенных тогда обществом обстоятельствах он видит главных фигур капиталистических отношений – капиталиста, получающего прибавочную стоимость, и экономически от него зависящего рабочего.

В маржиналистской теории (У.С. Джевонс, К. Менгер, Л. Вальрас) моделью человека становится "рациональный максимизатор", рационализирующий потребление, понимаемое как обмен благами через денежный эквивалент. Достижение предельной рациональности становится, при таком подходе, – психологическим мотивом деятельности. Деньги, механизм обмена, превращение политической экономии в точную математическую науку – всё отвечало этому методологическому критерию.

А. Маршалл, основатель неоклассического направления, в результате своих попыток синтезировать модель человека из различных контекстов его жизнедеятельности, пришёл к пониманию экономики как науки, изучающей нормальную жизнедеятельность человеческого общества. В этой модели человек предстаёт перед нами как обычный живой человек, обладающий определённым уровнем рациональности.

Дж. М. Кейнс рассматривает экономического субъекта как обладателя неполной информации и находящегося в состоянии неопределенности. Такому человеку для рационализации ситуации требуется помощь государства, владеющего более полной информацией.

У Хайека модель человека являет собой "истинного индивидуалиста", который вносит свой вклад в копилку знаний людей, участвующих во взаимодействии на рынке. [1; 20-21]. "Человек-индивидуалист", по мнению Хайека, бывает двух видов: "истинный индивидуалист" и "ложный индивидуалист". Первый вид индивидуалиста имеет место в учениях Дж. Локка, Д. Юма, А. Смита. У них он рождается в результате спонтанной работы общественных институтов, в которой участвует множество людей, и в их отношениях нет предзаданного плана. В концепциях физиократов, Ж.Ж. Руссо, Бентама, Р. Декарта берёт начало модель "ложного индивидуалиста". "Ложный индивидуалист" является результатом чрезмерных рациональных притязаний тех учений, которые декларируют всемогущество и всезнание человека.

В. Г. Федотова, предложив оригинальный набор человеческих моделей, выведенный из имеющихся исторических и современных экономических и философских теорий, справедливо назвала эти модели "конструируемым человеком". При этом она показала, как онтологизация теоретических моделей даёт разные онтологические конструкции не только экономических отношений, но и общества в целом. Сам методологический приём такого конструирования "экономического человека" она не принимает. На примере многострадальной России, взявшей на вооружение кредо неоллиберализма, который объявлял неизбежность становления демократического порядка в ходе подъёма экономики, автор сделала следующий вывод: "Социальный порядок стал трактоваться как продукт экономической деятельности, в то время как на деле он производится социальными и политическими преобразованиями и лишь обслуживается экономикой". [1; 30].

Таким образом, модель "экономического человека" не позволяет раскрыть особенности взаимоотношений людей в структуре общественной жизни. Если сами экономические факторы определяются контекстом взаимодействия с социально-историческими и культурными доминантами, то следует иначе взглянуть и на историю развития экономического научного знания.

Современному экономическому знанию приходится всё больше обращаться к наработкам как натуралистических, так и культурцентристских ориентаций в научном познании. Успех использования исследовательских программ, как средства рассмотрения истории экономического знания, состоит в отказе от попыток доказать детерминистический характер связи культуры, ценностно-мировоззренческих ориентаций учёных с внутринаучными характеристиками знания. Гибкий способ задания исходных идеализаций в исследовательской программе акцентирует внимание на конкуренции и взаимодействии различных экономических тео-

рий, школ и направлений. Он предполагает поиск конкретных механизмов, которые бы выявили влияние социокультурного контекста на становление экономических теорий. Это даёт надежду ответить на вызов времени и объяснить, каким образом теории влияют на процесс принятия решений в экономической области, и какими временными рамками ограничено это влияние.

Классические экономические теории физиократов, А. Смита, Д. Рикардо и других экономистов, созданные на этапе становления капитализма, исследуют с макроэкономических позиций проблему функционирования рыночной экономики, исходя из заложенных в ней функций саморегулирования и саморазвития. Мировоззренческой предпосылкой этих теорий является идея естественного социального порядка, признающая достижение свободы экономической деятельности на основе макроэкономического равновесия. В первую очередь, – это идея равновесия между совокупным платёжеспособным спросом и произведенным национальным продуктом.

Универсальный характер классических экономических теорий чётко вписывается в ценностные установки повседневного сознания индивидов эпохи свободного предпринимательства. Разумный эгоизм и индивидуализм – вот что определяет главную цель хозяйственной деятельности, которая направлена на увеличение капитала и максимально полезное его использование. В этих теориях абсолютизируется способность рыночной экономики к саморегулированию. Их авторы утверждают, что макро равновесие рынка может нарушаться только под воздействием внеэкономических факторов – войн, политических катаклизмов. Роль государственного регулирования экономическими процессами при таком понимании дела сведена к обеспечению порядка и безопасности в условиях свободного рынка. При этом государство не вмешивается в механизм рыночной конкуренции. Эти положения характеризуют особенности натуралистической программы в экономической науке.

Ограниченность натуралистических ориентаций классической экономической теории была выявлена при переходе к монополистической стадии развития капитализма. В этот период на первый план вышли следующие проблемы: экономическая роль государства, разрешение социальных антагонизмов капиталистического общества и изучение мотивов поведения индивидов на рынке в условиях изменившейся социальной среды.

Классическая экономическая теория не акцентировала внимание на социальных проблемах, интересах и политических разногласиях, что стало причиной её кризиса во второй половине XIX века. Указанные недостатки классической экономической теории обусловлены ориентацией на механическую модель объяснения экономической системы.

С критикой основных положений классической экономической теории выступил К. Маркс. Он считал основным достижением политэкономии XVIII века открытие трудовой теории стоимости. Эта теория позволила выявить внутреннюю связь экономических явлений капиталистического

производства. С другой стороны, Маркс объясняет причину закономерных противоречий, с которыми столкнулась трудовая теория стоимости. Во-первых, в ней отсутствует объяснение сущности понятия "стоимость". Методологической причиной таких результатов классической экономической теории он считал антиисторизм её создателей, который не позволил им выйти за рамки видимостей капиталистического процесса производства, возникающих в результате товарного фетишизма. Они не показали материальное бытие стоимости, заключённое в товаре. Во-вторых, никто из них не различал понятия "прибыль" и "прибавочная стоимость", вследствие чего был затруднён показ роли труда как единственного источника стоимости. Нет у них, поэтому и понимания прибавочной стоимости как основы прибыли. И только введение Марксом понятий "абстрактный" и "конкретный" труд в систему экономических отношений позволило найти основу для измерения различных видов труда.

Экономическая теория К. Маркса сохранила классическую установку на поиск законов развития капитализма. Так, говоря о капитализме, К. Маркс замечает: "Две характерные черты с самого начала отличают капиталистический способ производства. Во-первых, он производит свои продукты как товары. Не самый факт производства товаров отличает его от других способов производства, а то обстоятельство, что для его продуктов их бытие как товаров является господствующей и определяющей чертой... Второе, что является специфическим отличием капиталистического способа производства, – это производство прибавочной стоимости как прямая цель и определяющий мотив производства". [2; 51-53].

Он развил классическую концепцию экономической реальности как мира общественного богатства и складывающихся на этой основе классовых антагонизмов. Использование принципа историзма позволило ему рассмотреть развитие общества как естественноисторический процесс, причины изменений которого лежат в сфере материального производства. Маркс делает вывод о том, что способ производства материальных благ определяет исторический процесс и его направленность. Когда изменяется способ производства, изменяется и общество. Поэтому история есть, прежде всего, история смены способов производства. Общество, базирующееся на определённом способе производства, характеризующееся по содержанию качественно определёнными экономическими и социально-политическими отношениями, специфическими закономерностями и будет представлять некоторую ступень или качественный этап в развитии общества. Такие большие исторические этапы или периоды развития общества или, иначе говоря, общество на определённой стадии развития, было названо Марксом общественно-экономической формацией. Маркс ввёл понятие "общественно-экономической формации", которое выражало именно качественную определённость различных фаз общественного развития. Вкладом К. Маркса в экономическую теорию является понимание им капитала как об-

пещественного отношения. Интересно у него раскрыты и основные моменты отчуждения человека в капиталистическом обществе.

Представители немецкой исторической школы (Б. Гильдербрандт, К. Книс, Г. Шмоллер, В. Зомбарт, М. Вебер, и др.) отразили в своих концепциях конкретные общественно-политические запросы времени. Исторические условия Германии начала века отличали её от других стран. Буржуазное государство уже тогда вмешивалось в экономику, а рассмотрение истории как "духа народа, воплощённого в государстве", придавало этому вмешательству оправдание. Концепции исторической школы в экономике получают всё большее влияние по мере роста государственного регулирования экономики в других странах.

Представители немецкой исторической школы в экономике, прежде всего, учитывали специфику социально-культурного контекста, который определяет развитие экономической науки. Они убеждены, что экономическая наука в отличие от естествознания, ищет не причинные связи и их объяснения, а стремится понять мотивы, цели, способы поведения действующего индивида. В отличие от классических экономистов они категорически отрицают, что эгоистический интерес индивидов, их погоня за прибылью, являются единственным мотивом экономической деятельности. С точки зрения экономистов-историков, в экономической области, так же как и в других областях жизнедеятельности, индивид подчиняется самым разнообразным мотивам: честолюбию, чувству долга, жажде деятельности, милосердия или просто обычаю. Эти мотивы накладываются на эгоистическое поведение людей и видоизменяют цели экономических поступков.

Экономическая реальность, по их мнению, должна быть охвачена во всей её сложности и противоречивости; она несводима к универсальным стандартам. Внимание исследователей они направляют на особенное и типичное, а не на общее и универсальное. Это, действительно, актуально для понимания специфики текущего момента. Но при этом представители "немецкой исторической школы" проигнорировали тот факт, что экономическая теория предназначена для исследования массовых экономических явлений и выяснения закономерностей, которым эти массовые явления подчиняются. Например, из всех мотивов, которым подчиняется человек, экономист, в первую очередь, изучает погоню за прибылью. Это происходит не потому, что он хочет свести экономическую теорию к "естественной истории эгоизма". Всё дело заключается в том, что измеряемое в деньгах действие этого мотива поведения, легче поддается научному изучению, чем другие побудительные причины поступков индивидов в экономической сфере.

Видя в человеческой деятельности только один побудительный мотив, классические экономисты, по словам экономистов-историков, считали возможным из этой единственной тенденции вывести путём априорных рассуждений все экономические законы. Недостаточность такого приёма

очевидна, если принять во внимание многообразие существующих в экономическом мире мотивов поведения. Для того чтобы преодолеть расхождение между экономической реальностью и экономической теорией, с точки зрения исторической школы, необходимо отбросить всякую абстрактную теорию вместе с дедуктивным методом её построения и сделать изображение действительности единственным предметом экономической науки. С этой целью преобладающим методом построения экономической теории должен стать метод индукции, основанный на наблюдении, описании и статистических материалах.

Наиболее разработанную экономическую теорию в рамках "исторической школы" предложил М. Вебер. В качестве предпосылочной установки для своей экономической модели он использует представление об обществе как системе, обусловленной социальными закономерностями взаимодействия автономных индивидов. Причём его интересовали не столько глубоко экономические проблемы, сколько связь экономики, социологии и религии. Желая превратить экономику в строгую науку, Вебер пытается в уникальности экономических явлений проследить закономерности, а в поступках и представлениях индивидов, возникающих в процессе экономической деятельности, проследить наиболее вероятные схематизмы поведения. Он ищет такие закономерности, интерпретируя эмпирический материал с помощью идеальных типов.

Развитие капитализма, по М. Веберу, представляет процесс усиления схематизации в действиях индивидов. Это превращает качественные различия в мотивациях их экономического поведения в чисто количественные. Он особо отмечает ту роль, которую "дух счёта" сыграл при возникновении капитализма. А потом пуританизм преобразовал эту "расчетливость". Из средства ведения хозяйства "дух счёта" воплотился в принцип всего жизненного уклада людей капиталистического общества, в стиль их поведения и принятия ими всевозможных решений. На всём в этом обществе лежит печать расчёта, а выгода стимулирует людей на поиски наиболее оптимальных способов её достижения. Даже Богу более угодны те, кто праведными усилиями скопили богатство, чем бедные и неимущие.

Логическим завершением процесса формальной рационализации схематизмов поведения явилась бы полная "калькулируемость" всех поступков индивидов и исчезновение иррациональных, религиозных мотивов деятельности, составляющих "дух капитализма". Вебер, понимая это, старается максимально отойти от монистического взгляда на развитие капитализма. Он обращается к идее учёта религиозных, правовых, этических и других факторов, влияющих на развитие буржуазных общественных отношений. В то же время он не разделял методологический индивидуализм Г. Шмоллера и В. Зомбарта, которые редуцировали понимание экономических процессов к описанию их генезиса. Так, В. Зомбарт отрицал экономические законы и ставил характер экономической деятельности и социаль-

ных институтов в зависимость от места и времени. Исходя из метода исследования "культуры", Зомбарт хотел обнаружить стремления и цели, характерные для каждого общества. Экономическая система, по его мнению, является воплощением хозяйственного духа, обладающего культурно-созидательной ролью. Поэтому экономическая деятельность должна быть не просто изучена, а понята.

Для Вебера противоречие между личными интересами и общественным благом есть "противоречие между формальной и содержательной рациональностью", и его нельзя решить в рамках классических представлений о естественном социальном порядке. Это противоречие фиксирует антагонизм бюрократической системы и свободы человека.

Интересны в этом плане его размышления о России. Вебер специально выучил русский язык, чтобы понять первую русскую революцию 1905 года. Со своим анализом и оценкой буржуазной демократии в России он познакомил немецкого читателя сразу после этой революции уже в 1906 году. Тогда демократия в России (впрочем, как и сейчас) рассматривалась как продукт экономического развития. Экономика (рынок) считалась основанием всех общественных преобразований. Вебер не согласен с этим российским представлением. По его мнению, "экономические успехи ведут к возрастанию несвободы". Он выразил сомнение относительно того, что импортированный капитализм в России совместим с демократией. И не ошибся в своих прогнозах. Основную причину поражения первой русской революции Вебер усматривает в идеях "экономизма", которые господствовали в ней над идеалами свободы и духовного возрождения. Его удивляет, что русские либералы так мало учитывают влияние национальной среды: молчат о школах, не упоминают о церкви. Соперничающие демократические движения находятся под властью идеальных ценностных представлений, которые в комбинации с конкретными политическими обстоятельствами и материальными предпосылками определили "этическое своеобразие" и "культурные ценности" современного человека. И все эти материальные, правовые и идеологические тенденции не дают никаких шансов на успех. Без правового государства, автономного индивида, "духовной революции" Россия не могла успешно, по мнению немецкого аналитика, строить цивилизованный капитализм. [1; 29]. Можно не согласиться с Вебером относительно понимания критериев для становления капитализма в России. Но абсолютизация экономических факторов и их роли в реформировании всех сторон жизненного уклада, а так же увлечение утопическими прожектами, – всё это наше "раковое наследие" перекочевало из века минувшего в век нынешний.

Критика классической школы политэкономии привела к отвержению и трудовой теории стоимости в экономической науке Запада. Её интеллектуальные предпочтения связываются теперь с "субъективной психологической школой".

Все разновидности субъективной психологической школы (математическая, маржинализм и т.д.) исходят из субъективной теории стоимости. Её представители отвергают классическую "трудовую теорию стоимости", но различным образом развивают другие принципы классической теории. Они предлагают свой принцип обоснования экономической теории. Таким принципом для этой школы является гедонистический принцип. Суть его состоит в следующем: каждый индивид стремится получить максимум удовольствия и минимум неприятностей в ходе экономической деятельности. Этот принцип приходит на смену принципу разумного эгоизма и индивидуализма, на котором строится классическая экономическая теория. Субъективно-психологическая школа все стимулы экономического поведения индивидов свела к гедонистическому принципу. Экономические субъекты, в контексте её построений, получили схематичное выражение в виде взаимодействующих сил. Целью такой экономической теории становится определение результатов их взаимодействия или их воздействия на внешний мир.

Соглашаясь с классической школой в том, что абсолютная свобода конкуренции реализует максимум удовлетворения для каждого индивида, представители субъективно-психологической школы критикуют классиков за их попытку установить причинно-следственную связь между основными экономическими явлениями (спросом, предложением и ценой, стоимостью производства и ценой, распределением дохода между заработной платой, процентом и рентой). Они отказались от поисков причинно-следственных связей между экономическими явлениями и ограничились исследованием отношений между ними, или установлением их однообразия.

Для исследования каждого экономического явления необходимо установить между ними столько различных отношений, сколько существует неизвестных. Взаимодополнительность экономических явлений может быть изучена различными методами. Математическое направление в системе субъективно-психологической школы апеллирует к формализованным средствам: уравнениям и математическим формулам. Маржиналистическое направление прибегает к психологическим методам.

Наиболее известные представители математической школы: С. Джевонс, Л. Вальрас, В. Парето. Они акцентируют внимание на роли обмена в экономических процессах. Обмен предполагает отношение между обмениваемыми количествами, которое выражается и формулируется в цене.

Задачей экономической теории становится нахождение отношений обмена, которые необходимо выразить в математическом виде и составить из них уравнение. Математическая школа не ограничивается исследованием отношений взаимной зависимости между изолированными экономическими явлениями, она стремится найти объединяющее их начало, в качестве которого выступает переработанная идея общего равновесия. Определение условий устойчивого равновесия становится целью экономической теории.

Так, математическая школа перевела на язык математических формул идею экономического равновесия, выдвинутую классической экономической теорией, и создала теорию "общего равновесия". Теория общего равновесия, исходит из простейшего эмпирического факта, что экономическое знание имеет дело с явлениями повседневной жизни индивидов, такими как:

- производство и потребление товаров;
- покупка и продажа товаров по определенным ценам

Представители этой школы показали, при каких условиях и почему положение классической школы об экономическом равновесии выполняется. Оказывается, "при стремлении к максимальной полезности между обменивающимися сторонами свободная конкуренция уравнивает максимум удовлетворения и минимум самопожертвования". [3; 59]. Они смогли это объяснить, выйдя за рамки собственно классических принципов методологии экономической науки. Экономисты-математики представили механику обменов через систему определяющих их уравнений. Макроэкономическое равновесие выражает принцип предельной полезности и доказывает необходимость количественных методов экономического анализа. Однако абсолютизация математических методов оказалась слабым звеном этой экономической парадигмы. Её подвергли критике представители другого направления субъективно-психологической школы – маржиналисты. Они исходят из приоритета субъективной теории ценностей.

Маржиналисты (Ф. Визер, Е. Бем-Баварек и др.) заменили классическую трудовую теорию стоимости своей теорией – "теорией предельной полезности и производительности". Их теория была призвана рационализировать субъективные устремления торговых партнёров и любых других агентов экономических отношений. Согласно их экономической модели, предприниматель стремится максимально увеличить свой доход, а покупатель – приобрести максимально полезную вещь. Эти мотивы агентов экономических отношений представлялись маржиналистам столь простыми, что их выявление не требовало какого бы то ни было анализа. Поэтому в их концепциях метод понимания в достаточно разработанном виде не используется.

Сторонники маржинализма не считают алгебраические уравнения и графики оптимальными средствами для качественной характеристики основных экономических явлений (ренды, стоимости, прибыли и т.д.). Рассмотрение экономической действительности переносится ими с внешних факторов на внутренние: т.е. исследуются экономические действия индивида с точки зрения его мотивации, целей и средств. Маржинализм выдвинул потребителя, а не капиталиста главной фигурой экономического развития. Субъективный мир рядового участника экономического процесса, его личные сбережения, как основа инвестиций, его ментальность и мотивация выбора из альтернативных вариантов максимально полезного, – вот что становится предметом экономического анализа. А методом исследования экономического процесса становится метод интроспекции.

Субъективно-психологическая школа создала более гармоническую экономическую концепцию, по сравнению с классической политэкономией. Различные её направления ослабили разрыв между экономической действительностью и её отражением в теории за счёт более реалистичных принципов, лежащих в её методологическом основании, а также за счёт менее сильных идеализаций, имевших место прежде. Кроме того, "субъективно-психологическая школа показала недостаточность классических представлений об экономическом росте в условиях ограниченных ресурсов и альтернативных возможностей их использования. В конечном счёте, именно в полемике между тенденциями внутри субъективно-психологической школы, а также между марксизмом и немецкой исторической школой наиболее чётко выкристаллизовываются контуры культур-центристской исследовательской программы в экономическом знании". [3; 60]. В экономической науке теперь начинает признаваться первичность экономических действий индивидов над экономическими институтами, причём подчёркивается коллективный характер экономической деятельности.

Значение исследований в контексте культур-центристской парадигмы привело к пониманию поливариантности человеческого бытия и его онтологических координат. Онтологический плюрализм экономической реальности утверждается как на уровне понимания экономических действий индивидов в повседневной жизни, так и на уровне государственного регулирования национальной экономики. Выявляются ценностные установки индивидов, выходящие за рамки утилитаризма и гедонизма. Стремление индивидов к личной свободе и реализации своих творческих интенций начинает осмысливаться в качестве императива для выявления приоритетов в области исследований гуманитарных и общественных наук.

Но вот наступает Великая депрессия 1929-1932 гг. Она показала неспособность полной саморегуляции рынка в условиях экономического кризиса. Философские и методологические предпосылки классического либерализма были поставлены под сомнение. Идеология классического либерализма исходила из признания индивида в качестве единственного агента экономического процесса. Никто кроме индивида, считали его сторонники, не знает лучше своих собственных интересов и путей их реализации. Государству не полагается вмешиваться в экономическую жизнь и регулировать её ход, так как сами индивидуальные агенты экономического процесса способны решить эти задачи. Методологический индивидуализм, который лежал в основании такой исследовательской парадигмы, тоже оказался неспособным объяснить новые экономические проблемы, угрожавшие самому существованию общества (проблемы инфляции и массовой безработицы). Начинается закат неоклассической теории, описывавшей общее равновесие экономической системы, исходя из устойчивых потребительских вкусов.

В условиях резкого изменения внешней экономической среды Дж. М. Кейнс сформулировал новые идеи, совершившие научную революцию в

экономической мысли XX века, которая затронула как метафизические основания экономического знания, так и цели и методы его построения. "Центральное положение кейнсианской теории состоит в том, что макроэкономическое равновесие достигается сочетанием саморегуляторов рынка с государственными регуляторами прямого и косвенного воздействия". [3; 61]. Кейнс показал, что в конкурентной экономике не существует механизма, обеспечивающего полную занятость. Макроэкономическое равновесие в условиях кризиса и безработицы, достигается за счёт стимулирования спроса. Роль государства состоит в помощи малоимущим и поддержании их спроса, в расширении сферы производства для удовлетворения общественных нужд (развитие инфраструктуры, обеспечение образования, медицинского обслуживания и т.д.). [4; 307].

Возможность государственного регулирования экономики определяется не только несовершенством механизма рыночной саморегуляции, но и тем, что государство является крупнейшим собственником, и в его руках сосредоточены правовые рычаги и структуры, реализующие эту функцию собственника. В теориях, допускающих вмешательство государства в экономику, роль человека не была утрачена. Забота о социальной справедливости делает эту концепцию привлекательной с точки зрения гуманистических установок. Натуралистические тенденции, которым пытается противостоять Кейнс, ещё дают о себе знать. Так, он пытается объяснить неравномерности экономического процесса изменчивостью психологических мотивов предпринимателя и покупателя. Учёный даже выводит основной психологический закон. Этот закон заключается в следующем. "Люди увеличивают своё потребление с ростом дохода, но не прямо пропорционально его росту. Поэтому спрос зависит не столько от платежеспособности, сколько от психологической склонности к потреблению и сбережению, соотношение которых является переменной величиной". Для устранения этого дисбаланса он предлагает использовать средства государственно-монополистического регулирования (налоговой, инфляционной политики, субсидирования предпринимателей из госбюджета и др.).

Значение экономической теории Кейнса заключается в том, что она ориентирует экономистов и политиков на поиски оптимальных решений социальных проблем. Когда в обществе возникает социальная напряжённость и нестабильность, наиболее популярными становятся усилия власти на разрешение проблемы занятости людей, а также недопущение существенного снижения их заработной платы, социальных льгот и привилегий.

Теория Кейнса оказалась популярна среди западных экономистов в первой половине XX века. Она базировалась на востребованной тогда технологической основе – массовом поточно-конвейерном производстве товаров. Поточно-конвейерное производство ориентировалось на удовлетворение спроса в сфере личного потребления. Запад переходит на новую модель экономического роста, которая рассчитана на увеличение личного

потребления. Она привлекла даже Рузвельта, который претворил многие идеи лорда Кейнса в жизнь. Эта теория во многом определила и успехи "нового курса" американского президента.

Но убеждение Кейнса в том, что математическая экономика – "чистый вымысел", стало ограничивать её привлекательность среди тех экономистов, которые являются приверженцами экономического моделирования в контексте возможностей математики. [5; 48].

Подвергли эту экономическую концепцию критике и те экономисты, которые не приняли установку Кейнса на реализацию полной занятости без инфляции. Стабильность цен и безработица оказались несовместимыми конфликтующими целями экономической политики. Уверенность Кейнса и его последователей в возможности одновременного достижения устойчивых цен и полной занятости уступает место необходимости выбора между этими макроэкономическими переменными. В конце 60 – начале 70-х гг. XX века во многих развитых капиталистических странах стала наблюдаться новая ситуация, а именно: одновременный рост инфляции и безработицы.

Представители таких неоклассических концепций, как: "теория рациональных ожиданий", "концепция естественной нормы безработицы" заявили о том, что экономические задачи относительно увеличения коэффициента экономической эффективности несовместимы с установками на государственное субсидирование социальных гарантий и льгот. Неоклассическая методология экономического исследования базируется на двух основных идеях. Это идея общего макроэкономического равновесия, как результата взаимодействия хозяйствующих субъектов. Вторая идея связана с необходимостью учёта интересов экономических субъектов, стремящихся получить свою выгоду при ограниченных ресурсах. Наиболее известной интерпретацией этих ситуаций в экономической жизни является концепция "естественной нормы безработицы" М. Фридмана, предложенная им в 1967 г. в работе "Роль денежной политики". Под естественной нормой безработицы Фридман понимает "такой уровень безработицы, при котором уровень реальной заработной платы соответствует равновесию на всех рынках". [2; 62]. Для достижения этой цели автор предлагает проводить политику "снижения производственных мощностей и роста безработицы до тех пор, пока экономические агенты не начнут снижать свои инфляционные ожидания до уровня падающего темпа инфляции".

М. Фридман и другие представители этого направления решительно отрицают наличие общего интереса в условиях рыночных отношений. Они считают, что существуют только индивидуальные интересы, которые самоочевидны. Достижение максимума экономических удовлетворений осуществимо только в условиях свободы. Общий интерес, при таком подходе, представляется фикцией или просто свидетельством удовлетворения частных интересов. Отдельный человек, преследуя свой экономический

интерес, творит совместно с такими же другими индивидами спонтанный социальный порядок.

Другим вариантом "новой классической макроэкономики" становится "теория рациональных ожиданий". Её создатели (Дж. Ф. Мутт, Д. Дж. Сарджентс и др.) задались целью выяснить причину непредсказуемости движения цен и управления спросом и предложением. В результате чего они пришли к выводу, что изменение ценового спроса и предложения связано с ограниченностью информации и разной скоростью её поступления к экономическим агентам, принимающим решения по конъюнктуре рынка.

Сторонники теории рациональных ожиданий отказываются от любых практических рекомендаций, допускающих выбор между инфляцией и безработицей. Политики, с точки зрения этой теории, могут влиять только на номинальные величины (например, на темпы инфляции), но они не способны изменить реальные величины – такие, как производство и занятость. Несмотря на некоторые различия в решении экономических проблем, все разновидности неоклассических теорий объединяет приверженность либеральным позициям свободной конкуренции. Неоклассическая модель рассматривает механизм рыночной саморегуляции через исследование краткосрочных, индивидуальных операций на рынке, которые приводят к достижению макроэкономического равновесия. А это и формирует, в конечном счёте, общий интерес либерального общества.

Пытаясь связать индивидуальное и массовое экономическое поведение, неоклассики предложили свое понимание "субъективной полезности". Это привело их к рассмотрению человека, как условного среднестатистического персонажа с однозначно прогнозируемым поведением. Их вневременные экономические модели оставили за чертой научные исследования проблем экономического роста и технического прогресса, которые имеют не только типическое в своем проявлении.

Но неолиберальные экономисты не выдерживают последовательно признание только индивидуального интереса. Главное, на чём они настаивают – это невмешательство государства в экономику. Причина этого для них кроется в возможности государства действовать в собственных интересах, а не в интересах индивидов.

Их позиция в отношении общего интереса и попытка сведения рациональности к индивидуальной её разновидности даёт заметную трещину, когда обсуждается состояние общества в целом. Далеко не всеобщим оказывается и исходный пункт индивидуальной рациональности – стремление к максимуму удовлетворений. Он справедлив для большей части капиталистических обществ периода индустриализма, но уже при переходе к постиндустриальному, информационному обществу отмечается склонность многих людей на Западе ограничить свои усилия в достижении материального успеха ради здоровья, отдыха, общения, путешествий и других человеческих предпочтений. "Спортивное общество" индустриальной эпохи,

где все его члены чувствуют себя состязающимися бегунами на короткой дистанции, уходит в прошлое.

В условиях информационных цивилизаций источником богатства становится нечто "нематериальное" – а именно: информация и знания, применяемые в работе по созданию ценностей. Так, стоимость компаний "Интел" или "Майкрософт" задаётся не ценой кирпичей и цементного раствора и даже не ценностью их товарно-материальных запасов, а категориями другого – нематериального актива, – именуемого "интеллектуальным капиталом".

Под интеллектуальным капиталом одни авторы подразумевают не только научные кадры (интеллектуальную элиту), но и заводские марки, товарные знаки и даже активы, занесённые в бухгалтерские книги с указанием их исторической стоимости, которая за прошедшие годы многократно возросла (например, лес, купленный сто лет назад и превратившийся с тех пор в первоклассную недвижимость). Другие исследователи распространяют понятие интеллектуального капитала и на такие факторы, как лидирующие позиции в области использования новых технологий, непрерывное повышение квалификации персонала и даже оперативность выполнения заявок клиентов на техническое обслуживание и ремонт поставленного оборудования.

Интеллектуальный капитал – это корни компании, скрытые условия развития, таящиеся за видимым фасадом её зданий и товарного ассортимента. Он проявляется, во-первых, в человеческом капитале. Человеческий капитал не может быть собственностью компании, но от него зависит её процветание или упадок. К интеллектуальному капиталу относится и структурный капитал. В эту категорию входят техническое и программное обеспечение, организационная структура, патенты, торговые марки – всё то, что позволяет работникам компании реализовать свой производственный потенциал. Структурный капитал также включает в себя отношения, сложившиеся между компанией и её крупными клиентами. В отличие от человеческого капитала, структурный капитал может быть собственностью компании, а, следовательно, и объектом купли-продажи. Таким образом, человеческий капитал + структурный капитал = интеллектуальный капитал. [6].

Человек в условиях информационной экономики может не быть привязанным к месту нахождения компании. Прогресс в области телекоммуникаций позволяет сотруднику компании участвовать в производственных процессах, находясь в местах, удалённых от крупных городов. Сокращение расходов на передачу информации, приведшее к широкому распространению индивидуальных средств связи, делает ненужной концентрацию рабочих в нескольких центрах и способствует рассредоточению производства и переносу его в домашние условия, в офисы, конференц-залы и центры оперативной связи. В этих условиях взаимодействующие группы специалистов могут встречаться для решения задач текущего характера. По мере того, как всё большие объёмы работы начинают зависеть от личных усилий и

манипуляций символами, громадные индустриальные объединения начнут рушиться. Вполне возможно, что мы приблизимся скоро к новой форме "кустарного промысла", основанного на суперсовременной технологии. Но эти заманчивые проекты имеют и своих оппонентов.

В традиционных или полу традиционных обществах, не прошедших, или не завершивших модернизацию производственных процессов с использованием новейших информационных и телекоммуникационных технологий, наблюдаются совсем другие ценностные ориентиры людей в отношении к общественным институтам и власти. Осознание своего интереса в этих обществах чаще связано с требованием необходимого минимума экономических удовлетворений, ибо эти общества не имеют материальных возможностей Запада. Материальные притязания граждан и способы их достижения часто находятся в этих обществах под контролем государства. Поэтому здесь такую большую роль для активного населения играет престиж, статус, положение в обществе. Менее активные граждане привыкают минимизировать не только материальные, но и социальные "вожделения". Они полагают, что лучше жить хуже, но спокойнее, чем находиться в постоянной гонке ради лучшей жизни.

В современных экономических и социальных концепциях, отражающих запросы информационного этапа в развитии цивилизации, происходит осмысление следующего факта. Между полюсами признания либо индивидуальных, либо общих интересов, расположен обширный теоретический и политический спектр возможных и необходимых условий их сочетания. Проблема социальной рациональности, по существу, есть проблема согласования интересов. В предельном случае – она сводится к нахождению общего интереса и путей его достижения. Реальное многообразие интересов отдельных людей, их не сводимость к общему знаменателю в современном обществе, в отличие от традиционного, не вызывает сомнений.

Традиционное общество социально более однородно. Религиозное и мифологическое оправдание традиции и отсутствие чётко выделенной персональности есть одновременно подчёркивание целостности, однородности, единства, общих целей и общего интереса, состоящего в воспроизводстве традиции.

В современном обществе даже производство нового, противоположного воспроизводству традиции, с трудом может быть отнесено к общей цели или интересу. Скорее это – ценность, одобряемая большинством и, с другой стороны, механизм функционирования общества. Здесь налицо конкуренция частных интересов, как лиц, так и отдельных групп. Весьма важно признать эту противоречивость интересов как объективный фактор и не подменять противоречивость интересов противоречивостью позиций. В частности, признание противоречивости интересов является предпосылкой демократии в политике. Оно же может служить основой для изжива-

ния "образа врага", который сохраняется и транслируется в жизненной практике некоторых социальных слоёв современного общества.

Каждое общество должно признавать легитимность других интересов и представлений и не стремиться всем, в директивном порядке, навязать общий интерес. Обществу следует признать легитимность всех, не противоречащих законам, интересов. Эта установка на уважение жизненно-смысловых ориентиров различных по своему социальному статусу и образу жизни людей прочно входит в "мировоззренческий капитал" учёных, занимающихся исследованием проблем социального бытия.

Так, современная экономическая наука представляет широкий спектр экономических школ и направлений. Более размытой становится граница между сторонниками неоклассического подхода, а также школ и направлений, альтернативных неоклассике. И в этом диалоге научных подходов проясняется место каждой экономической теории в системе научного экономического знания. По справедливому замечанию А.А. Мяделец, "появление культур-центристской исследовательской программы не отменяет натуралистических ориентаций экономического знания. Это связано с различными исследовательскими стратегиями построения экономической теории, дополняющими друг друга в процессе исследования реальности: натуралистическая стратегия построения экономической теории направлена на выявление закономерностей экономической жизни и способов осуществления экономических целей, в то время как культур-центристская программа направлена на выяснение жизненно-смысловых мотивов экономических действий индивида. Обе исследовательские стратегии имеют право на существование, так как обусловлены соответствующими социальными онтологиями... Тем самым, мы наблюдаем попытку внутреннего синтеза двух исследовательских парадигм в современных экономических теориях, направленную на снятие их конкуренции, характерной для экономического знания с 70-х гг. XIX в. по 70-е гг. XX в". [3; 64].

Необходимость рассматривать "жизненный мир" человека при анализе его хозяйственной деятельности была центральной идеей докторской диссертации "Философия хозяйства" русского религиозного философа С.Н. Булгакова (1871-1944). Его философия хозяйства помещает в центр всех проблем антропологию – учение о человеке в природе. На её фронто-не написано то самое изречение дельфийского оракула, к которому не может не прислушиваться всякое серьёзное и искреннее философствование – познай самого себя, познай себя в мире и в себе познай вселенную. Для русского философа хозяйство нельзя редуцировать к "подъярёмной работе скота". Оно являет собой творческую деятельность разумных существ, осуществляющих в хозяйственной деятельности свои индивидуальные начала. Индивидуальности присуща свобода, а свобода есть творчество. Значит индивидуальное творческое начало в нас неугасимо и неустранимо, и оно в полной мере реализуется в процессе хозяйственной деятельности.

Философ, раскрывая софийный характер хозяйства как божественного предназначения человека, усматривает в "твари" проявление Творца. Творение не закончилось. Его продолжает тварный человек. "Хозяйство есть творческая деятельность человека над природой; обладая силами природы, он творит из них, что хочет. Он создаёт как бы свой новый мир, новые блага, новые знания, новые чувства, новую красоту, – он творит культуру, как гласит распространённая формула наших дней. Рядом с миром "естественным" созидаётся мир искусственный, творение человека, и этот мир новых сил и новых ценностей увеличивается от поколения к поколению, так что у нашего поколения, особенно сильно захваченного этим творческим порывом, теряются уже всякие границы при определении возможного. "Мир пластичен", он может быть пересоздан, и даже на разные лады. Наши дети будут жить уже при иных условиях, нежели мы, а о внуках мы даже не решаемся и загадывать". [7; 110].

Хозяйство софийно в своём метафизическом основании. Оно возможно только благодаря причастности человека к обоим мирам: к Софии и к эмпирии. "Хозяйство ведётся историческим человечеством в его эмпирической ограниченности, и потому далеко не все действия его отражают на себе свет софийности. Однако остаться совершенно вне её оно не может ни по тем энергиям, которые в трудовом процессе развивает человечество, ни по задачам своим, которые можно условно обозначить как победу культуры над природой, или очеловечение природы". [7; 115].

Но цель хозяйства, согласно мировидению С.Н. Булгакова, "сверххозяйственна", также как и цель истории – "сверхисторична". Он объясняет это происхождением хозяйственного труда, которое лежит за пределами истории и хозяйства. Иерархически и космологически земному хозяйственному деланию человека предшествует иное хозяйство, иной труд. Это – свободный, бескорыстный, любовный труд, в котором хозяйство сливается с художественным творчеством. Искусство удивительным образом в учении Булгакова сохраняет в себе этот первообраз хозяйственного труда.

Итак, в процессе хозяйственной деятельности человек сталкивается у Булгакова со смыслом своего бытия, жизни и смерти, с природой бессмертия. Наиболее соответствует такому пониманию хозяйства крестьянский труд. Он согласован с природными циклами, поэтому в нём и через него достигается гармоничное взаимодействие человека и природы. Русский философ – сторонник социализма. Но идея социализма у него соседствует с идеалами и ценностями христианства. Здесь он близок по своим политическим симпатиям к воззрениям на обустройство общества с Н.А. Бердяевым. Они оба являются сторонниками христианского социализма. В христианском социализме они усматривают систему, более всего отвечающую устремлениям русского человека. Такой социализм, по их мнению, сочетает органично принцип личностного аристократизма и социальной справед-

ливости, обеспечивающей равные возможности для всех членов общественного организма.

Взгляды русских мыслителей конца XIX – начала XX веков оказались во многом отвечающими требованиям современности. Оказавшись в эмиграции, они сумели разглядеть как достоинства, так и недостатки западной системы организации труда и её социальных институтов. Не обольщались они и достоинствами западной демократии, с её установками на "негативную свободу" – свободу собственности, а не свободу духовную и личностную. Русские философы-изгнанники знали и любили Россию, и в своём творчестве занимались решением тех проблем, с которыми вечно сталкивается российская история и российская действительность. Но С.Н. Булгаков и Н.А. Бердяев по своим мировоззренческим установкам являлись религиозными философами, поэтому вопросы, как хозяйственного предназначения человека, так и обустройства России, они рассматривали с позиций, направляющих человека на путь к "Богочеловеку" и "Богочеловечеству".

Следует отметить, что в работах русских религиозных философов есть стремление понять своеобразие России, специфику жизненного уклада людей, их ценностных предпочтений. Это актуально сегодня. Долгое время в России были популярны стратегии развития, основанные на принципе "догнать и перегнать" Америку или западные страны. Последние – принимались за эталон прогрессивного развития в экономической области. Ориентация на "догоняющую модель" развития стояла перед Россией на всех этапах её модернизации – в период реформ Петра I, Александра II, П. Столыпина, во время большевистской модернизации, да и в настоящее время.

Другие государства, такие как Турция и страны Восточной Европы, – следовали той же модели. Прогресс этих стран осуществлялся как на основе несвободы и поиска коллективных возможностей, так и на основе свободы и поиска персональных возможностей. Но, в любом случае, за эталон и норму были приняты развитые капиталистические страны – Западная Европа и Америка. Следование в форваторе "западных образцов" обуславливало догоняющий характер такой модернизации. Их цель – быть похожими на Западную Европу, на Запад. Это обеспечивало поступательность модернизации, но "по старому образцу". Её осуществление обозначало движение к видимой цели, к уже имеющемуся стандарту. Надо только повторить его и чуть-чуть усовершенствовать ("перегнать").

Сейчас принято считать, что догоняющая модель уже отвергнута, и её последнее активное применение было популярно лишь в период 60-70-х годов XX века. В реальности эта модель продолжает активно работать в России, Восточной Европе и Турции. В мире, особенно на Западе, существует даже такое клише: Восточная Европа – "вторая Европа", догоняющая "первую Европу". Но догоняющая модель имеет пределы. Результатом догоняющей модернизации является потеря традиционной культуры без обретения новой, современной.

"Догоняющая модель" модернизации, – как справедливо отметила Н.М. Смирнова, – создает острова, анклавов современной жизни в отсталых странах. Это – Сан-Пауло и Рио-де-Жанейро в Бразилии, большие города Мексики, Бомбей и несколько островов зелёной революции в Индии, Стамбул и ряд больших городов Турции, Москва и Санкт-Петербург в России, отличающиеся и образом жизни, и состоянием сознания от российской провинции. Эти анклавов, несомненно, облегчают задачи модернизации, но, вместе с тем, они усиливают социальную несправедливость, делают неустойчивым социальный баланс". [7; 49].

Автор отмечает и такие отрицательные моменты догоняющей модернизации, как: нарушение традиций, лишаящее общество духовной перспективы. Мелкий бизнес становится обязательной нормой жизни общества, вовлекая в него огромные людские массы. Общество развивается, утрачивая духовную перспективу.

"Догоняющая стратегия" ограничена определённой методологической установкой, которая предполагает, что Северная Америка и Западная Европа остаются неизменными. А это допущение не только несостоятельно, но и опасно. "Эталонв экономического процветания", естественно, не собираются дожидаться своих отставших соседей. Они идут дальше. Но и они не застрахованы от ошибок. Многие развитые капиталистические страны сами ныне находятся в переходном процессе. У них происходит изменение направленности социального развития, продиктованное требованиями новой "информационной цивилизации".

Новая ступень в развитии общества – "информационное общество" – сталкивается с серьёзными проблемами. Суть их заключается в следующем. Во-первых, становятся очевидными пределы роста индустриального мира, его демассовизация и возрастание приоритета человека по отношению к существующим институтам. Появляется необходимость новых институтов, обеспечивающих эту приоритетность.

Во-вторых, новая техника требует адекватного человеческого ответа. Чем более мир устремляется к единому стилю жизни, тем большее значение в нём приобретают глубинные ценности, выраженные в религии, языке, искусстве, литературе. Люди стремятся сохранить свою индивидуальность, несмотря на усилия "информационной матрицы" запустить оптимальный стандарт в "диалог" человека с машиной и перенести этот стандарт в область всех коммуникационных процессов. Всё больший "вес" в смысловом поле социального познания приобретает идея объединения основ современных и традиционных обществ.

Литература

1. Федотова В.Г. Человек в экономических теориях: пределы онтологизации. "Вопросы философии". № 9, 2007.

2. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 2 . Ч. 2.
3. Мядалец А. А. Смена парадигмы в экономической науке XX века. Сб. История методологии социального познания. Конец XIX –XX век. М. 2001.
4. Кейнс Дж. М. Общая теория занятости, процента и денег. Петрозаводск, 1993.
5. Леонтьев В.В. Применение математики в экономике. В кн. Экономические эссе. М. 1990.
6. Федотова В.Г. Что может и чего не может наука. "Философские науки". 1989. № 12.
7. Смирнова Н.М. Социально-теоретическое знание и жизненный мир: классический и неклассический тип взаимодействия. В кн.: Теория и жизненный мир человека. (Под ред. В.Г. Федотовой). М. 1995.

Вопросы для самопроверки

Часть I.

Контрольные вопросы и задания к §1, §2, §3.

1. Прокомментируйте, пожалуйста, следующие рассуждения.

1) "Каждое событие, стало быть, и каждый поступок, который происходит в определённый момент времени, необходимо обусловлен тем, что было в предшествующее время. А так как прошедшее время уже не находится в моей власти, то каждый мой поступок необходим в силу определяющих оснований, которые не находятся в моей власти, т. е. в каждый момент времени, в который я действую, я никогда не бываю свободным".

2) "Дух и только он есть бытие в себе и для себя. Только он автономен и доступен истинно рациональному, истинно научному изучению... Что же касается природы и естественнонаучных истин, то автономия природы лишь кажущаяся... Ибо "истинная" природа естественных наук есть продукт духа, исследующего природу. Таким образом, наука о природе предполагает науку о духе".

3) "Во-первых, жизненный мир всегда отнесён к субъекту, это его собственный окружающий повседневный мир. Во-вторых, именно поэтому жизненный мир имеет телеологическую структуру, поскольку все его элементы соотношены с целеполагающей деятельностью человека. Если в естествознании всё субъективное должно быть исключено, а потому там нет места и для понятия целей, то в жизненном мире все реалии отнесены к человеку и его практическим задачам. Наконец, если мир, как его описывает математическая физика, неисторичен, то жизненный мир, напротив, представляет собой историю. Если в естественных науках мы всегда прибегаем к объяснению, то жизненный мир открыт нам непосредственно...".

4) "Чем резче и однозначнее сконструированы идеальные типы, чем они, следовательно, в этом смысле более чужды миру, тем лучше они выполняют своё назначение... Такие понятия, как: "экономический обмен", "ремесло", "капитализм", "секта", "церковь", "средневековое городское хозяйство" и т. д. суть, идеально-типические конструкции, служащие средством для изображения индивидуальных исторических реальностей".

5) "Человек и вообще всякое разумное существо существует как цель сама по себе, а не только как средство для любого применения со стороны той или другой воли... Все предметы склонности имеют лишь обусловленную ценность... Предметы, существование которых хотя зависит не от нашей воли, а от природы, имеют, тем не менее, если они не наделены разумом, только относительную ценность как средства и называются поэтому вещами, тогда как разум-

ные существа называются лицами, так как их природа уже выделяет их как цели сами по себе... Они, значит, не только субъективные цели, существование которых как результат нашего поступка имеет ценность для нас; они объективные цели, т. е. предметы, существование которых само по себе есть цель...; без этого вообще нельзя было бы найти ничего, что обладало бы абсолютной ценностью; но если бы всякая ценность была обусловлена, стало быть, случайна, то для разума вообще не могло бы быть никакого высшего практического принципа".

6) "Понятие общезначимого этического императива не исключает права индивидуальной личности и её особенности, — напротив, для человека индивидуальность и особенность нравственно необходимы в качестве предварительного условия для исполнения его долга".

7) "Этика, работающая с естественнонаучными всеобщими понятиями, в действительности должна была без всякого понимания противостоять смыслу индивидуальной личной жизни и, тем самым, смыслу практической, активной социальной жизни".

8) "Что бы ни означало здесь слово "наука" и как бы ни было распространено в исторической науке в целом применение более общих методов к тому или иному предмету исследования, историческое познание, тем не менее, не имеет своей целью представить конкретное явление как случай, иллюстрирующий общее правило. Единичное не служит простым подтверждением закономерности, которая в практических обстоятельствах позволяет делать предсказания. Напротив, идеалом здесь должно быть понимание самого явления в его однократной и исторической конкретности".

9) "Правильным методом философии был бы следующий: не говорить ничего, кроме того, что может быть сказано, — следовательно, кроме предложений естествознания, т. е. того, что не имеет ничего общего с философией, и затем всегда, когда кто-нибудь захочет сказать нечто метафизическое, показать ему, что он не дал никакого значения некоторым знакам в своих предложениях. Этот метод был бы неудовлетворителен для нашего собеседника — он не чувствовал бы, что мы учим его философии, но всё же это был бы единственный строго правильный метод".

10) "Наука никогда не была и не может быть освобождением человеческого духа. Наука всегда была выражением неволи человека у необходимости. Но она была ценной ориентировкой в необходимости и священным познавательным послушанием последствиям содеянного человеком греха. Наука по существу своему и по цели своей всегда познаёт мир в аспекте необходимости, и категория необходимости — основная категория научного мышления как ориентирующего приспособления к данному состоянию бытия. Наука не прозревает свободы в мире. Наука не знает последних тайн, потому что наука — безопасное познание".

11) "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 отнесению

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 нём ценности, необходимо может быть рассмотрено как стоящее также в связи с природой и, стало быть, как составляющее часть природы".

2. Вопросы для самопроверки знаний.

- 1) Имеется ли общее между натуралистическими и антинатуралистическими концепциями в понимании специфики социально-гуманитарного знания?
- 2) Как решается проблема соотношения субъекта и объекта в социально-гуманитарном познании.
- 3) Что такое герменевтика и её возможности в аналитике текста?
- 4) Определите набор категорий, которые наиболее актуальны для исследования проблем социально-гуманитарного знания.
- 5) Какие факторы влияют на оценку исторических событий или культурных феноменов?
- 6) Чем отличается понятие "ценность" о понятия "смысл жизни"?
- 7) Кто автор текста: писатель или читатель, с точки зрения философии постмодернизма?
- 8) Укажите основные шаги на пути к подлинному языку в учении М. Хайдеггера?
- 9) Охарактеризуйте, пожалуйста, основные черты "идеального языка науки", который разрабатывался в системе научного знания позитивизма.
- 10) Объяснение или понимание приобретает приоритет в науках гуманитарного цикла?
- 11) У каких философов особый статус приобретает игра, как способ постижения смысловых возможностей в сфере межчеловеческих коммуникаций?
- 12) Можно ли постичь смысл наличного бытия внутри этого бытия, или требуется для его постижения выход в другое социально-культурное пространство и время?
- 13) Проанализируйте концепцию "исторического факта" Дильтея.
- 14) Противостояние всего естественного всему искусственному является ли отличием наук о природе от наук о культуре?
- 15) Что такое "мода" как социально-психологический и культурный феномен? Какую роль Вы отводите ей в своей жизни?

Контрольные вопросы и задания к §4, §5, §6.

- 1) Какая существует классификация методов познания по степени общности и области их применения?
- 2) Перечислите, пожалуйста, основные методы эмпирического познания.

3) Охарактеризуйте основные общенаучные методы теоретического познания.

4) Объясните, в чём состоит специфика философских методов, и какие их виды Вы знаете?

5) Какие виды моделей применяются в науке и их эвристические возможности?

6) Почему учёные-гуманитарии полагают, что у естественных и гуманитарных наук основные познавательные функции кардинально различаются?

7) Обоснуйте, пожалуйста, преимущества "практического силлогизма", предложенного Г. фон Вригтом в качестве формы рассуждения в контексте методологии общественных наук.

8) С каких позиций разрабатывал общую теорию понимания немецкий философ В. Дильтей?

9) Назовите основных представителей герменевтического подхода в области социально-гуманитарного знания.

10) В чём состоит специфика эмпирической методологии в социально-гуманитарном познании?

11) Обоснуйте возможности метода фокус-групп и метода контент-анализа для эффективной работы рыночных и политических институтов.

12) Кто из философов признавал за истиной онтологический статус?

13) Представители какого направления в философии отождествляют истину с целевыми установками личности, с её полезностью для субъекта деятельности?

14) Приведите примеры для демонстрации того, что поиск истины – процесс трудный и тернистый.

15) Укажите, пожалуйста, чем отличается заблуждение ото лжи?

16) Что есть истина в контексте социально-гуманитарного знания?

17) Отстаивание правды в режимах коммуникации и диалога всегда ли сопряжено с достижением истины?

18) Раскройте семантику слова "правда" в отечественной гуманитарной традиции?

19) Почему Ницше весьма неоднозначен в решении проблемы истины? С каких философских позиций он рассуждает о возможностях науки обладать истиной?

20) Какая особенность симулякра позволяет ему стать альтернативой феномену идентичности, и какие последствия это имеет для познавательного процесса?

21) Имеет ли актуальную значимость для развития науки и культуры проблема соотношения знания и веры?

22) Объясните, как понимает истину К. Маркс, и какую роль играет такое понимание истины для разработки возможных сценариев социальных процессов?

23) Как следует понимать соотношение истины и ценности?

24) Как Вы считаете: может ли ставка только на разум решить стоящие перед обществом задачи?

25) Дайте комментарий высказыванию: "Представители различных обществ являются носителями разных культур, они отличаются друг от друга своим мировоззрением, ценностями, навыками и предпочтениями. Перемены, происшедшие в последние десятилетия в экономической, технической и социально-политической сферах, обусловили серьёзные сдвиги в культурных основах современного индустриального общества. Изменилось всё: стимулы, побуждающие человека к работе, противоречия, становящиеся причинами политических конфликтов, религиозные убеждения людей, их отношение к разводам, абортам, гомосексуализму, значение, которое человек придаёт обзаведению семьёй и детьми. Можно пойти ещё дальше и позволить себе утверждение, что за время существования современного индустриального общества изменилось даже то, чего люди хотят от жизни".

Часть II.

Контрольные вопросы и задания к §1, §2, §3, §4.

- 1) В чём различие в понимании человека натурфилософией и софистами?
- 2) В чём суть антропологического дуализма Платона?
- 3) В чём суть понимания человека Аристотелем?
- 4) Сформулируйте основные положения антропоцентризма эпохи Возрождения.
- 5) Каковы суть и значение методологического подхода к пониманию человека в философии Нового времени?
- 6) Сформулируйте основные положения марксизма о сущности человека и феномене отчуждения.
- 7) В чём суть понимания человека и феномена отчуждения в экзистенциализме?
- 8) Сформулируйте различие в понимании феномена отчуждения марксизмом и экзистенциализмом.
- 9) Сформулируйте основные положения философии жизни Ф. Ницше.
- 10) Как должны соотноситься жизнь и разум по Ф. Ницше?
- 11) Протестом против чего является философия жизни?
- 12) В чём схожи учения Ницше о жизни и становлении?
- 13) Что требует Ницше от человека и почему?
- 14) Что и почему является основанием для формулировки, выведения, постижения смысла жизни?
- 15) Какие подходы могут существовать к пониманию, определению ценности жизни?
- 16) Раскройте место и роль представлений об индивидуальности в понимании ценности жизни.
- 17) Охарактеризуйте взаимоотношение и проблемы между индивидуальным и социальным.
- 18) Что такое "ценность жизни"?
- 19) Сформулируйте определение смысла жизни.
- 20) Прокомментируйте, пожалуйста, следующий текст: "Правда состоит в том, что наша экономическая система частично слепа. Много она видит, но много и не замечает. Она тщательно просчитывает то, что представляет наибольшую ценность для покупателей и продавцов, всё, что касается продуктов питания, одежды, промышленных товаров, труда, и уж конечно, денег. Но в её расчетах часто не учитывается ценность того, что гораздо труднее купить или продать: чистой воды и свежего воздуха, красоты гор, лесов с разнообразнейшей флорой и фауной и так далее. Именно частичная слепота нынешней экономической системы и есть могущественная сила, стоящая за иррациональными решениями, касающимися экологии нашей планеты".

21) Какие существуют гипотезы о происхождении человека, на каких предпосылках они основаны?

22) Назовите, пожалуйста, необходимые ступени, проходя сквозь которые, ещё "дикий человек" обретал собственно человеческое бытие.

23) Объясните, чем отличаются случаи с "Маугли" от ситуации с Робинзоном Крузо? В каких случаях есть шанс остаться человеком разумным?

24) Укажите важнейшие черты антропосоциогенеза.

25) Дайте определение термина "тотемизм" и раскройте его значение в процессе антропогенеза.

26) Что обрекло первобытных людей на родство с дальними и выступало важным фактором миролюбия в отношениях между общинами, родами, племенами.

27) Дайте объяснение различий в понимании природы в античности и в Новое время.

28) Что определяет, по Вашему мнению, востребованность идей философии космизма сегодня?

29) Кем и когда процесс эволюции социоприродного универсума был понят и интерпретирован как переход биосферы в ноосферу?

30) Обоснуйте, пожалуйста, такой тезис: "Техногенная цивилизация уже полностью исчерпала кредит доверия к себе". Согласны ли Вы с этим?

31) Информационная цивилизация: благо для человечества, или новый тупик?

32) Дайте, пожалуйста, свою интерпретацию содержания и сущности понятия "экологический императив".

33) Оцените возможности методологического приёма, связанного с конструированием модели "экономического человека".

34) Охарактеризуйте натуралистические и культур-центристские ориентации в экономическом научном познании.

35) Назовите основные ценностные установки классических экономических теорий и проанализируйте их с точки зрения интересов, как отдельного человека, так и общества в целом.

36) Как можно оценить сегодня основные достоинства экономической теории К. Маркса?

37) Представители какой школы в экономике начали учитывать специфику социально-культурного контекста и стремились понять мотивы, цели, способы поведения индивидов на рынке?

38) Объясните, в каких общественных системах и почему становится возможным следующее положение в экономической жизни: "Высокотехнологичное оборудование для хоккея на льду разрабатывается в Швеции, финансирует исследования Канада, сборка производится в Кливленде и Дании, а продаётся оно в Северной Америке и Европе. При его производстве используются такие сплавы, молекулярная структура которых была открыта и запатентована в Делавэре, а сама сталь выплавлена в Японии. Концепция рекламной кампании

разрабатывается в Великобритании, съёмки роликов ведутся в Канаде, дублируются они в Англии, а монтируются в Нью-Йорке".

39) Согласны ли Вы с размышлениями и оценкой М. Вебера относительно буржуазной демократии в России в начале XX века?

40) Дайте характеристику экономической теории Дж. М. Кейнса и объясните, почему его идеи совершили научную революцию в экономической мысли в первой половине XX века?

41) Как Вы считаете, сторонники "теории рациональных ожиданий" отказываются от любых практических рекомендаций, допускающих выбор между инфляцией и безработицей, или отдают предпочтение одной из них в условиях рыночной экономики?

42) Что является в условиях информационной цивилизации источником богатства и почему?

43) Кто из философов учение о хозяйстве рассматривает в контексте антропологии? Какие черты хозяйственной деятельности автор считает основными?

44) Как Вы понимаете преимущества плюрализма экономических программ относительно прогнозов реальности?

Литература

1. Августин А. Исповедь. – М.: Издательство "Ренессанс", 1991.
2. Адорно Т.В. К логике социальных наук //Вопросы философии. 1992, № 10.
3. Анаксагор. – В кн.: Фрагменты ранних греческих философов. Ч.1. М. 1989.
4. Андреев И.Л. Происхождение человека и общества. – М.: Мысль, 1988.
5. Апинян Т.А. Игра в пространстве серьёзного. СПб, 2001.
6. Аристотель. Метафизика. Соч. в 4-х тт. М. 1975. Т.1.
7. Бахтин М.М. Автор и герой: к философским основаниям гуманитарных наук. СПб, 2000.
8. Бердяев Н.А. Истина и откровение. СПб., изд. Русского Христианского гуманитарного института, 1996.
9. Бердяев Н.А. О назначении человека. – М.: Республика, 1993.
10. Библер В.С. На гранях логики культуры. М., 1997.
11. Бодрийяр Ж. В тени молчаливого меньшинства, или конец социального. УГУ, Екатеринбург, 2000.
12. Бродель Ф. Структуры повседневности. М., 1986.
13. Бубер М. Я и Ты. М., 1993.
14. Булгаков С.Н. Сочинения в двух томах. Т.1. Философия хозяйства. Т.2. Избранные статьи. – М.: Наука, 1993.
15. Валлерстайн И. Конец знакомого мира: социология 21 века. М., 2003.
16. Вебер М. Избранные произведения. – М.: Прогресс, 1990.
17. Вебер М. Критические исследования в области наук о культуре. В Сб. Культурология XX в. Онтология. М., 1995.
18. Вебер М. Смысл свободы оценки в социологической и экономической науке. Избр. пр. М., 1990.
19. Вернадский В.И. Несколько слов о ноосфере. В кн.: Вернадский В.И. Философские мысли натуралиста. М., 1988.
20. Вернадский В.И. Живое вещество. М.: Наука, 1978.
21. Виноградов С.Э. Общая социология. Алмааты. 1997.
22. Вольский А.Л. Хайдеггер и поэзия: словесное творчество бытия. – "Вопросы философии" 2006. № 11.
23. Вригт Г.Х. фон. Логико-философские исследования: Избранные труды. М. 1986.
24. Wright G. H. von. Explanation and Understanding. London. 1971.
25. Гадамер Х.Т. Истина и метод. М., 1998.
26. Гадамер Х.Г. Герменевтика и деконструкция. СПб., 1999

27. Гайденок П.П., Давыдов Ю.Н. История и рациональность. М., 1991.
28. Гримак Л.П. Общение с собой. – М., 1991.
29. Гумилёв Л.Н. Этногенез и биосфера земли. – Л.: Гидрометеиздат, 1990.
30. Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. В 4-х тт. М., 1994. Т. III.
31. Данэм Б. Гигант в цепях. Избранные труды. – М.: Наука, 1984.
32. Давыдов Ю.Н. Макс Вебер и современная теоретическая социология. М., 1998.
33. Диалог в философии: традиции и современность. СПб, 1995.
34. Дильтей В. Введение в науки о духе: Опыт полагания основ для изучения общества и истории. М.2000. Т. 1.
35. Дильтей В. Наброски к критике исторического разума. "Вопросы философии". 1988. №4.
36. Достоевский Ф.М. Записки из Мёртвого дома. – Полн. собр. соч., т.4.
37. Дэвидсон Д. Истина и интерпретация. М., 2003.
38. Ивин А.А. Интеллектуальный консенсус исторической эпохи. В кн.: Познание в социальном контексте. М., 1994.
39. Ильин В.В. Теория познания. Введение. Общие проблемы. М., 1993.
40. Иноземцев В. Доверяясь доверию "Свободная мысль". 1998, № 1.
41. История методологии социального познания. Конец XIX-XX вв. М., 2001.
42. Итс Р. Века и поколения. Этнографические этюды. – Л.: Лениздат, 1986.
43. Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – М.: Политиздат, 1990.
44. Кант И. Предполагаемое начало человеческой истории // Кант И. Трактаты и письма. М.: Наука, 1980.
45. Кареев Н.И. О духе русской науки. Сб. Русская идея. М., 1992.
46. Кейнс Дж. М. общая теория занятости, процента и денег. Петрозаводск, 1993.
47. Кессиди Ф.Х. От мифа к логосу. М., 1972.
48. Количественный и качественный анализ: органическое единство или автономия "Социс". 2004, № 10.
49. Коршунов А.М., Мантатов В.В. Диалектика социального познания. М., 1988.
50. Кохановский В.П., Шумейко М.К. Методология гуманитарного познания Генриха Риккерта. Ростов Н/Д, 2004.

- 51.Кохановский В.П. Философские проблемы социально-гуманитарных наук. Ростов на Дону. 2005.
- 52.Крапивенский С.Э. Социальная философия. Волгоград, 1996.
- 53.Ламонт К. Иллюзия бессмертия. М., 1984.
- 54.Ларичев В.Е. Сад Эдема. – М.: Политиздат, 1981.
- 55.Лекторский В.А. Возможна ли интеграция естественных наук и наук о человеке? – "Вопросы философии". 2004, № 3.
- 56.Ленин В.И. Материализм и эмпириокритицизм. Полн. собр. соч. Т.18.
- 57.Леонтьев В.В. Применение математики в экономике. В кн.: Экономические эссе. М. 1990.
- 58.Леонтьев В.В. Экономические эссе. М., 1990. Ч.IV.§28.
- 59.Лосев А.Ф. Эллинистически-римская эстетика I-II вв. н.э. М., 1979.
- 60.Лойтман Ю.М. Культура как коллективный интеллект и проблема искусственного разума. М., 1977.
- 61.Лойтман Ю.М. Семиосфера. СПб., 2000.
- 62.Мамардашвили М.К. Лекции по античной философии. М.1997.
- 63.Мамардашвили М.К. Обязательность формы. В кн. Как я понимаю философию. М., 1992.
- 64.Марков Б.В. Философская антропология: Учебное пособие. – СПб.: Питер, 2008.
- 65.Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. – Маркс К., Энгельс Ф. Собр. соч., т. 42.
- 66.Маркс К. Тезисы о Фейербахе. – Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т.3.
- 67.Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство. – Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т.2.
- 68.Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. – Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т.3.
- 69.Микешина Л.А. Философия познания. М., 2002.
- 70.Моисеев Н.Н. Судьба цивилизации. Путь разума. М.,
- 71.Моммзен Т. История Рима. – СПб.: Лениздат, 1993.
- 72.Мотрошилова Н.В. "Картезианские медитации" Гуссерля и "картезианские размышления" М.К. Мамардашвили. – "Вопросы философии". 1995, № 6.
- 73.Мэмфорд Л. Техника и природа человека. В кн.: Новая технократическая волна на Западе. М., 1986.
- 74.Мяделец А. А. Смена парадигмы в экономической науке XX века. Сб. История методологии социального познания. Конец XIX –XX век. М. 2001.
- 75.Непейвода Н.Н. Вызовы логики и математики XX века и «ответ» на них цивилизации. – "Вопросы философии". 2005, № 8

76. Никифоров А.П. Философия науки: история и методология. М. 1998.
77. Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое. – Ницше Ф. Сочинения в 2 т. Т.1. М.: Мысль, 1990.
78. Ницше Ф. Рождение трагедии, или эллинизм и пессимизм. – Ницше Ф. Сочинения в 2 т. Т.1. М.: Мысль, 1990.
79. Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. М. "Культурная революция". 2005.
80. Ницше Ф. Об истине и лжи во вненравственном смысле. В кн.: Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни; Сумерки кумиров; Утренняя заря: Сборник. – Минск: ООО "Попури", 1997
81. Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология. (Под ред. В.Л. Иноземцева). М., Academia, 1999.
82. Ойзерман Т.И. Проблемы историко-философской науки. М., 1982.
83. О человеческом в человеке. – М.: Политиздат, 1991.
84. Ортега-и-Гассет Х. Избранные труды. – М.: Издательство "Весь Мир", 1997.
85. Парменид. О природе. – В кн.: Фрагменты ранних греческих философов. Ч.1. М. 1989.
86. Пико делла Мирандола. Речь о достоинстве человека. В кн.: Человек. Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. М., 1991
87. Поппер К. Открытое общество и его враги. В 2-х т. М., 1992, т.2.
88. Проблема человека в западной философии. – М.: Прогресс, 1988.
89. Рикер П. Рикёр П. Конфликт интерпретаций: Очерки по герменевтике. М., 2002.
90. Рикёр П. Герменевтика. Этика. Политика. М., 1995.
91. Рикёр П. История и истина. СПб., 2002.
92. Риккерт Т. Науки о природе и науки о культуре. М., 1998.
93. Риккерт Т. Границы естественнонаучного образования понятий. СПб., 1997.
94. Рубинштейн М.М. О смысле жизни. Часть 1. М., 1927.
95. Семёнов Ю.И. На заре человеческой истории. – М.: Мысль, 1989.
96. Смирнова Н.М. Социально-теоретическое знание и жизненный мир: классический и неклассический тип взаимодействия. В кн.: Теория и жизненный мир человека. (Под ред. В.Г. Федотовой). М. 1995
97. Сноу Ч. П. Две культуры. М., 1973.
98. Соколов П.В. В поисках правды жизни. СПб., 1914.
99. Социальная философия. Волгоград, 1996.

100. Стёпин В.С. Генезис социально-гуманитарных наук (философский и методологический аспекты). – "Вопросы философии". 2004, № 3.
101. Стёпин В.С. Научное познание и ценности техногенной цивилизации. – "Вопросы философии". 1989. №10.
102. Сыров В.Н., Поправко Н.В. Философия эпохи постмодерна: всерьёз и надолго? – Философская и правовая мысль. Альманах. Саратов – СПб., 2001. Вып.2.
103. Тейяр де Шарден П. Феномен человека. – М.: Наука, 1987.
104. Тургенев И.С. Гамлет и Дон-Кихот. – Собр. соч. В 12-ти томах. Т.4. М., 1980.
105. Тэн И. Философия искусства. М., 1996.
106. Дж. Уилсон. Египет: ценности жизни. Характер этого исследования. – Франкфорт Г., Франкфорт Г.А., Уилсон Дж., Якобсен Т. В преддверии философии. Духовные искания древнего человека. М., 1983.
107. Федотова В.Г. Коммуникация и диалог в науке и за её пределами. - "Общественные науки и современность". 2004., № 3.
108. Федотова В.Г. Конкуренция двух парадигм социального познания. В кн.: Теория и жизненный мир человека. М., 1995. Раздел I, гл.1
109. Федотова В.Г. Человек в экономических теориях: пределы онтологизации. – "Вопросы философии". № 9, 2007.
110. Федотова В.Г. Что может и чего не может наука. "Философские науки". 1989. № 12.
111. Феномен человека: Антология. – М.: Высш. шк., 1993.
112. Флиберг К. Кейс-стади в контексте качественно-количественной проблематики. – "Социс". 2004, № 10.
113. Флоренский П.А. Мысль и язык. Магичность слова. – В кн.: Философия от античности до современности. М.2003. Соч.Т.9. С.444-445.
114. Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. Т. 1(1). М., 1990.
115. Франкл В. Человек в поисках смысла: Сборник. – М.: Прогресс, 1990.
116. Фромм Э. Иметь или быть? – М.: Прогресс, 1990.
117. Фромм Э. Психоанализ и этика. – М.: Республика, 1993.
118. Фромм Э. Душа человека. М.: Республика, 1992.
119. Фролов Т.И. О человеке и гуманизме: Работы разных лет. – М.: Политиздат, 1989.
120. Фрезер Дж. Дж. Золотая ветвь: Исследование магии и религии. – М., 1980.

- 121.Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб., 1994.
- 122.Фукуяма Ф. Доверие. Социальные добродетели и создание благосостояния // Новая постиндустриальная волна на Западе (Под ред. В.Л. Иноземцева). М., Academia, 1999.
- 123.Фукуяма Ф. Конец истории. – "Вопросы философии". 1990, № 3.
- 124.Хайдеггер М. Время и бытие. М. 1993.
- 125.Хантингтон С. Становление цивилизаций и преобразование мирового порядка. 1996 // Новая постиндустриальная волна на Западе. (Под ред. В.Л. Иноземцева). М., Academia, 1999.
- 126.Холодный Н.Г. Мысли дарвиниста о природе и человеке. Ереван, 1944.
- 127.Человек: Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. Древний мир – эпоха Просвещения. – М.: Политиздат, 1991.
- 128.Швейцер А. Культура и этика. М., 1973.
- 129.Шелер М. Человек и история // Избр. произв. М., 1994.
- 130.Шелер М. Философское мировоззрение. В кн.: Шелер М. Избранные произведения. М., 1994.
- 131.Шпенглер О. Закат Европы: В 2 т. – Т.2. – М.: Айрис-пресс, 2004.
- 132.Шпет Г.Г. Герменевтика и ее проблемы. В кн.: Шпет Г.Г. Мысль и слово. Избр. труды. М., 2005.
- 133.Шютц А. Структура повседневного мышления. Символические исследования. – "Социологические исследования". 1998, № 8.
- 134.Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии. – Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т.21.
- 135.Энгельс Ф. Роль труда в процессе превращения обезьяны в человека. – Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. М., 1967. Т.20.
- 136.Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991.
- 137.Ясперс К. Ницше. Введение в понимание его философствования. СПб.: "Владимир Даль", 2004.

Интернет-источники

1. Ален Турен. Способны ли мы жить вместе? Равные и различные. 1997. (http://iir-mp.narod.ru/books/inomezcev/page_1465.html).
2. Донелла Мидоуз, Деннис Мидоуз, Йорген Росдерс. За пределами доступного: глобальная катастрофа или стабильное будущее? //

Новая постиндустриальная волна на Западе /Под ред. В.Л. Иноземцева. М., Academia, 1999. С. 572-595.

(http://iir-mp.narod.ru/books/inozemcev/page_1572.html).

3. Мануэль Кастелье. Становление общественных сетевых структур. 1996 //Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология /Под ред. В.Л. Иноземцева. М., Academia, 1999. С.492-506.

(http://iir-mp.narod.ru/books/inozemcev/page_1492.html)

Содержание

Введение.....	3
Часть I	
§ 1 Социальное познание, его происхождение и сущность.....	5
§ 2 Предмет и объект социально-гуманитарного познания.....	18
§ 3 Проблема текста как предмет социально-гуманитарного знания..	33
§ 4 Методология научного познания и классификация методов..	47
§ 5 Методы и средства социально-гуманитарного познания.....	63
§ 6 Проблема истинности в социально-гуманитарном познании..	84
Часть II	
§ 1 Человек как философская проблема	99
§ 2 Проблема смысла и ценности жизни	119
§ 3 Человек и природа.....	149
§ 4 Хозяйственная деятельность как сфера бытия человека	169
Вопросы для самопроверки	
Часть I.....	190
Часть II.....	195
Литература	198
Содержание.....	205



В 2007 году СПбГУ ИТМО стал победителем конкурса инновационных образовательных программ вузов России на 2007–2008 годы. Реализация инновационной образовательной программы «Инновационная система подготовки специалистов нового поколения в области информационных и оптических технологий» позволит выйти на качественно новый уровень подготовки выпускников и удовлетворить возрастающий спрос на специалистов в информационной, оптической и других высокотехнологичных отраслях экономики.

КАФЕДРА ФИЛОСОФИИ

Кафедра философии как отдельное подразделение вуза была создана в начале 30-х годов XX столетия и называлась "Кафедра диалектического материализма". Позже она неоднократно переименовывалась и носила такие названия, как "Кафедра марксистско-ленинской философии", "Кафедра философии и научного коммунизма". С 1994 года она называется кафедрой философии.

С этого периода кафедра радикально модернизирует читаемые курсы. Откликаясь на требования времени (период социально-политической перестройки в СССР 1985-1991 гг.) кафедра одной из первых в Ленинграде стала работать по новым программам, сохраняя лучшее из накопленного опыта. В этот период появляются новые курсы и элективные спецкурсы по философии, при этом студентам было дано право выбора преподавателя.

В таком обновлённом виде кафедра философии стала зачинателем новых прогрессивных методов обучения. Усилиями зав. каф. Федорова Б.И, проф. Джалиашивили З.О. и других преподавателей был образован Межвузовский центр новых информационных технологий в области гуманитарных наук. ЛИТМО стал центром подготовки программ компьютерного обучения и тестирования по гуманитарным дисциплинам.

На кафедре в середине 90-х годов преподавательский коллектив секции логики разработал оригинальный курс по логике и издал учебник с грифом Минобразования России: Федоров Б.И., Зубань Е.Н., Любимов Г.П., Никитин В.Е. Элементы логической культуры. СПб., 1996 (2-е изд. 2002).

Кафедра философии являлась и является школой подготовки интересных специалистов. На кафедре открыта аспирантура по специальности 09.00.07. Логика. Преподаватели кафедры активно разрабатывают новые учебные курсы и публикуют различные учебно-методические пособия для студентов, магистров и аспирантов по философии, истории философии, логике, истории и философии науки, философским вопросам естествознания, философии культуры и др. Преподаватели кафедры активно занимаются научной работой, широко публикуются, участвуют в международных и отечественных научных конференциях и исследовательских программах.

**Татьяна Алексеевна Новолодская
Валерий Николаевич Садовников
ФИЛОСОФСКИЕ ПРОБЛЕМЫ
СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНОГО ЗНАНИЯ
Учебное пособие**

В авторской редакции

Компьютерный набор и верстка

М.М. Михайлов

Дизайн обложки

М.М. Михайлов

Редакционно-издательский отдел Санкт-Петербургского государственного
университета информационных технологий, механики и оптики

Лицензия ИД № 00408 от 05.11.99

Зав. РИО

Н.Ф. Гусарова

Подписано к печати 30.01.08

Заказ № 1116

Тираж 100 экз.

Отпечатано на ризографе