

ФЕДЕРАЛЬНОЕ АГЕНТСТВО ПО ОБРАЗОВАНИЮ  
ГОСУДАРСТВЕННОЕ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ  
ВЫСШЕГО ПРОФЕССИОНАЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ  
«САМАРСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ»

**В.А. Конев**

## **СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ**

*Утверждено Редакционно-издательским советом  
в качестве учебного пособия*

Самара  
Издательство «Самарский университет»  
2006

УДК 10(09)

ББК 87.3

К 643

**Рецензенты:**

д-р филос. наук, проф. К.С. Пигров,

д-р филос. наук, проф. Р.И. Таллер

**Конев В.А.**

К 643 Социальная философия: учеб. пособие / В.А. Конев; Федеральное агентство по образованию. – Самара: Изд-во «Самарский университет», 2006. – 287 с.

ISBN 5-86465-374-8

Учебное пособие посвящено разделу социальной философии общего курса «Философия». В пособии рассматривается место социальной философии в системе философского знания, анализируются специфические характеристики мира человека, особенности социального знания и познания, основные сферы общественной жизни (хозяйственная жизнь, сфера общения и управления), проблемы философии культуры и философии человека.

Предназначено для студентов высших учебных заведений, аспирантов и преподавателей и всех, интересующихся социально-философской проблематикой.

Рекомендовано Советом кафедр гуманитарных и социально-экономических дисциплин Самарского государственного университета студентам, изучающим философию.

УДК 10(09)

ББК 87.3

ISBN 5-86465-374-8

© Конев В.А., 2006

© Самарский государственный университет, 2006

© Изд-во «Самарский университет», оформление, 2006

## Социальная философия в системе философского и научного знания

### § 1. Вводный

Перед нами учебник по социальной философии.

Чему он учит? Само название «социальная философия» говорит, что это философия, имеющая своим предметом общество, социальное, нечто, относящееся к человеку и его жизни. Но знающий человек скажет, что философия тем и отличается от частных наук, что у нее нет конкретной области внимания. Физик может указать на свои объекты – это тела, биолог может указать на свои объекты – это организмы, социолог, экономист, лингвист и другие представители конкретных наук также могут предъявить те области действительности, которые являются объектами их теоретического внимания, но философия не может этого сделать. Она может обращаться к любой сфере действительности, так как ее интересует, как говорил Аристотель, само сущее как таковое, сущее как сущее, а не это сущее или другое. Она может иметь дело с любым фрагментом мира, так как человек оказывается в ситуации философствования не тогда, когда он попадает в какое-то конкретное место действительности, а когда он оказывается в ситуации неопределенности, когда он *не знает*, что делать, что думать, как реагировать. Вот тогда и наступает время философии, время поиска выхода к знанию из незнания, время определения неопределенного, время *о-предел-ения*, т.е. выявление пределов, границ, поиска ясности. Где

этот поиск происходит? Везде, где человек сталкивается с неопределенностью. *Философия и есть знание о правилах, принципах, методах и умениях разрешать ситуации неопределенности.* Но возможность таких правил требует признания существования таких оснований, опираясь на которые можно преодолевать неопределенность, незнание и неумение. В конце концов, философия и становится поиском тех предельных оснований, которые могут обеспечить надежность действия и понимания. Выяснение сущности этих предельных начал порождает категории философии<sup>1</sup>. Последние и есть формы существования философского знания о сущем как таковом, о действительности как таковой, в которой человеку и приходится определяться в ситуации неопределенности.

Имеет ли социальная философия, т.е. рассуждения о мире человека и его жизни, отношение к этим фундаментальным задачам философии? Да, имеет. Более того, именно обращение к миру человека (человеческому миру) раскрывает нам смысл ситуации неопределенности — это ситуация, в которой человек должен сам принять решение, должен сам определить свое действие, т.е. определить себя в ситуации свободы, определить себя как свободно действующий субъект. *Вот и оказывается, что философствование, суть которого заключается в определении начал (любых пределов), получает свой смысл в ситуации самоопределения человека, благодаря его стремлению узнать себя.*

На фронтоне храма Дельфийского оракула было начертано:

---

<sup>1</sup> «Категория» — от древнегреческих сложных слов *катηγορία*, *катηγορεΐν*, которые сложены из *ката* — «сверху вниз» *αγορευεΐν* — «публично выступать, говорить на публичном собрании», на *агоре*. Таким образом, первоначальный смысл слова категории состоит в том, как отмечает Хайдеггер, чтобы сделать что-то общедоступным, назвать, выявить, «обвинить». Причем выявить так, чтобы это стало значимым, было принято во внимание всеми, так как это сказано в важном месте, на собрании и требует принятия во внимание всеми, требует именно так видеть ту действительность, о которой говорится на собрании. Философские категории и делают возможным что-то видеть именно так, а не иначе. Например, категории «вещь» и «качество» позволяют видеть, «снег белый», что «мир огромен» и т.д., так как эти категории указывают на определенные отношения между вещью (снегом, миром) и качеством (белый, огромный).

«Познай самого себя!». Сократ сделал из этого обращения заповедь философии. Но эта заповедь не означала простого призыва к самопознанию, которое должно открыть человеку его способности и склонности, его сильные или слабые стороны, а была призывом к познанию сущности бытия человека, своей истины. Юноша, герой поэмы «О природе» подлинного родоначальника древнегреческой философии Парменида, жаждет знать, как ему жить, где праведный путь, и Богиня ему отвечает, что есть два пути для человека – путь Истины и путь Мнения. Первый путь направляет человека к тому, что подлинно есть, к бытию, которое есть и не может не быть. Это бытие вечно, это бытие постоянно, здесь человек найдет ту надежную опору, которая его никогда не подведет, так как эта опора – незыблемые законы бытия. Путь этот – путь Разума, «путь Убеждения, которое Истине Спутник». Второй путь – путь Мнения. А мнений столько, сколько людей, они непостоянны, они ситуативны и мимолетны, на них нельзя положиться. Здесь нет ничего постоянного, все временно, а потому смертно, преходяще. Человек не может на этом пути определиться. Только истина и разум дают стабильность, постоянство, а вместе с этим бессмертие и вечность. Поэтому знать себя, по мнению греков, значит знать истину бытия. Великие философские проблемы европейской культуры – бытие, истина – выросли из стремления человека определить себя.

Таким образом, социальная, человеческая проблематика входит в само философствование либо прямо – когда философы посвящают свои трактаты этике, политике, государству, либо латентно (скрыто) – когда философия через учение о бытии и познание ищет обоснования правды жизни. А это делает оправданным существование особой философской дисциплины – «социальная философия».

## § 2. Место обществознания в системе научного знания

Место обществознания в системе научного знания.

Мир человеческий (или социальная реальность) является объектом наук, входящих в корпус обществознания, который интенсивно развивается в системе научного знания последнего столетия. Опережающий рост наук о человеке в XX столетии по сравнению с развитием естествознания обусловлен целым рядом причин. Эдмунд Гуссерль, создатель феноменологии, в своих лекциях середины 30-х годов ушедшего века «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология» отмечал, что кризис точных наук, несмотря на их бурное развитие, выражается в том, что они оторвались от действительного мира, от «жизненного мира» человека и конструируют идею «мира вообще»<sup>2</sup>. Наука, превратившаяся в технику счета и моделирования, ничего не может сказать о жизни человека, и видит жизнь только как непрерывную «цепь иллюзорных порывов и горьких разочарований»<sup>3</sup>. А между тем жизнь человека настолько изменилась, что ее понимание нуждается в научных способах и методах познания.

Двадцатое и начавшееся двадцать первое столетия характеризуются становлением новой общественной действительности. Можно отметить несколько особенностей этой новой общественной реальности.

Во-первых, возникла такая общественная действительность, которая порождает неизвестную ранее мобильность человека. Человек уже не привязан к одному месту своей социальной жизни, как это было прежде. Он не живет всю жизнь в одном селе или в одном и том же городе, а достаточно часто меняет место своего проживания. Он не остается всю жизнь на одном и том же месте работы, а имеет возможность менять место работы и даже род своих занятий. Он не остается постоянно членом

---

<sup>2</sup> Гуссерль, Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология / Э. Гуссерль // Вопросы философии, 1994. № 7. С. 171, 162.

<sup>3</sup> Там же. С. 139.

одного и того же общественного класса, социальной группы или страты, а может изменять свой общественный статус, повышая или понижая его. Наконец, эта мобильность проявляется просто в том, что каждый человек необычайно расширяет свои контакты с другими людьми. В течение одного дня житель большого города вступает в контакты с сотнями людей в транспорте, в магазинах, на работе, в местах развлечения и т.д. Все это ставит человека в новые условия поведения. Если раньше он постоянно имел дело с одним и тем же социальным окружением, с повторяющимися ситуациями и сходными проблемами, для которых культура сообщества выработала и закрепила в традиции определенные способы решения и действия, то в современных условиях индивид постоянно сталкивается с такими ситуациями, для действия в которых нет готовых норм или культурных предписаний. Человек сам должен решить, как он должен поступать. Он должен уметь социально грамотно строить свое поведение. Социально мобильный человек должен не только быть привержен какой-то культурной традиции, но и уметь выходить за нее и создавать новую. А это требует знания культуры, знания особенностей социальной действительности.

Во-вторых, двадцатый век со всей очевидностью продемонстрировал становление «всемирного бытия людей» (К. Маркс) — всемирная история стала реальностью. Об этом свидетельствуют мировые войны, мировые кризисы, всемирные выставки, всемирные игры, соревнования на первенство мира, всемирные транспортные и информационные связи, общемировой рынок и мировые державы и т.д. Глобализация стала фактом нашей жизни. Растет интеграция экономическая — весь мир стал единым рынком. Растет интеграция политическая — Организация Объединенных Наций стала реальностью, возникает Объединенная Европа, даже разбежавшиеся страны СНГ постоянно вспоминают о необходимости интеграции. Растет интеграция информационная — достаточно вспомнить всемирную сеть Интернет. Растет интеграция в науке, в искусстве, даже религиозной сфере. Интеграцией открылся XX век, интеграцией он сопровождался и продолжение интеграции он завещал новому тысячелетию. Но в противовес интеграционным процессам растет и понимание ценности и значимости локальности, непо-

хожести, особенности. Своеобразие и непохожесть в отличие от глобальной интеграции существовали всегда, но именно сейчас, в условиях усиливающейся интеграции и нивелирования, они осознаются, а тем самым выделяются как особые характеристики бытия. Осознается значение регионального своеобразия, значение личностного своеобразия, наконец, значение культурного своеобразия вообще. И каждый человек, осознает он это или нет, оказывается перед лицом всемирного бытия, а часто оказывается в ситуации ответственности за это бытие. В экстремальных ситуациях своей жизни, которыми и XX, и новый век щедро награждали людей, человек ставится перед кардинальным выбором, жизненно значимым выбором, правильное разрешение которого требует от него знания принципов жизни и строения общественного мира.

В-третьих, новая социальная реальность поставила человека в абсолютно необычную и ранее неизвестную ему нравственную ситуацию. Обычно все моральные ценности и нормы получали свое подтверждение и содержание в непосредственном контакте одного человека с другим, моральный горизонт человека совпадал с границами результатов его поступков, он видел последствия своего морального деяния, и это становилось основой его нравственного развития. Он страдал или радовался вместе с теми, кто оказывался в зоне его морального действия. Его совесть (*со- ведение, совместное знание*) говорила ему голосом другого, которого он знал. А сейчас? Наш современник, мы с вами можем совершить такие поступки, последствия которых либо нам будут неизвестны, либо мы их непосредственно не воспринимаем. Это может случиться, когда мы в автобусе, метро или где-нибудь еще своими действиями задеваем нам совершенно незнакомого человека, с которым мы больше никогда не встретимся. Это может случиться и в более серьезной ситуации, когда кто-то и где-то принял решение, совершил какое-то действие, а пострадают от этого в другом месте, а может быть, и в другое время сотни, а то и тысячи или десятки тысяч людей. Как быть в этом случае с нравственной ответственностью, если не нарушен никакой закон и человек не несет юридической ответственности? Как поставить «виновника» нравственного проступка, который себя совсем так не чувствует, пе-



ред судом совести? В прошлые века только мудрецы прозревали необходимость расширения горизонта нравственной ответственности человека до пределов всего человечества, сейчас же это потребность нравственного сознания каждого человека. Идея нравственного сознания, выстраданная человечеством — «Люби ближнего как самого себя», несмотря на всю свою значимость, явно требует дополнения в направлении изменения ориентации нравственного сознания. Мы живем в мире, где любить надо также и дальнего, причем не как себя, а как его, со всеми его особенностями, которые могут быть совершенно отличны от наших.

Мы видим необходимость исследования бытия человека как бытия нравственного, без чего будет трудно, а то и невозможно разрешить многие проблемы нашей жизни.

Динамичное индустриальное развитие XIX века привело к становлению новой предметной реальности в двадцатом веке. Если в момент рождения самого понятия «культура» философы обозначили этим понятием вторую природу, природу рукотворную, которая существует наряду с природой первой, нерукотворной, то в наш век эта «вторая» природа уже давно стала и первой, и последней. Нерукотворная природа на планете Земля оказалась загнана в резерваты — в заповедники и национальные парки, в «красные книги» и зоопарки, в которых она доживает свои последние дни. Вокруг человека осталась только «природа» предметного мира, который разрастается с невероятной быстротой, порождая все новые и новые предметы и их сочетания.

Глобальная предметная среда требует от человека нового отношения. С ней уже нельзя обращаться так, как человек обращался с той второй природой, когда он создавал ее, постепенно вводя в ее систему новые предметы. Зайдя в этнографическом музее в крестьянскую избу, мы поражаемся гармонии ее бытовой среды — все предметы имеют свое собственное место, все они пригнаны друг к другу и живут одним миром. Но ведь никто не создавал этот мир как единый мир, каждый предмет этого мира создавался отдельно. А единство возникло благодаря тому, что предметы долгое время жили вместе, что каждый из них, входя в этот мир, постепенно «притирался» ко всему своему окружению и постепенно находил свое место в ансамбле предметного мира.

Современный предметный мир не дает времени для естественной гармонизации всех своих составляющих. Необходимо сразу проектировать предметную среду, а не отдельный предмет или даже ряд предметов. Современный инженер, изобретатель предметов, не может быть проектировщиком *этого* предмета или *этой* машины, он должен создать целостную среду. Поэтому он не может мыслить как «узкий» специалист, он должен мыслить глобально и должен быть инженером-универсалом. Но инженер-специалист вырастает на базе определенной технической науки и того типа мышления, который вышел из естественных наук и взрастил техническую рациональность. А на какой базе вырастет инженер-универсал? Такой базой должно стать знание о законах жизни предметного мира как единого и как специфического бытия. Законы этого бытия – законы человеческого мира, отличного от природы. Но эти законы еще мало известны, во всяком случае, они не стали предметом изучения инженера. Для современного инженера требуется системное мышление, требуется мышление экологически безопасное. Системное же мышление и мышление экологическое, которое изначально самой логикой своего рассуждения ориентировано на такое изменение среды обитания и такое проектирование «второй» природы, которое не будет противоречить первой природе, не может возникнуть на путях изучения существующих технических наук и на базе законов естествознания, оно может возникнуть только на путях изучения законов и принципов жизни человеческого бытия. Вот почему значимо становится изучение социального мира.

Наконец, изменилась культурная реальность, с которой имеет дело современный человек. Культура не просто предоставляет сейчас человеку какую-либо информацию, или культура не просто требует от человека осмысления и правильного восприятия своего содержания, она требует от человека умения работы с самой информацией. Информационная революция в XX веке не только породила новые информационные технологии, но вызвала быстрый рост информации как в количественном – рост ее объема, так и в качественном отношении – возникновение новых смыслов, новых ценностей, видов искусства, жанров, наук, отраслей знаний и т.п. Общение с культурой становится эф-

фективным только при условии вѣдения и знания самих принципов жизни смыслов и значений культуры, способов организации культурного пространства и свободного движения в нем.

Все это говорит о том, что одним из важнейших условий существования цивилизация XXI столетия является углубление самого знания о мире человеческой жизни, социальном мире, которое даст возможность человеку успешно действовать и организовывать свою жизнь. Поэтому прав был глава французской школы структуралистов Клод Леви-Строс, что XXI век будет веком гуманитарного знания либо его вообще не будет.

### Вопросы

#### для контроля усвоения и понимания

1. Почему возможна социальная философия как особая философская дисциплина?
2. Как изменилась социальная жизнь человека? Как изменилась предметная среда человеческого существования? Как это сказывается на значимости научного изучения общественной жизни?

## § 3. Предмет социальной философии

Иммануил Кант, указывая на интересы философии, сформулировал в «Критике чистого разума» три вопроса, на которые она ищет ответ: «Что я могу знать? Что я должен делать? На что я могу надеяться?» Впоследствии он скажет, что эти три вопроса, по существу, сводятся к одному – что такое человек. Таким образом, великий философ видит в философии поиск ответа на вопрос, который прямо и непосредственно обращен к миру человека. Оказывается, что смысл философии – дать человеку знание о нем самом. Правда, для Канта, как и для многих философов века Просвещения, человек – это прежде всего *homo sapiens*, разумный человек, поэтому все поставленные вопросы решаются через выяснение способов работы разума – теоретического или практического. Но уже в XVIII, а еще больше в XIX

веке формируется целый цикл наук о человеке и его мире, и становится ясно, что ответ на вопрос «Что такое человек?» не может быть, по крайней мере, однозначным. Поэтому, хотя и можно, определяя общее стратегическое направление интереса социальной философии, сказать, что она должна дать ответ на вопрос «Что есть человек?», но сам этот вопрос (как и его разновидности) может иметь различный смысл, если на него будут искать ответ разные науки о человеке и его жизни.

Обществознание включает множество конкретных наук. Это многообразие порождено различием конкретных ситуаций и событий, в которых человек может оказаться. Экономика и политика, язык и искусство, право и нравы, архитектура и ландшафт, отношение государств и наций, семья и соседи etc., etc. — все это непосредственно задевает человека, все это влияет на него и все это не только может стать объектом его интереса, но и становится предметом заинтересования различных наук. Тогда мы имеем экономические науки и политологию, юридические науки и этику, архитектуру как науку и ландшафтоведение, которое изучает принципы организации природной среды в пространстве обитания человека, социологию во всех ее проявлениях (социологию семьи, социологию труда и т.п.), социальную психологию etc., etc. Как в этом многообразии наук о человеческом мире определить место социальной философии, т.е. определить ее собственный предмет исследования, ее ракурс рассмотрения этого мира, а потому и человека?

Для этого посмотрим на обществознание не с точки зрения его объектных оснований, а с точки зрения тех предметов исследования<sup>4</sup>, которые формируются в рамках обществознания.

---

<sup>4</sup> Теория познания различает объект и предмет научного исследования: объект исследования — это фрагмент самой реальности, который может быть так или иначе продемонстрирован, а предмет исследования — это ракурс рассмотрения данного объекта, подход к нему, определяемый категориальными средствами данной науки. Например, такой объект, как мел, может быть предметом исследования химии — тогда выделяется его химический состав, может быть предметом исследования физики — тогда анализируются его свойства как тела, может стать предметом исследования социолога — тогда анализируются его функции в системе общественных отношений и т.п.

В этом случае можно все разнообразие наук о человеческом мире свести, по крайней мере, к двум универсальным предметам рассмотрения этого мира. Первый ракурс анализа социального мира представляет его как мир действия и жизни типичных, повторяющихся, общих, общественных форм организации деятельности человека. В таком случае вся действительность предстает как многообразие общественных (социетальных<sup>5</sup>) форм жизнедеятельности человека, которые и изучаются собственно социальными науками. Система этих общественных (социетальных) форм порождает общество как социетальную систему, социум, как единство всех возможных сфер функционирования этих форм. Данный предмет исследования социальной реальности (назовем его О-предмет) абстрагируется от неповторимого, индивидуального, нетипичного начала в человеческой жизни, хотя и может его учитывать как некий привходящий момент.

Но неповторимое и индивидуальное не менее важно и существенно для человеческой жизни, чем типичное и повторяющееся. Более того, современная эпоха и современный человек часто само индивидуальное и неповторимое рассматривают как общественную ценность. Индивидуальное становится общим, общественным достоянием. Вот этот аспект социальной реальности также требует своего изучения. И тогда формируется другой предмет рассмотрения мира человеческой жизни — рассмотрение ее под углом зрения индивидуальности, неповторимости и нетривиальности. Данный предмет исследования социальной реальности (назовем его Л-предмет) абстрагируется от повторяющегося, типичного, социетального в человеческой жизни, стремясь раскрыть собственное лицо любого явления. Таким образом, личность человека, лицо события, которые благодаря своей индивидуальности влияют на общественную жизнь и вхо-

---

<sup>5</sup> В современной отечественной социологии появляется термин «социетальный», который является калькой от латинского «societas» (английское «society») = общество и обозначает «имеющий отношение к обществу как социуму, как системе отношений». Термин «социетальный» противопоставляется общеупотребительному слову «социальный», широкое значение которого обозначает все, что имеет отношение к обществу как совместной жизни людей.

дят в структуру общественных отношений, выходят на первый план и становятся предметом гуманитарного знания.

Социальные (социетальные) и гуманитарные исследования – это два глобальных подхода к изучению мира человеческой жизни, один из которых можно было назвать социоцентричным, другой – антропоцентричным<sup>6</sup>. Большинство наук из корпуса обществензнания работают в О-предмете – социология в различных своих конкретных проявлениях (включая даже феноменологическую социологию), экономические науки, юридические науки и т.д. К гуманитарным наукам могут быть отнесены науки типа наук об искусстве, для которых важно знание о конкретных произведениях, о творчестве определенного художника, об особенностях того или иного направления в искусстве. Конечно, науки иногда стремятся сочетать эти подходы, но чаще всего такое сочетание оказывается не органичным, а искусственным.

*В каком из возможных предметов рассмотрения человеческого мира работает социальная философия? Социальная философия выстраивает само данное различие возможных предметов исследования социальной реальности, а потому она не изучает саму социальную действительность, но изучает способы и формы осмысления человеком своего мира. В этом случае социальная философия реализует присущую философии функцию – быть знанием о знании, быть метапредметным, а не предметным знанием<sup>7</sup>, быть рефлексией познавательной деятельности человека. Но в случае с социальной философией метапредметное знание (знание*

---

<sup>6</sup> О социоцентризме и антропоцентризме смотри подробнее: Глава 9. Антропо- и социоцентризм в социальном познании. Семенов, Е.В. // Теория познания. Т. 4. Познание социальной реальности / Е.В. Семенов; под ред. В.А. Лекторского, Т.И. Ойзермана. М.: Мысль. 1995; а также Гл. 4.11. Основные исследовательские программы социально-гуманитарных наук. Федотова, В.Г. Современные философские проблемы естественных, технических и социально-гуманитарных наук / В.Г. Федотова; под ред. В.В. Миронова. М.: Гардарики, 2006.

<sup>7</sup> Предметное знание – знание о конкретных объектах или ситуациях, которое и разрабатывают конкретные науки, метапредметное (мета – по-гречески «за», «после») знание – знание о знании и процессах его становления.

о том, как человек осмысляет, познает свою жизнь) превращается в предметное, так как процесс постижения человеком своей жизни есть момент самой его жизни, и таким образом социальная философия становится наукой о социальной действительности в ряду других наук общественности. Но при этом она сохраняет свой философский статус, так как смотрит на социальную действительность не как на данную (вот она есть такая, как есть!), а как на заданную, т.е. такую действительность, которая должна быть увидена благодаря определенному пониманию и действию.

Понимание этого момента очень важно для уяснения предмета социальной философии!

Например, общая социология изучает общество как социальную систему, которая не входит уже ни в какую более общую систему, а сама включает различные подсистемы – различные группы, ассоциации, корпорации, территориальные объединения, институты и т.п. При этом социология принимает понятие общества, социальное, как всем ясное, она также считает очевидным и ясным его составные элементы, так как все мы пользуемся такими словами, как группа, фирма, корпорация, государство, и понимаем, что они означают. Но ведь это понимание откуда-то появилось.

Историк изучает прошлое той или иной страны и определяет предмет своего исследования как познание истории. Для него, как и для каждого из нас, понятие «история» очевидно. Но и это понимание также имеет свои истоки.

Вот выяснением исходных предпосылок как обыденных, так и научных представлений о человеческом мире и занимается социальная философия. Это работа обнаружения онтологических представлений о действительности человеческого мира. Особенность же человеческого мира заключается в том, что бытие этого мира есть дело самого человека. Мир человека – творение человека. Поэтому онтология этого мира<sup>8</sup> – это знание о бытии, возникающем благодаря энергии человеческого деяния, это выяснение оснований данного бытия как сверше-

---

<sup>8</sup> Напомним, что онтология – философская наука о бытии.

ния, события. Это выяснение есть критический анализ, есть философская критика бытия человека. Поэтому социальная философия есть философская критика оснований человеческого бытия<sup>9</sup>, т.е. критическая онтология. На первый взгляд это представляется странным — как можно критиковать бытие? Не похоже ли это на приказ персидского царя высечь море за то, что оно разбило его корабли? Нет, не похоже, так как бытие человека всегда возникает, становится, держится усилиями самого человека, имеет свое оправдание. А именно это и выявляет философская критика.

*Таким образом, предметом социальной философии является разработка онтологии (возможных введений) человеческого мира, которая становится методологическим основанием исследования и понимания человеческого бытия.* Если социология анализирует существующие социальные системы, строит их типологические модели, если история анализирует ход исторического развития определенных общественных систем, то социальная философия категориально определяет онтологию социального, индивидуального и исторического, которые направляют конкретно-научные исследования.

*Социальная философия есть разработка категориального аппарата, способного показать и описать, как возможна действительность человеческого мира, как возможна социальность, как возможна историчность, как возможна индивидуальность.*

---

<sup>9</sup> Философская критика создается Кантом для анализа оснований деятельности теоретического и практического разума, в процессе критики выявляются архитектоника, строение деятельности разума и его способность конституировать, порождать действительность знания и действительность деятельности. Философская критика не судит о тех или иных книгах, теориях, людях, она судит о возможностях самих способностей человека знать, действовать и оценивать. Философскую критику Кант противопоставляет догматическому и скептическому пониманию деятельности разума, которые судят о его деятельности, либо исходя из предвзятых посылок, либо не имея для этого твердых оснований.



### Вопросы для контроля усвоения и понимания

1. Какие два предмета исследования социальной реальности могут быть выделены в системе общественнознания, и чем они различаются?
2. Как соотносится предмет социальной философии с О-предметом и Л-предметом рассмотрения социальной реальности? В чем выражается двойственность предмета социальной философии?

### § 4. Парадигмы философствования и социальная философия

Проблемы бытия человека всегда были для философии актуальны. Они либо доминировали, либо занимали значительное место в размышлениях философов. Сократ, как известно, вообще не признавал тем, не касающихся человеческой жизни. Его ученик Платон свои самые большие произведения «Законы» и «Государство» посвящает обсуждению социальной проблематики. Аристотель со своими учениками описывает историю почти всех греческих полисов. Аврелий Августин пишет «О граде Божием». В философии нового времени эта традиция не угасает. Томас Гоббс свое главное сочинение называет «Левиафан» и посвящает анализу государственного устройства человеческой жизни. Бенедикт Спиноза свою философскую концепцию излагает в «Этике». Иммануил Кант две «Критики» из трех посвящает также собственно социальным проблемам. И этот список можно было бы продолжать и продолжать. Философия была и остается одной из самых абстрактных наук, но все ее абстракции нацелены, в конце концов, на определение самого конкретного — как должна быть обустроена жизнь человека. Обращаясь к миру абстрактному, миру абстракций, философия ищет основания здешнего бытия человека. Поэтому то, как понимала философия социальный мир, прямо вытекало из того, как философия решала свои главные задачи — выяснение предельных оснований бытия, мышления и действия.

*Парадигмы философствования.* История философии – это история возникновения философских систем, каждая из которых разрабатывает свои способы теоретического видения мира и человека, принципы его практического действия. Появление каждой новой философской концепции не устраняет возможности функционирования старых концепций. Поэтому история философии представляет собой поле взаимодействия, взаимовлияния, конкурирования различных философских идей и концепций. Философская мысль не умирает и не уносится рекой забвения, если она живет в сознании хотя бы одного человека, и открывает ему тот мир, который был увиден философом. Однако, несмотря на то, что каждая философская система оригинальна и неповторима в своей целостности, можно выделить в истории европейской философии своеобразные общие парадигмы философствования, которые определяют тип философствования, тип построения и разрешения философских проблем и акцентируют внимание на тех или иных сторонах вечных философских проблем<sup>10</sup>.

В развитии европейской философии можно выделить три философских парадигмы: онтологическую, гносеологическую и антропологическую.

#### § 4.1. Онтологическая парадигма

(парадигма «он не он»)

«Он не он» – по др.-гр: бытие как бытие. Данная парадигма в философии вырастает из тезиса Парменида: бытие есть, небытия нет. Поиск ответа на вопрос «Чем есть бытие?» является для философии, согласно Аристотелю, главным ее заданием

---

<sup>10</sup> Понятие «парадигма» научного мышления было введено американским историком науки и философом Т. Куном (см.: Кун, Т. Структура научных революций: сб. / Т. Кун; пер. с англ. М.: ООО «Изд. АСТ»: ЗАО НПП «Ермак». 2003. – 365 с.) для обозначения совокупности убеждений, ценностей, методов, технических средств, концептуальных схем, принятых научным сообществом. Это понятие получило широкое распространение в современной философской и культурологической литературе, ориентированной на выяснение типологий развития различных культурных сфер.

от самого начала. Отсюда выходят все размышления античной философии о сущем и сущности, о форме и материи, об акте и потенции и т.д. Бытие как таковое, не то или иное сущее, а именно бытие, то, что не может не быть, то, что всегда сохраняется как равное себе, то, что существует независимо ни от чего, то, что имеет истину в себе, то, что определяет порядок и закон, — такое бытие есть основание всего. Его природа может пониматься по-разному: для Платона — это мир эйдосов (идей), для Демокрита — мир атомов, для средневековой философии — Бог. Но всегда это то, что дает возможность любому сущему быть и быть таким, а не другим.

По мысли Платона, идея определяет сущность вещи, закон вещи — в ее подлинном бытии, т.е. в идее. Бог, по мысли средневековых философов, наделяет мир бытием, творит его, и данный им закон есть порядок мира. Поэтому и человек как сущее, как то, что существует, что есть, свойства своего *есть*, т.е. своего бытия, также должен получить от бытия как такового. Его здешнее бытие, его жизнь, которую он сам устраивает, должна соответствовать подлинному бытию, которое все определяет. Бытие и его истина обязывают человека следовать ему! Такова была установка философии онтологической парадигмы, когда она обращалась к обсуждению жизни человека. И здесь очень важно отметить, что для философии *on he on* бытие обладает силой «принуждения» — с ним необходимо считаться. Раз оно есть и есть таким, каким оно есть, его нельзя изменить, его можно и нужно познать (разумом или верой) и на основе этого истинного знания действовать. Поэтому истинная, правильная, праведная жизнь человека и сообщества — это жизнь по истине, по законам и установлениям бытия. У жизни человека и общества есть образец, идеал, к которому они должны стремиться, и социальная философия — это знание пути к этому идеалу.

Если дело касалось жизни отдельного человека, то античная этика, а это было знание о том, что такое счастье и каковы средства его достижения, учила, что бытие человека должно направляться знанием добродетели. Деятельность человека, учил Аристотель, создатель этики, должна быть разумной и направлена на наивысшее благо, на благо по собственной своей сути. А что

это за высшее благо? «Надо, видимо, признать, – утверждает Стагирит, – что оно относится к ведению важнейшей науки, т.е. науки, которая главным образом управляет. А такой представляется наука о государстве, или политика» (Аристотель. Никомахова этика. 1094a 25). Так, истина жизни человека становится подчиненной общему благу государства, тому общему, что только и может быть доступно теоретическому знанию, а человек оказывается *dzoon politikon*, или общественно-политическим существом. И Аристотель не преминул обрисовать в двух последних книгах своей «Политики» представление о таком идеальном государстве, которое может реализовать правильно понятое всеобщее благо.

Еще с большей наглядностью видно, как онтологическое и гносеологическое учение отражается в социально-философской концепции на примере философии учителя Аристотеля – Платона. Создатель первой идеалистической философской конструкции подлинным бытием считал мир идей – вещь может быть или не быть, она может изнашиваться или ломаться, она может быть хуже или лучше, поэтому ей не принадлежит действительное бытие, а вот идея (вид, понятие) этой вещи не может ни снашиваться, ни разрушаться, она не может исчезнуть, даже если исчезнет вещь, она всегда содержит в себе представление о всей полноте вещи, а поэтому не может быть хуже или лучше и т.п., поэтому она всегда есть такая, какая есть. А это и характеризует бытие, как его определил Парменид, – бытие есть то, что есть и не может не быть. Идея – идеальный предел вещи. А мир идей – идеальное и абсолютное основание всего, в том числе и, прежде всего, всей жизни человека, его общежития. Но чтобы быть основанием такого общежития, мир идей должен заключать в себе принципы его организации. И эти принципы даны в идеальном мире – иерархия и порядок, гармония и согласие. Каждая идея, хотя и самодостаточна в себе, не может не вступать в отношения с другими, «ибо все идеи суть то, что они суть, лишь в отношении одна к другой, и лишь в этом отношении они обладают сущностью», – говорится в диалоге «Парменид» (Платон. Парменид, 133d). И эта сущность определяется, к концу концов, высшим идеями – идеями Блага, Истины и Красоты, которые венчают иерархию идей.

Единство и гармония мира идей требует единства и гармонии в бытии человека. Они достигаются согласованностью действия людей, когда каждый человек делает свое дело, но вместе все действия направлены на достижение всеобщей справедливости. Это возможно при двух условиях, во-первых, должно быть организовано согласование всех дел людских, следовательно, совместная жизнь людей должна быть управляема, т.е. должно быть государство. Поэтому для Платона, как и для всей древней философии, общество и государство — тождественные понятия. Во-вторых, каждый человек должен чувствовать справедливость на себе, а это возможно тогда, когда его жизнь, его дело будут полностью его удовлетворять, когда он не будет воспринимать свою жизнь несостоявшейся. Вот для этого и нужно поставить человека на то место, которое соответствует его способностям и знаниям. А это место, согласно Платону, уготовано человеку тем, какого предела достигала душа человека в мире идей.

В диалоге «Федр» Платон мифологически представляет жизнь человеческой души в вечном мире действительного бытия. Душа человека подобна колеснице, запряженной двумя конями, из которых один белый, представляющий благородные страсти души, а другой темный — олицетворяющий страсти низменные, а правит колесницей разум. Если разум сможет так управлять страстями, что верх берут страсти благоразумия, душа воспаряет к высшим уровням идей и познает их, если возьмут верх неблагоразумные страсти, то душа сумеет познать только простейшие идеи. В зависимости от этого человек, наделенный той или иной душой, может припомнить то, что стало известно его душе, а потому и может успешно справляться только с тем, что он знает. Поэтому идеальное государство, по Платону, — это государство, где обязанности между гражданами разделены по их способностям, и где правители строго следят за регламентом. Идеальное государство Платона задает нормативную модель общественного устройства, к которой должны стремиться реальные государства. Вряд ли эта цель сможет быть достигнута, но важно, что она есть, и что у нее есть объективная основа — идеальный порядок подлинного бытия. Но именно благодаря нормативному представлению об общественном устройстве Римская

эпоха породила идею права. Юридическая максима: «Пусть рухнет мир, но восторжествует закон!» — положила начало признания незыблемой роли закона в жизни общества.

Нормативная концепция общественного устройства сохраняется и в средневековой философии, которая продолжает традиции онтологической парадигмы. Божественный порядок «Града небесного», как утверждает Аврелий Августин, направляет «Град земной» к высшей цели. Вечный закон — идеальный образец для законов человеческих, хотя он и не может быть воплощен в жизни, но именно он направляет жизнь народов. «Все народы, — пишет Августин, — поскольку они существуют и потому имеют свою меру, свой вид и некоторый взаимный мир между собою, истинно добры. И находясь там, где должны быть по порядку природы, они сохраняют свое бытие в той мере, в какой оно получено ими. Не получив же бытия вечного, переходят с пользой и изменением тех тварей, которым подчиняются по законам Творца, в лучшее или худшее состояние, стремясь, по божественному промыслу, к тому концу, который указан им в системе управления вселенной» («О граде Божьем», XII, V).

Итак, парадигма философского мышления *on he on* ориентирует человека в познании и деятельности на мир вне человека, на мир не только объективный, но и абсолютный, с которым человек должен согласовывать как свой ум (теории), так и свои цели и ценности. Социальная философия онтологической парадигмы видит как в поведении человека (этика), так и в общественном устройстве (политика) воплощение порядка объективного бытия, как правило, бытия идеального, которое идеально и потому, что оно совершенно, и потому, что оно не телесно, а духовно. Реальное существование человека и сообщества имеет образец, который служит критерием оценки правильности и праведности этого существования. Конечно, мыслители видели, что в жизни человека и общества играют значительную роль и различные материальные начала (например, вещи, собственность, земля и т.д.), но считали, что они не могут быть основанием сообщества, основанием общественности, так как чаще всего они служат основой раздора и вражды, чем объеди-

нения. Жизнь же человека и сообщества должна стремиться к всеобщей справедливости и благу для всех.

Идея долженствования пронизывает все социальные концепции древности, и это находит свое выражение как в выдвижении на первый план общественного целого по отношению к индивиду, так и в нормативности социальных концепций, которые ориентированы на достижение идеального общественного устройства.

#### § 4.2. Гносеологическая парадигма

(парадигма *cogito*)

Гносеологическая парадигма формируется в философии Нового времени, когда на первый план философского внимания выдвигается проблема знания и познания. Философия Нового времени вырастает из тезиса Декарта: *Cogito ergo sum*. На основе этого тезиса развивается теория познания как ведущая философская дисциплина новой философии и философская критика как классическая форма ее реализации. Философская парадигма *cogito* приводит философскую мысль к выделению трансцендентального разума, который является рациональным условием всякого познания и действия и логика которого определяет как логику науки, так и логику поступков. Его скрытое функционирование рационализирует чувственный опыт, наглядный мир предметов и мир общественной жизни. Наука в той форме, в какой она возникла во времена Галилея, становится для философии воплощением *cogito*.

В этих условиях формируется новый тип социальной философии, которая апеллирует к разумной способности человека. Она обращается к ней и как к способности, которая может дать научное объяснение принципов общежития и оснований социальности, и как к способности, которая порождает эти принципы и основания. Разумность человека (а именно в это время он присваивает себе гордое имя *homo sapiens*) определяет его позицию в мире — из этого исходит вся классическая новоевропейская философия. Разумность, ясность мышления создают возможность научного знания и правильной ориентации среди вещей. И это засвидетельствовали бурное развитие наук эпохи Просвещения, а также промышленная революция XVIII века.

Разумность, способность к ясному пониманию цели служат и основанием его собственной жизни.

### § 4.2.1

Одним из первых, кто, опираясь на достижения новой философии и науки, предложил новую концепцию общества, был Томас Гоббс. Следуя традиции математического мышления, которое, согласно Декарту, задает универсальный метод научного рассуждения, английский философ выдвигает исходную аксиому своей социальной теории: у человека есть фундаментальное естественное право — право на жизнь. Это право вытекает из естественных свойств человеческого тела, которое, как и всякое тело, стремится сохранять свое состояние покоя или движения. «Естественное право, называемое обычно писателями *jus naturale*, — пишет Гоббс, — есть свобода всякого человека использовать свои собственные силы по своему усмотрению для сохранения своей собственной природы, т.е. собственной жизни, и следовательно, свобода делать все то, что по его собственному суждению является наиболее подходящим для этого средством»<sup>11</sup>. Из этого естественного права следует, по Гоббсу, естественный закон, т.е. предписание или найденное разумом общее правило, согласно которому человеку запрещается делать то, что пагубно для жизни или что лишает его средств к ее сохранению. Поэтому человек может и должен защищать свою жизнь любыми средствами, даже ценой жизни другого человека. Но тогда в таком естественном состоянии и возникает «война всех против всех», которая, в конце концов, начинает угрожать жизни всех. Выход из этого состояния «войны всех против всех» только один — разум, который оправдывал любые средства защиты жизни тела одного индивида, должен совершить скачок к пониманию необходимости защищать жизнь нового тела, искусственного тела, частями которого становятся многие естественные лица. Это искусственное тело — государство, которое возникает благодаря искусственному соглашению между людьми.

Гоббс утверждает: «Это больше, чем соглашение или единодушие. Это реальное единство, воплощенное в одном лице по-

<sup>11</sup> Гоббс, Т. Левиафан / Т. Гоббс. — М.: ОГИЗ, 1936. С.117



средством соглашения, заключенного каждым человеком с каждым другим таким образом, как если бы каждый человек сказал каждому другому: *я уполномочиваю этого человека или собрание лиц и передаю ему мое право управлять собой при том условии, что ты таким же образом передашь ему твое право и будешь санкционировать все его действия*. Если это свершилось, то множество людей, объединенное таким образом в одном лице, называется государством»<sup>12</sup>.

Так оформилась теория общественного договора, согласно которой социальность, совместная жизнь людей и ее организация являются результатом осознания людьми своих интересов. Различные модификации концепции общественного договора прослеживаются во многих философских построениях и, прежде всего, в философских воззрениях Жана-Жака Руссо. Французский мыслитель, в отличие от Гоббса, не считал естественное состояние «войной всех против всех», наоборот, по его мнению, это было время гармонии человека и природы, которое способствовало развитию способностей человека, но тем самым и появлению различий между людьми. Эти личностные, антропологические различия привели благодаря установлению частной собственности к общественным различиям, неравенству в собственности, столкновению богатых и бедных. Последнее и становится причиной общественного договора, который должен установить общественное согласие. «По общественному договору человек теряет свою естественную свободу и неограниченное право на то, что его прельщает и чем он может завладеть; приобретает же он свободу гражданскую и право собственности на все то, чем обладает»<sup>13</sup>.

#### § 4.2.2

Концепция общественного договора отдавала общественную инициативу в руки индивида, считая, что способность каждого индивида к разумному действию является для этого достаточной гарантией. Эпохальный образ Робинзона Крузо, созданный

<sup>12</sup> Там же. С. 146. (Курсив Гоббса – В.К.)

<sup>13</sup> Руссо, Ж.-Ж. Трактаты / Ж.-Ж. Руссо. – М.: Наука, 1969. С.164.

в это время Даниелем Дефо, со всей наглядностью иллюстрирует эту мысль. Но теория общественного договора, давая философское обоснование социальной активности человека, имела один изъян — она ограничивала активность человека страхом наказания, ограничивала свободу. Гоббс считал, что только страх перед силой государства, которая превосходит любые индивидуальные или коллективные способности, может удерживать людей в границах закона, о которых они сами и договорились. Наказание — обратная сторона активности, и чтобы избежать его, приходится постоянно ставить себя в какие-то рамки, определенные внешней силой.

Преодоление этого изъяна нуждалось в ином представлении онтологического основания социальности. Нужно было идти не от естественного индивида, который изначально свободен и наделен способностью рационально определять свои цели, такой индивид неминуемо окажется в ситуации потери своей свободы в сообществе других индивидов, ограничивающих его своими интересами. Интересы людей, их потребности (сохранение жизни, собственности и т.п.) движут людьми, а разум необходим для определения путей достижения этих интересов. Теория общественного договора апеллирует к разуму как средству решения проблем человеческой жизни. Такой инструментальный подход к роли разума в становлении социальности хотя и освящал общественную жизнь ореолом рациональности (а рациональность непротиворечива!), но не мог снять в ней противоречия свободы. Чтобы человек мог быть действительно свободным и в то же время оставался общественным человеком, необходимо было найти основание свободы, а вместе с тем и социальности в самом разуме. Этот поиск нового онтологического основания общественной жизни в рамках парадигмы *cogito* был предпринят Кантом и Гегелем.

«Все понимали, что человек своим долгом связан с законом, — пишет Кант, явно отсылаясь к идее общественного договора, — но не догадывались, что он подчинен *только своему собственному* и тем не менее *всеобщему законодательству*»<sup>14</sup>. Если человека

---

<sup>14</sup> Кант, И. Сочинения: в 6 т. Т.4. Ч.1. / И. Кант. — М.: Мысль. 1965. С.274. (Курсив Канта. — В.К.)

представляли подчиненным закону, отмечает родоначальник классической немецкой философии, то закон должен был заключать в себе какой-нибудь интерес как приманку или принуждение, так как он не возникал из воли самого человека. Но в таком случае все усилия найти высшее основание долга, т.е. его онтологическое основание, оказывались, по мысли Канта, тщетны. Действительно, таким путем находили не долг и не обязательность социальности, а только необходимость поступка из какого-нибудь интереса. Долг, а вместе с ним и мир целесообразной деятельности, мир права и нравственности, т.е. социальный мир, обнаруживается тогда, считает Кант, когда воля человека сама есть высшая законодательница, сама устанавливает законы и не зависит от какого-нибудь интереса<sup>15</sup>. А это, по Канту, есть действие практического разума на основе категорического императива, т.е. закона для воли каждого разумного существа. Как всеобщий правовой закон, он гласит: «Поступай только так, чтобы свободное проявление твоего произвола было совместимо со свободой каждого по всеобщему закону». Как всеобщий моральный закон, он гласит: «Поступай так, чтобы максима твоей воли могла в то же время иметь силу принципа всеобщего законодательства».

Что это означает? Это значит, что если категорический императив требует от действующего человека, чтобы он правилом (максима) своего действия устанавливал всеобщее законодательство («Все должны поступать так!»), то этот императив не основывается ни на каком интересе, он безусловен, т.к. имеет смысл в самом себе. Он есть сам по себе, и он есть сам для себя. Он онтологически самодостаточен. Здесь и реализуется свобода: она не определена никакими чувственными побуждениями (негативное определение свободы), и она есть способность чистого разума быть для себя самого практическим, т.е. иметь возможность принимать решение (положительное определение свободы). Тогда и снимается противоречие между долгом и свободой, которое не могла разрешить теория общественного договора: «Хотя мы законодательные члены возможного через

---

<sup>15</sup> Там же. С.273

свободу царства нравственности, представляемого практическим разумом, ... но вместе с тем мы подданные, а не глава этого царства»<sup>16</sup>, – утверждает Кант. То есть, хотя мы и сами устанавливаем нравственный закон, – мы законодатели, но мы и подданные царства нравственности, потому что устанавливать нравственные закон – это наш долг. Свобода и долг – это автономные, т.е. всегда присущие человеку характеристики, свобода и долг совпадают в самостоятельном действии человека, которое и дает действительность нравственного (социального) мира, таково заключение Канта.

Если Кант не выступал с прямой критикой теории общественного договора, то Гегель прямо отвергает эту теорию. Договорная концепция государства-общества ставит общественное в зависимость от произвола индивидуумов, от намерений субъективной воли, Гегель же стремится противопоставить единичной воле принцип объективной воли, которая разумна в себе и для себя. Он создает первую систематическую философию общества, которую излагает под названием «Философия права». Философия, по Гегелю, есть проникновение в разумное, в логику самого бытия. Наука и философия Нового времени признали, что природа устроена рационально, поэтому она доступна разуму, но в то же время продолжало сохраняться представление, что нравственный (человеческий, общественный) мир случаен, не рационален, так как здесь действует свобода. Гегель стремится доказать, что и нравственный мир тоже разумен, что свобода имеет логику, законы, которые также доступны разуму. Задача философии состоит в том, чтобы показать внутреннюю расчлененность нравственности, архитектонику ее разумности<sup>17</sup>. А для этого нужно «в видимости временного и преходящего познать имманентное, субстанцию, присутствующее в ней [видимости] вечное»<sup>18</sup>.

Этой субстанцией, определяющей мир нравственности (а для Гегеля нравственность тождественна социальности, челове-

<sup>16</sup> Там же. С.409

<sup>17</sup> Гегель. Сочинения. Т. VII. Философия права / Гегель. – М.; Л., 1934. С.10.

<sup>18</sup> Там же. С. 15.

ческому миру как таковому), выступает свободная воля, или свобода как субстанция и определение воли. Для рационалиста и абсолютного идеалиста, каким выступает Гегель, воля есть особый способ мышления. Она есть мышление, которое «перемещает» себя в наличное бытие, которое стремится сообщить себе наличное бытие, т.е. воля есть определенное влечение, которое заканчивается утверждением себя в окружающем мире. Вот этот способ объективного мышления, которое существует в форме изменения объективного окружения, в форме рациональной организации человеческого мира, и есть, по Гегелю, онтологическое основание нравственного (социального) мира. Таким образом, гегелевская социальная философия, хотя и по-другому, чем гоббсова традиция договора, также вписывается в парадигму *cogito*, считая универсальное мышление основанием всего мира нравственности, который для Гегеля был тождествен общественному миру.

### § 4.2.3

Найдя онтологическое основание социального мира в разуме, новоевропейская философия XVII-XVIII веков определяла рациональное устройство этого мира либо как государство (Гоббс и его последователи), либо как действительность нравственности (Кант, Гегель). В этом сохраняется традиция античной философии. Но развитие нового типа науки после Галилея, сближение философии и науки приводит к зарождению новых онтологических представлений человеческого мира.

К таким новым онтологическим представлениям всей области человеческого существования относится идея общества как целостного организма. Эта идея была высказана Огюстом Контом, именно она и приводит французского философа к созданию социологии как особой науки<sup>19</sup>. Опираясь на достижения

---

<sup>19</sup> Следует обратить внимание, что хотя О. Конт считается родоначальником социологии, его понимание социологии не совпадает с современными представлениями о социологии, которая занимается конкретными исследованиями различных областей общественной жизни. Для Конта социология – наука об обществе как таковом, поэтому его социология находится еще в ряду социальной философии, хотя сам французский философ противопоставляет свою философию как позитивную философию философии предшествующей как спекулятивной философии.

биологии, для которой организм как целое не сводится к простой сумме его частей и для которой изучение целого должно предшествовать изучению его частей, Конт считает, что и социология должна идти тем же путем. В противоположность отдельным лицам общество есть самостоятельная сила, считает Конт. И как самостоятельная сила общество обладает своими законами порядка (социальной статикой) и своими законами изменения (социальной динамикой). Социальный организм, согласно Конту, складывается из индивидов, для которых важны их личные инстинкты, из семей, которые строятся на социальных инстинктах симпатий, из разделения труда и специализации, которые порождают кооперацию и интеллектуальное развитие. Каждый из трех уровней существования общества подготавливает следующий, а весь социальный организм существует благодаря координации личной, семейной и социальной нравственности.

Философия общества Огюста Конта утвердила как в философии, так и в социальной науке представление о том, что общество есть некое целое, которое стоит над своими отдельными составляющими и существует в них, но независимо от них. В отличие от идеи общества-государства, которая господствовала в социальной философии античности и в теории общественного договора, где государство также стояло над своими гражданами, но было в то же время олицетворением общества, идея общества как организма представляла социальное как некую безликую, анонимную силу, которую нельзя отождествить ни с правительством, ни с семьей, ни с чем-то еще находящимся в обществе. Отличалась эта идея и от гегелевской диалектики объективного духа, где ступени развития последнего (право, мораль, нравственность, а на уровне последней – семья, гражданское общество, государство) не выступали элементами социальной системы, а демонстрировали логику развития идеи как деятельность ее разума.

Философия Просвещения утвердила классический тип научности, который исходил из абсолютизации реальности, естественный порядок которой соразмерен рациональному мышлению субъекта и доступен познанию. Понятие социальной си-

стемы как особой онтологической реальности, особого социального организма стало главным достижением социальной философии, развивающейся в рамках философии *cogito*.

Классическим выражением представления социального в рамках философии *cogito* становится философия Карла Маркса. Маркс, с одной стороны, продолжает развивать представление об обществе как сложной системе, которая онтологически самостоятельна. Более того, он обосновывает идею, что эта система развивается по свойственным ей объективным законам, которые от воли и сознания действующих в обществе людей не зависят. Наоборот, их сознание и их желания определяются их бытием, т.е. включенностью людей в систему общественных отношений и связей. С другой стороны, Маркс по-новому рассматривает сам феномен социальности. Со времен Гоббса в новейшей европейской философии считалось, что социальное состояние, сами общественные связи есть что-то уже готовое, известное разумному человеку, хотя он и не вступает в них. Поэтому люди могут установить их путем договора — они знают (!), о чем они договариваются.

Маркс же исходит из того, что сам акт особого взаимодействия индивидов, которое строится не на основе биологических оснований, а на основе произведенного ими предмета — орудия трудового действия, становится рождением социальной связи, а тем самым и человека как общественного существа. Тогда, когда появились первые орудия труда, появились предметы, которые не имеют биологического (природного) смысла для индивида, так как их нельзя ни съесть, ни одеть на себя, они не удовлетворяют никакой биологической потребности, а имеют только социальный смысл, так как их можно использовать для последующих действий, которые и приведут к удовлетворению жизненных потребностей. Но это и значит, что, совершая действие создания орудия, индивид создает акт его использования, акт взаимодействия с другим действием, с другим индивидом, т.е. некое поле своего не природного существования, поле не природных, а социальных связей, которые и выводят его в мир общественный. Не человек, понимающий социальность, порождает общественное состояние, а производство предметов,

вокруг которых «закручиваются» отношения индивидов, порождает общественное состояние, а уже внутри него, благодаря сложившимся отношениям, и возникает человек, способный к пониманию своей жизни.

Такой взгляд на сущность общественной жизни и ее изменения был назван К. Марксом материалистическим пониманием истории. Этим термином Маркс стремился подчеркнуть, что его концепция основанием социальной общности считает не сознание и не волю человека, а предметную деятельность, направленную на производство необходимых человеку жизненных средств. Эта деятельность исходно имеет дело с материальными потребностями человека и направлена на преобразование материальных условий существования человека. В процессе этой деятельности завязываются отношения, которые не входили в намерения действующего человека, но которые теперь становятся реальным фактом его бытия и с которыми он должен считаться.

Онтологические представления общества, выработанные в классической философии Нового времени, стали методологической основой тех конкретных наук об обществе и человеке, которые развиваются в XIX веке. Продолжают они играть свою роль и в обществознании XX века и современности.

### § 4.3. Антропологическая парадигма (парадигма *existenz*)

*Антропологическая парадигма* формируется в европейской философии в середине XIX века и начинает определять движение философской мысли в XX веке. Обсуждение проблемы существования человека в ее различных модификациях влечет изменение ракурса рассмотрения классических философских вопросов — что есть бытие, что есть знание и познание, ибо теперь бытие, знание, познание осмысляются под углом зрения жизни человека, которая всегда конкретна, определена и индивидуальна. Если для парадигмы *on he on* и парадигмы *cogito* конкретность и индивидуальность человека были не существенны, так как индивид должен был соотносить свою жизнь с универсальным бытием и всеобщей истиной разума, то для парадигмы *existenz* конкретность существования человека, конкрет-



ность ситуации знания и познания и т.д. становятся существенно важны<sup>20</sup>. В этом случае изменяется и характер философского подхода к анализу человеческого мира, социальной действительности. Современная социальная философия, сохраняя при себе эпитет «социальная», не сводится к анализу общества как организма, как системы общественных отношений (хотя в ней живет и этот интерес). В поле внимания современной социальной философии, которая, как уже говорилось (§3), разрабатывает возможные онтологии человеческого мира, входят различные сюжеты, позволяющие увидеть как универсальные принципы экзистенции человека, так и многообразие форм существования тех продуктов, тех артефактов, которые возникают в ее недрах.

Развиваясь в рамках онтологической и гносеологической парадигм, социальная философия выступала общей социологической теорией, так как ее внимание концентрировалось прежде всего на проблеме, что есть общество как форма бытия человека. Антропологическая парадигма, обращаясь к проблемам человеческого существования, делает основанием новой философской парадигмы размышление над проблематикой человеческого мира. В этих условиях социальная философия «разрывает» связь с социологией: ее внимание концентрируется на критике способности быть (или способности действовать), которая наиболее полно реализуется человеком и аналитика которой открывает возможность постижения как социокультурного бытия, так и бытия вообще.

---

<sup>20</sup> Подробный анализ различия классической и неклассической философии дают М.К. Мамардашвили, Э.Ю. Соловьев, В.С. Швырев в статье (Мамардашвили, М.К. Классика и современность: две эпохи в развитии буржуазной философии / М.К. Мамардашвили, Э.Ю. Соловьев, В.С. Швырев // Философия в современном мире. Философия и наука. М.: Наука. 1972. См. также вариант этой статьи: Мамардашвили, М.К. Классическая и современная буржуазная философия (опыт эпистемологического сопоставления) / М.К. Мамардашвили, Э.Ю. Соловьев, В.С. Швырев // Мамардашвили М.К. Необходимость себя. М.: Лабиринт. 1996).

## § 4.3.1

Изменение места социальной философии в системе философии наиболее отчетливо заметно в экзистенциальной философии. Первый набросок такой философии в XX веке дает М.М. Бахтин в рукописи 1921-1924 годов «К философии поступка».

На место отвлеченного теоретического мышления философии *cogito*, по Бахтину, необходимо поставить «участное мышление», которое даст новое понимание мира и предмета философии<sup>21</sup>. Участное мышление – это мышление, которое причастно бытию, для которого бытие не стоит вне его, а с которым оно неразрывно связано. Таким мышлением выступает мышление личностное, которое непосредственно вплетено в совершающееся бытие, в акт-поступок конкретного человека. Мышление не может быть оторвано не только от трансцендентального субъекта, но оно не может быть оторвано от жизненно-конкретного субъекта, ибо оно всегда есть акт-поступок, акт мысли этого конкретного субъекта. Истинно реален сам акт мысли в его целом, и к действительному бытию путь лежит только изнутри самого поступка, который «причастен единственному бытию-событию»<sup>22</sup>. Акт жизни человека, поступок во всей его конкретности, т.е. событие человеческого, социального мира, должны стать, согласно Бахтину, исходным предметом размышления философии.

Это единственное событие свершающегося бытия, в котором акт мысли и действия единожды действительно протекает и свершается, и может быть тем планом, той плоскостью, в которой ликвидируется разрыв между содержанием мысли (теоретической картиной мира, или картиной истории, или картиной эстетически-художественной, или нравственными представлениями) и актом мышления, жизнью-поступком конкретного человека. Но эта плоскость, где может произойти встреча содержания мысли и самого акта мышления-действия, не осмыслена философией. Таким образом, философия поступка (де-

<sup>21</sup> Бахтин, М.М. К философии поступка / М.М. Бахтин // Философия и социология науки и техники. Ежегодник. 1984-1985. М., 1986. С.87.

<sup>22</sup> Там же. С. 82.

яния человека), а это и есть социальная философия в своем подлинном виде, становится не просто частью философии, а ее основанием, считает М.М. Бахтин. В этом случае социальная философия раскрывает не структуру общественных отношений, не строение общества, а выявляет онтологические основания любого действия человека, в том числе и действия, порождающего общественную систему.

Этот же ход мысли свойствен и философии М. Хайдеггера. Поставив вместо вопроса «Что такое бытие?» вопрос «В чем смысл бытия?», Хайдеггер приходит к кардинальному изменению всей онтологии, а с ней и самой философии, к парадигмальному сдвигу в философии. «Смысл бытия потребует своей концептуальности... в принципе отличной от концепций, в каких достигает своей смысловой определенности сущее». Новая концептуальность требует «экспликации способа всматривания в бытие...», — утверждает немецкий философ, указывая, как и Бахтин, что этот способ всматривания в бытие отличается от абстрактного мышления<sup>23</sup>. Экспликация, выявление, объяснение самого способа вопрошания о бытии, отношения к бытию, всматривания в бытие — это критика способности знать бытие. Знать бытие — не означает предаваться свободно парящей спекуляции о самом общем, что есть. Знать бытие — значит быть задетым им, участвовать в нем, именно это принадлежит «к самому смыслу бытийного вопроса»<sup>24</sup>. Тогда вопрос о бытии становится конкретнейшим вопросом, конкретнейшим для того, кто понимает этот вопрос, кто видит смысл в нем, для особого сущего, понимающего свое бытие, для *Dasein*, для Присутствия.

Присутствие (*Dasein*) есть то, что обладает способностью быть, более того оно есть эта способность, ради этой способности оно есть, ибо существо его лежит в том, что оно есть и знает свое *есть*, свое бытие. Присутствие есть чистое бытие, так как это бытие, в котором речь идет о самом бытии. Здесь нет ничего, кроме бытия. Но Присутствие как чистая способность быть,

---

<sup>23</sup> Хайдеггер, М. Бытие и время / М. Хайдеггер; пер. В.В. Бибихина — М.: Ad Marginem, 1997. С. 6, 7.

<sup>24</sup> Там же. С.8.

будучи подобным трансцендентальному Я как чистой познавательной способности, существенно от него отличается. Я трансцендентальное – ничье (отсюда идет объективность знания), Присутствие же всегда «мое». Я экзистенциальное всегда именовано, отличительно, поэтому здесь возникает проблема подлинного и неподлинного бытия. В связи с этим Хайдеггер анализирует собственно общественные формы существования человека, которые он характеризует как безличные формы существования среди-людей («быть как люди»), которые организуют общественную повседневность. Но подлинное бытие человека, по мысли Хайдеггера, заключается в его способности решительного (самостоятельного) действия и в способности раскрывать неповторимость бытия.

Таким образом, фундаментальная онтология как аналитика Присутствия выступает условием «возможности всех онтологий»<sup>25</sup>. Как возможна реальность и что такое реальность? Как возможно безличное существование человека, или социальность? Как возможна история? Как возможна истина – бытие познания? Поэтому философия человеческого бытия как критика способности быть (социальная философия) открывает новый путь для всего философского развития.

#### § 4.3.2.

Философия XX века показала различные формы реализации новых направлений философского мышления о человеке и его действительности.

Новый импульс для развития социальной философии дает философия французского философа Жюль Делёза. Определяя смысл своей концепции, изложенной им в трактате «Различие и повторение», Делёз пишет: «Следует искать условия реального (отбор, повторение и т.д.), а не возможного опыта»<sup>26</sup>. Философская традиция направляла критический анализ на выявление условий *возможного опыта*, подчиняя его уже существующим условиям: преднайденному бытию, априорным формам

<sup>25</sup> Там же. С. 13.

<sup>26</sup> Делёз, Ж. Различие и повторение / Ж. Делёз; пер. с франц. Н.Б. Маньковской и Э.П. Юровской. – СПб.: Петрополис, 1998. С.93.

познания и т.п. Реальный же опыт – это всегда опыт свершения, опыт, который совершается здесь и сейчас, т.е. это тот опыт, который и оказывается реальной жизнью человека, его действиями, это опыт, порождающий мир человека, социальный мир. Основаниями реального опыта должны быть основания *данного* свершения. Но данное всегда конкретно. В чем же его основания? А именно в его конкретности, но конкретности априорной, всеобщей, а не конкретности содержания. Эта априорная конкретность есть различие. Именно различие демонстрирует конкретность и реальность опыта, свершения, конкретность его форм и результатов.

Делёза интересует чистый опыт свершения (поэтому это не возможный опыт), т.е. это такой опыт, который не имеет своего образца, который в каждый момент своего свершения всегда имеет дело с различным (своим, непохожим, особенным, сингулярным, а не регулярным). Воплощением «чистоты» свершающегося опыта становится для Делёза такое произведение, которое он называет симулякр, т.е. такое бытийное начало, которое не имеет никакого оправдания (обоснования), кроме самого себя. Оно судится из самого себя, как произведение искусства, которое, по замечанию Пушкина, должно судиться и оцениваться по его собственным законам.

Началом всякого реального опыта, по мысли Делёза, выступает проблемное бытие, побуждающее человека к действию, к решению появившейся Идеи. Идея и есть само проблемное бытие, сама беременная изменениями реальность, в ней нераздельно сливается собственно бытийное и мыслительное начало. Идея реальна, но не действительна, она виртуальна. Ее суть в том, что она есть само зарождающееся различие, дифференциал. Она дифференциальна. Это Идея *нового*, т.е. отличного, другого. Для человека Идея есть замысел, проект и т.п., то, что есть и не-есть одновременно. Но чтобы Идея превратилась в реальный опыт, нужна ее «дифференциация», так французский философ обозначает сам процесс реализации различия в материале, в конкретных изменениях действительности. Свершенный опыт дает симулякр, произведение. Но Идея не образец для симулякра, она предшествует ему, не предшествуя, не предвосхищая. Она его неотъемлемая часть, как его озарение (извне

и изнутри), позволяющее схватить целостность этого фантазма сразу, она его правило, возникающее одновременно с ним. Таково отношение идеи и произведения в творчестве, которое и есть воплощение свершающегося опыта. Творчество – это единый онтологический бросок (Божественное: «Да будет!»), где первопричина оборачивается отсутствием истока.

Если симулякр не имеет оснований, кроме себя самого, то его существование требует постоянного подтверждения, «вечного возвращения», утверждения в деяниях человека. Это «вечное» утверждение, «вечное возвращение», «держание» есть ответственность за симулякр, за произведение. Поэтому мир человеческой действительности есть мир постоянного рождения различия и его повторение в деяниях человека. Философия различия Делёза разрабатывает своеобразную метафизику социального, в которой по-новому трактуются последние основания социальности. Эти метафизические представления социальности нашли свою реализацию при анализе конкретного социального материала в известных книгах Ж. Делёза, написанных в соавторстве с Ф. Гваттари, – «Анти-Эдип. Капитализм и шизофрения» (1972) и «Тысяча поверхностей. Капитализм и шизофрения. II.» (1980).

### § 4.3.3

Жак Деррида, лидер постмодернистской философии, отрицая свойственную классической философии «метафизику присутствия», которая признавала существование всеобщего бытия, с которым согласовывалось знание и действие человека, выдвигает другую концепцию существования смысла (значения), который определяет как понимание мира, так и действие человека, а вместе с этим и всю его жизнь.

След, различие (различАние<sup>27</sup>), в конце концов, письмо – вот та особая «действительность», в которой бытийствует смысл.

<sup>27</sup> Деррида вводит неорграфизм «differance» вместо орфографического правильного «différence» как особое понятие для характеристики ситуации различения. Чтобы передать вводимое Деррида новое написание для характеристики различия-различения, будем использовать написание различАние, которое вводится Н. Автономовой в ее переводе книги Деррида «О грамматиологии».

Письмо, для Деррида, не просто запись звуков речи, письмо — это всякое «прочное установление знака (таково единственное неразложимое ядро понятия письма)»<sup>28</sup>, — замечает он. Тогда, когда появляется что-то как установленный знак, это и есть письмо. Вне письма невозможна сама идея установления знака. Но это означает, что должен совершиться акт установления, т.е. некое деяние человека. Мир, в котором действует человек, становится для человека миром письма — здесь каждый человеческий акт *вписывает* в мир некое значение. И человек может жить только в этом мире, более того, способ его жизни и есть постоянное писание своей жизни (*автобиография*).

Как условие существования знака, следа, отсылки письмо закрепляет различия. Письмо может быть конкретным — это письменность. Но письмо как таковое, «прото-письмо», есть сама возможность следа и различия. Письмо — это поле отсылок, а отсылки есть проявления следа. Именно след как таковой, с точки зрения Деррида, становится основанием смысла, открытием смысла, так как след отсылает к другому. Не отсылание к какому трансцендентному бытию или трансцендентальному значению порождает смысл, а само отсылание как таковое есть бытие смысла. Эта формула оспаривает классическую метафизику и фиксирует структуру «произвольности знака». «Немотивированность» знака для Деррида есть форма существования такого синтеза в работе сознания, благодаря которому сознание различает нечто без поиска тождества и подобий. Действительно, когда совершается акт — «Обозначим это так!», мы тем самым выделяем *это*, различаем его: «Назову себя Гантенбайн!», и стану другим.

Понятие следа, введенное Деррида, это понятие-образ, понятие-метафора. Чистый след, протослед, как его называет философ — это (перво)начало смысла, социальности (Другого) и языка. Но это первоначало такое, которое уничтожает само понятие первоначала, так как «след как таковой» не является следом кого-то или чего-то. Он есть сама структура смысла.

<sup>28</sup> Деррида, Ж. О грамματοлогии / Ж. Деррида; пер. с франц. Н. Автономовой. — М.: Ad Marginem, 2000. С.165

Так появляется новая «метафизика», которая говорит о (перво)начале, которого нет, о бытии, которое отсутствует, о неустранимом отсутствии в наличии, о присутствии, которое не присутствует т.д. Такая новая «метафизика» принципиально анти-субстанциональна, так как для нее нет и не может быть исходного наличного, а есть только исходный синтез присутствия или отсутствия, сам процесс формирования формы, само становление смысла. Анализ этого процесса для Деррида выступает как де-конструкция, и тогда сама новая «метафизика» есть де-конструкция, т.е. поиск оснований (перво)начала, которое есть, ибо его не может не быть, если мы ищем начало чего-то, но которого нет, так как его не может быть.

Де-конструкция есть род философской критики, которая направлена, с одной стороны, на выявление конструкции *этого* определенного смысла, и на сами возможности определения конструкции смысла, с другой. В этом случае философия Деррида есть выявление и анализ первоначальных (априорных) форм существования всякого смысла или различия, ибо отличающееся бытие есть осмысленное бытие. Выстроенное Деррида представление о различии как основании смысла еще раз высвечивает специфическую «природу» человеческого бытия (социального, культурного, социокультурного, ценностного, значимого бытия) – это бытие не субстанционально, оно «держится» постоянным отсыланием, а потому требует утверждения. Это бытие утверждения, аффирмации. Так совершенно по-новому осмысляется социальная реальность как реальность существования смысла.

#### § 4.3.4

Другой подход к трактовке социальной реальности демонстрирует Мишель Фуко. Для него мир социальности («тело общества», «тело социальности») обнаруживает себя в проявлениях власти. Причем последняя не является властью какого-то класса или каких-либо институтов, властью «верхов», а выступает как сеть напряженных, активных отношений между людьми, которые ставят человека в определенные позиции, подчиняют его им, тем самым выстраивая действительность общества.



Общество оказывается системой отношений власти, в которые вовлечен индивид. Но как эти отношения конституируются? Как совмещаются безличная социальность (ведь общество не есть сумма индивидов) и конкретный человек? В каком пункте происходит их соединение? Фуко показывает, что такой точкой их общности выступает тело человека.

Телесные практики («экономика тела», «политика тела») порождают социальный мир как особую реальность, организуя «движения» человеческого тела, подчиняя эти движения определенным позициям. В организации телесных практик, или, как говорит Фуко, в дискурсе тела, и проявляются отношения власти, которые проникают в самую толщу общества, а не локализируются в отношениях между государством и гражданами или на границах между классами. Хотя телесные практики всегда выступали средством установления и формой проявления порядка, но только в новое время, считает французский философ, происходит открытие тела как объекта и мишени власти. Это открытие тела происходит в результате рождения особого типа общества, которое Фуко называет дисциплинарным обществом.

Дисциплина — это искусство владения человеческим телом, манипулирование его элементами, жестами, поступками. Дисциплина распределяет индивидов в пространстве (место в казарме, за партой, в палате, в камере и т.п.), организует аналитическое пространство учета и надзора, устанавливает ранги, организуя экзамены, контролирует деятельность человека, детально расписывая последовательность и интенсивность операций. Дисциплина принуждения устанавливает в теле принудительную связь между пригодностью человека и возрастающим господством над ним. Поэтому дисциплина выделяет, можно даже сказать, порождает особую способность тела — способность к порядку, способность социальности, она культивирует эту способность и усиливает ее. В физическом теле человека Фуко находит некое метафизическое основание социальности — ее самостоятельное существование возможно, потому что она (социальность) располагает тела в пространстве. Отношения власти включают в себя понимание (знание) того порядка, который организуется этими отношениями, поэтому знание и власть неразрывны.

Концепция Фуко в новой философской ситуации продолжает традицию трактовки общества как системы безличных отношений, противостоящей действующим в ней индивидам, раскрывая механизмы «микрофизики власти» социальности над индивидами.

Социальная философия антропологической парадигмы вводит в онтологию социального идею времени: социальное существует только как постоянно становящееся бытие или даже как постоянно рождающееся бытие. Поэтому оно нуждается в силе, обеспечивающей его возникновение и поддержание. Такой силой выступает сила понимающего действия. Открывая время, новая онтология открывает для себя небытие, которое для существования человеческого мира столь же реально, как и бытие. Поэтому эта онтология отходит как от традиции Парменида, основавшего парадигму *on he on*, так и от традиции Декарта, положившего начало парадигме *cogito*.

### Вопросы для контроля усвоения и понимания

1. Какой тип философской концепции общества разрабатывает философия онтологической парадигмы (философии *on he on*)? Подумайте, в чем привлекательность и в чем недостаток теории идеального государства Платона?
2. Что такое теория «общественного договора» и кто ее разрабатывает? Почему теория «общественного договора» возникает именно в рамках гносеологической парадигмы (философии *cogito*)?
3. Как понимал основание социальности Иммануил Кант? Почему в категорическом императиве, как его трактует Кант, совпадают свобода и необходимость, свобода и долг?
4. В чем видел основание социальности Гегель?
5. В чем суть материалистического понимания основания общества, которое развивает К.Маркс?
6. В чем особенность понимания бытия в философии антропологической парадигмы? Как понима-

ет основание человеческого бытия философия  
М.М. Бахтина и М. Хайдеггера?

7. Как Вы поняли смысл толкования человеческого  
бытия французскими философами Ж. Делёзом,  
Ж. Деррида, М. Фуко?

## Фундаментальные характеристики человеческого мира

### § 5. Человеческий мир и мир природный

Современная наука знает три мира сущего: мир неорганической природы, мир органической природы (мир жизни) и мир человеческий (социальный мир, или социокультурный мир). Для религиозного сознания существует еще сфера Божественного существования, но этот мир, как говорит сама религия, «не от мира сего». Научное суждение, как показал Кант, не может быть отнесено к религиозному миру, если оно хочет характеризовать его как особый мир.

Каждый существующий мир имеет свои параметры существования: свое время возникновения, свое пространство распространения, своих представителей и т.п.

Мир неорганической природы возникает, согласно данным современной космогонии, в результате «великого взрыва» примерно 15 миллиардов лет тому назад и представляет собой мир вещества и энергии. В обыденном сознании современного человека, впитавшего в себя общие сведения из школьного курса физики и химии, мир неорганической природы предстает, прежде всего, как мир вещества и материальных, неодушевленных тел. В наших дальнейших рассуждениях будем исходить из этого обыденного представления, оставляя в стороне особенности микромира, описываемого современной физикой.

Мир органической природы (мир жизни) известен нам в той форме, которая существует на нашей планете, и возникает он примерно 500 миллионов лет тому назад. Мир жизни – мир организмов, т.е. таких особых образований, которые способны к сохранению своей целостности и к самовоспроизводству. В процессе жизни организмы создают различные биосистемы, которые обеспечивают возможность функционирования организмов. Вся совокупность биосистем порождает биосферу, без которой уже не мыслима история Земли и ее нынешний облик.

Мир человеческий начинает формироваться вместе со становлением человека, которое начинается не менее чем 2 миллиона лет тому назад, когда появляются первые орудия, а завершается около 40 тысяч лет назад, когда возникает человек современного вида – *Homo sapiens*, и устанавливается вместе с возникновением родовой организации жизни человека. Конституирующей единицей этого нового мира сущего становится осмысленное действие человека, а его сущностной особенностью выступает смысл. Смысл (значимость) как особое образование пронизывает все области человеческой жизни, придавая ей качественное своеобразие по сравнению с природой.

## § 6. Способ существования смысла

Поскольку смысл принадлежит любому феномену социальной реальности<sup>29</sup>, то нет необходимости его определения, так как, что такое смысл (значимость), ясно для всякого человека на уровне интуиции благодаря принадлежности самого человека социальной реальности. Человек «с самого начала» помещен в смысл. Но в рамках социальной философии важно определить, как представлен смысл в социальных явлениях, как он существует и почему он неотъемлем от социальности как таковой.

---

<sup>29</sup> Выражения «социальная реальность», «социальная действительность», «мир человеческий» будем употреблять как синонимы для обозначения той особой области действительности, которая связана с человеком и порождена им.

Для философии важно ответить на вопрос «Как возможен смысл?»

Способ существования смысла принципиально отличается от способа бытования вещи или организма. Вещь и организм существуют, наличествуя. Смысл существует через отнесение, отсылку, оповещение. Некое явление *A* приобретает смысл тогда, когда оно отсылает к какому-то другому явлению *B*, оповещает о его бытии. То есть смысл не наличествует как *A* или *B*, его нет ни в *A*, ни в *B*, но он есть только в акте отнесения *A* к *B*. Значит, должна быть сила, совершающая акт отнесения, особая *causa efficiens*, сила действующей причины. Этой силой выступает действие человека, которое и представляет собой отнесение одних предметов и явлений к другим, одних ситуаций к другим. Отнесение не существует вне «положения дел», вне «обстоятельств дела», т.е. вне деятельности человека, вне его активности, вне своеобразной формы сплетения актов действий человека в один акт деятельности, в определенное событие.

Итак, смысл рождается благодаря деятельности человека, выстраивающей отнесение.

Но для социальной философии здесь важен еще один аспект, а именно характер бытия смысла. Если смысл *есть* там, где нечто наличное отсылает к другому, это означает, что то, что *здесь есть*, говорит о том, чего *здесь нет*. Наличное сущее указывает на небытие. Но именно то, чего *здесь нет*, на самом-то деле и *есть*. Небытие оказывается *действительным бытием*, тогда как то, что дано, как *сущее*, в действительности, не имеет *своего бытия*, оказывается *небытием*, хотя и наличествует. Так, ткань флага *не существует* как ткань, как «материальчик хорошенькой расцветки», здесь дано *бытие* государства, хотя оно здесь и не наличествует как сущее. Если же флаг существует только как ткань, то нет государства. Если краски и холст не исчезают, оповещая о существовании лица, то нет портрета. Если линии на бумаге не исчезают как линии, то не появляются буквы и т.д. Отсюда следует, что появление смысла держится разделением сущего и бытия, которое совершается благодаря отнесению. Сущее всегда *есть*, наличествует, а бытие, о котором оно оповещает, должно возникнуть из *не-есть*, из небытия. Смысл не существует вне сущего, которое его представляет, но он и не

сливается полностью с этим сущим, ибо в нем есть нечто «объективное»<sup>30</sup>, есть то бытие, которое отличается от того, что оповещает о нем.

Таким образом, отнесение, в котором и благодаря которому смысл существует, есть особое существование, в котором бытие смысла получает свое *есть* через *нет*, через небытие. Небытие — основа, фон, фундамент бытия всякого социального феномена. Но это небытие продуктивное. Продуктивное небытие не тождественно ничто, во-первых, потому что оно *существует* только в конкретной ситуации, т.е. окружено сущим, и, во-вторых, потому что оно только тогда показывает себя, когда свершается *отнесение*. Небытие существует всегда как конкретное, и если бытие открывается в необходимости, которая закономерна, то небытие обнаруживает себя в должествовании, которое обязательно. Небытие требует своего преодоления утверждением бытия *определенного* сущего и отрицанием *его* небытия в данной ситуации, т.е. в такой ситуации, где обнаружена нехватка этого сущего. Поэтому-то для своего существования смысл и нуждается в *causa efficiens*, в действующей причине.

Смысл, рождающийся через отнесение в момент появления небытия, требует *держания* своего бытия, ибо небытие, без которого смысл не может существовать, само не способно само-

---

<sup>30</sup> Этот момент важно подчеркнуть. Говоря об отнесении, или оповещении, мы имеем в виду тот вид отнесения, который характерен именно для человеческого мира. Мы не касаемся вопроса о том, что в мире животных также может встретиться феномен «отнесения», когда животное устанавливает связь между какими-то фрагментами действительности, — как «собака Павлова» устанавливала связь между звонком и едой. Отличие же феномена отнесения, который характерен для человеческого мира, и установлением связи «оповещения» в животном мире как раз и проявляется в том, что для человека смысл существует как нечто объективное, т.е. независимое от выступающих в ситуации отнесения феноменов. Поэтому один и тот же смысл может быть явлен в ситуациях различных отнесений, и тогда смысл в человеческом мире, в конечном счете, осознается. Особый вопрос — как появляется такой тип отнесений, как формируется человеческий тип отнесений, который приводит к осознанию смысла. Этот вопрос выходит за границы предмета социальной философии, которая имеет дело уже со сформировавшимся миром осмысленных действий человека.

стоятельно быть. Парадокс «держания» смысла заключается в том, что бытие смысла требует сохранения небытия. Небытие включено в бытие смысла и, если оно перестает быть, то исчезает и смысл. (Если линии не «исчезли» как линии, то не появится буква, если буква не «исчезнет» как буква, то не появится звук и т.д. А если линии остались — нет их небытия, то нет букв, а есть просто начертания, непонятный почерк.)

Так обнаруживается одна из самых отличительных онтологических черт человеческого мира: бытие этого мира держится в «пространстве» небытия. Это небытие продуктивно, так как оно требует своего замещения бытием. Возникающее в результате этого замещения бытие оказывается бытием «хрупким», неустойчивым, готовым разрушиться. Поэтому любой фрагмент социального бытия исчезает, теряет смысл, если он не «держится» деянием человека. Любое явление человеческого мира требует заботы, работы человека, которая дает ему существование. Поэтому для человека его мир не безразличен. Это мир значимого бытия. И человек должен быть подготовлен к осмыслению значения окружающего его бытия и поддержанию его существования.

Таким образом, основным элементом социального мира выступает смысл, который существует в форме отнесения, в структуре деятельности, которая одно ставит в отношение к другому. Поэтому социальный мир всегда оказывается миром явления Другого — «нужной» вещи, которой здесь нет; человека, который оказывается средоточием какого-то отличного от меня мира; знаков, требующих проникновения в их содержание и т.д. Все эти формы явления Другого могут обнаружить себя только тогда, когда есть человек, способный своим действием дать Другому актуальное существование. То есть Другой (Другое) существует только в акте, в действии, в действии «извлечения» его из небытия, в действии «привлечения» его к бытию. Поэтому его существование всегда проблемно, оно *должно* быть установлено, что и делает человек, способный это разрешить, способный установить наличие Другого. Способность быть в ситуации осмысленного действия, или ситуации Другого (т.е. выделять Другого), и есть субстанциальное начало социального мира.

Такой мир существенно отличается от других сфер бытия.



### Вопросы для контроля усвоения и понимания

Поскольку содержание § 6 очень важно для всего последующего рассмотрения, постарайтесь уяснить для себя:

1. Что делает возможным существование смысла?
2. Почему смысл требует *causa efficiens* (действующей причины)?
3. Как понять, что существование человеческого мира невозможно без признания, что небытие есть? Найдите примеры в жизни, в окружении, которые бы подтвердили (а может быть, и опровергли) это утверждение.
4. Почему бытие характеризуется необходимостью, а небытие долженствованием? Найдите примеры в жизни и окружении, которые бы подтвердили (а может быть, и опровергли) это утверждение.

## § 7. Различие как характеристика человеческого мира

Разнообразие свойственно каждому миру сущего — неорганической и органической природе, социальному миру. Но возможности разнообразия каждой из этих областей действительности не одинаковы. Несмотря на то, что «размер», или, если так можно выразиться, «объем» этих миров, начиная от неорганического мира к миру органической жизни и к миру человека, уменьшается, но зато возрастает разнообразие этих миров, если рассматривать их в той же последовательности.

Разнообразие неорганической природы, которое включает химические элементы и их соединения, субатомные частицы и космические образования, принципиально ограничено. Это видно на примере бытия химических элементов. «Периодическая система химических элементов» Менделеева не может быть

продолжена до бесконечности, граница увеличения числа химических элементов поставлена законом распада: достигнув определенного предела, химические элементы становятся неустойчивыми. Возможности соединения химических элементов также имеют ограничения, на что указывают валентные связи.

Мир живых существ поражает своим разнообразием. В лесу средней полосы России скрываются сотни видов живых существ. А во влажном тропическом лесу на двух квадратных километрах ботаники насчитывают до трех тысяч видов растений. Систематики насчитывают девять тысяч видов птиц, три тысячи пятьсот видов млекопитающих, шесть тысяч видов змей, рыб — двадцать тысяч видов, червей — двадцать пять тысяч, а моллюсков уже восемьдесят тысяч видов. Известны миллионы видов насекомых, и, вероятно, в три раза больше еще не известны. А растения, грибы, бактерии, вирусы! Но все это разнообразие также имеет границу — эту границу устанавливает борьба видов за существование. Количество видов и численность популяций регулируется количеством доступной пищи. И эта зависимость строго регулирует разнообразие живой природы.

Разнообразие социального мира проявляется в различиях смыслов и осмысленных действий человека. А поскольку смысл возникает в ситуации отнесения, которая существует благодаря отрицанию наличного и явлению неналичного («Не это, а иное, здесь не наличествующее»), т. е., говоря языком онтологии, благодаря небытию, то разнообразие смысла принципиально не может быть ограничено, так как небытие границ не имеет. Смысл возникает как новое, как то, чего еще не было. И это возникновение постоянно возможно. Нельзя даже абстрактно предположить такую ситуацию, что может быть помыслена последняя мысль и больше никаких мыслей человечество не породит. Тогда, когда в науке возникали подобные ситуации (например, в конце XIX века некоторые физики считали, что принципиально нового знания в этой науке уже не появится), это опровергалось развитием самой науки.

Даже если предположить, что человечество не сможет выйти за пределы Земли и вынуждено будет ограничить рост народонаселения, а в связи с этим и рост необходимых для поддержа-

ния жизни материальных средств, то сохранится способность к модификации этих средств. Об этом свидетельствует такой простой факт, как постоянная модификация ограниченной номенклатуры одежды человека. Набор предметов одежды практически исчерпан, но способности ее модификации (мода!) неисчерпаемы.

Ситуация отнесения, порождающая смысл, различает то, что наличествует, и то, что должно себя проявить. Это различие, лежащее в основании смысла, становится его онтологической чертой. Каждый смысл обладает своим содержанием, отличен от другого, эта различие смыслов и составляет основание неисчерпаемости разнообразия человеческого мира. Различие, дифференциация, а вместе с тем и процесс установления различия (различАние=*différance* [Деррида]) и дифференсиация (Делез) являются онтологической характеристикой мира человека.

Человек мал с точки зрения космоса, но велик с точки зрения бытия, открывая его новые возможности.

## § 8. Пространственная особенность мира человека

Пространство и место являются важнейшими составляющими мира. Это кажется очевидным. Но строение пространства каждого мира сущего своеобразно.

Для мира вещей пространство выступает конститутивным элементом, так как пространство есть форма их бытия. Пространство структурирует вещь, давая возможность ее существованию. Именно поэтому Декарт, характеризуя телесную вещь, называет ее «вещь пространственная», так как вещь можно помыслить без любых ее характеристик, кроме пространственных (формы и положения относительно других тел). Для определения вещи Декарт и вводит математическое понятие прямоугольных координат, получивших название Декартовы координаты. Сама координатная сетка представляет «чистые» характеристики физического пространства, в котором равноценные и равноправные точки и направления служат основанием определе-

ния вещи и ее движения. У вещи нет таких характеристик, которые не могли бы найти своего выражения в пространстве.

Для мира организмов в живой природе пространство становится средой обитания, к которой организм приспособливается. Ареал существования вида животных (его экологическая ниша) – это не просто расположение живых существ относительно друг друга и относительно других тел, а место взаимодействия организма с окружением. В ходе этого взаимодействия формируется экосистема, в которой каждый организм и каждый вид живых организмов выполняет определенную функцию и придает стабильность системе. Пространство жизни организуется обменом веществ между организмом и окружением, поэтому оно всегда определено, имеет пределы, границы. Мерой этого пространства выступает не линейка (градация мер длины), а способность организма к выживанию в данном пространстве. Если организм находит в данном пространстве условия своей жизни, данное пространство становится средой его обитания. Поэтому пространство жизни, кроме физических характеристик длины – ширины – высоты (Декартовы координаты), имеет еще характеристику «благорасположения» (обратим внимание на этимологию данного слова – благое *положение*), превращающего его в место, среду обитания.

Пространство человеческого мира усиливает эту характеристику. В социальной действительности пространство не только выступает как благоприятная среда для жизнедеятельности человека, оно наполняется смыслом и становится гетерогенным, неоднородным. В социальном пространстве появляются привилегированные точки и привилегированные направления. Например, пространство аудитории ориентировано на кафедру лектора и доску, поэтому расположение вещей и людей в данном пространстве определено привилегированным положением этой точки. Тот, кто занимает эту привилегированную точку, распоряжается движением в пространстве аудитории. Пространство города имеет центр и периферию, районы разного значения и т.п. В конце концов, в человеческом пространстве всегда есть различие точек «здесь» и «там», которые имеют разный смысл для действующего человека и организуют его пространство.

Обретение социальным пространством своей определенности связано с локализацией мира значений. Произошедшее в глубокой древности разделение мира на две «среды обитания» — на мир обыденный (*profanum*) и мир священный (*sacrum*) — отнесло к последнему наиболее значимые ценности человеческой жизни и придало ему статус высшего мира. Мир сакрального — не от мира сего. И это противопоставление заставило человека увидеть строение «сего» мира. Хотя высший мир локализуется за пределами этого мира, но он имеет свое представительство и в этом мире — это жертвенники, это святилища, это захоронения умерших предков. Для мертвых стали возводить постройки раньше, чем для живых. Если для живых строились хижины, то для мертвых — выложенные камнем могилы и каменные гробницы, так как мир мертвых — это мир вечности. Не случайно от древних цивилизаций сохранились гробницы и храмы, но не сохранилось «обыденных» построек.

Особенностью социального пространства является наличие в нем глубины, укрытого, внутреннего. Скрытое, внутреннее требует особого отношения — отношения постижения и понимания. Когда человек действует с вещами, он устанавливает между ними пространственные отношения, в результате чего возникают различные вещные (предметные) ассоциации (квартира, дом, город, дорога и т.п.), но возникающие в этих предметных ассоциациях расположения вещей друг относительно друга определяются не вещами (точнее, не только их свойствами), а прежде всего направленностью, целью действия человека. Цель и есть внутреннее основание, смысл пространственных отношений вещей в социальной действительности. Она требует понимания, т.е. актуализации смысла (возможных отнесений) в сознании человека.

Прямо и непосредственно наличие внутреннего в социальном пространстве представлено в архитектонике жилища человека. Дом как жилище есть организованное человеком пространство, в котором четко разделяются внешнее и внутреннее пространства. Внутреннее пространство укрыто от посторонних глаз, допуск в него требует разрешения, находящийся в нем должен понимать его организацию. Дом — хранение смысла, так

как именно в его пространстве возникают те связи, которые определяют исходные для человека смыслы. Отсюда начинается путь жизни человека, и здесь закладываются основания распознавания всех других смыслов. Поэтому дом, возникающий как пространственное сооружение, перестает быть чисто архитектурным образованием, превращаясь в способ организации начального социального опыта человека.

### § 8.1. Виды социального пространства

Поскольку пространство конституируется вещами, то и социальное пространство обнаруживает себя через предметные и телесные практики. Различные виды практик организуют различные формы социального пространства.

Производство вещей и вещное обустройство социального мира порождает пространство цивилизации. Цивилизация как особая историческая форма организации общественной жизни проявляет себя в способе упорядочения вещной среды, созданной и используемой человеком, а также в способе внешнего оформления общественных отношений людей. Поэтому возникновение городов, т.е. особым образом устроенной вещной среды, и стало знаком возникновения цивилизации (цивилизация от лат. *civitas* – город). Цивилизация аграрная или цивилизация техническая отличаются той предметной средой, которую они создают и в которой протекает общественная жизнь. Конечно, сущность цивилизационного устройства общества не сводится к вещному обустройству его пространства. Цивилизация обнаруживает себя в характере и содержании общественной деятельности человека, но в любом случае для всех феноменов цивилизации важно их проявление в материально-структурных особенностях вещно-предметной среды. Именно это дало право О. Шпенглеру, различая культуру и цивилизацию, рассматривать последнюю как окоченевшую культуру, для которой игра форм, стиль, мода, т.е. работа с материалом, становятся более важными, чем идеи. Правда, поскольку для Шпенглера пространство выступает более низкой формой организации жизни, чем время, то цивилизация, хотя и следует за культурой, есть ее упадок, регресс, а не развитие. В нашем же повседневном

сознании закрепились другая оценка цивилизации, соответствующая ее исходному пониманию. Цивилизация – это всегда создание более благоприятных вещно-предметных условий для деятельности человека (например, более комфортные и благоустроенные жилища, более совершенный транспорт и т.п.). Поэтому и повседневное осознание цивилизации связывает ее с материально-пространственной конфигурацией вещного мира человека.

Телесные практики человека, т.е. его жесты, поступки (движения тела), обращение с телом, расположение человека относительно других людей, порождают собственно социальное (социетальное) пространство. Это пространство общения людей, пространство, в котором разворачивается их конкретное поведение. Поведение всегда выражается в определенных телесных движениях, которые, располагая тело и его части в физическом пространстве, определяют положение человека не относительно каких-то физических точек, а относительно других людей. Подданный склоняется перед государем или становится перед ним на колени, а то и падает ниц, потому что Государь – это «Его *Величество*», который *выше* всех, хотя, может быть, он как человек совсем маленького роста. Поведение позиционирует человека в социальном пространстве, выражая и придавая ему общественный статус. Общественный статус есть точка социетального (социального) пространства, характеризующаяся присущими ей обязанностями и правами. Права и обязанности как притязания человека к обществу и ответы на его требования организуют движение (поведение) индивида в социальной среде, в результате которого конституируются социальные группы. Взаимодействие групп и образует поле социетального пространства, в котором есть высшие и низшие классы, левые, правые и центристские партии и т.п. Различие позиций в социетальном пространстве находит свое выражение и в организации физического пространства: жилища для «высших» классов расположены не там и не так, как жилища «низших» классов; способность преодолевать физическое расстояние для представителей разных классов и слоев общества также различается и т.п.

Особым видом пространства человеческого мира является пространство культуры. Это пространство значений. Оно не

выражается непосредственно в каких-либо расположениях материальных предметов, а выражает позиции культурных значений относительно друг друга. Культурное значение получает свою определенность, отличая, отграничивая себя от других значений, поэтому культурное пространство обнаруживает себя в границе. Граница — форма существования культурного пространства. Граница разделяет, соединяя, и соединяет, разделяя. Поэтому культурное пространство оказывается пространством различия, или, как отмечал Деррида, пространством различия, т.е. такой сферой, в которой каждое образование получает свое собственное определение через отсылания, через связи, определяющие сходство и отличие данного значения. Например, «Черный квадрат» К. Малевича не может быть понят без помещения его в целую систему ассоциаций, в которой появляются и различные технические конструкции типа башни инженера Эйфеля, вызвавшей взрыв возмущения «своей безобразностью», и социальные катаклизмы начала XX века типа Первой мировой войны, газовых атак, революций, и перевертывание всех устоявшихся представлений о мире, благодаря Эйнштейну и Фрейдю. Только в этих отсыланиях картина Малевича перестает быть просто изображением геометрической фигуры, а становится художественным произведением со своим смыслом.

Дифференцируя значения, пространство культуры конституирует области культурных значений, которые позволяют человеку ориентироваться в культуре и определять свою позицию. Такими областями выступают значения «своего-чужого», «*sacrum-profanum*» («священного-обыденного»), «свободы-зависимости», «исходного-производного». Подобная топика свойственна любой культуре, хотя каждая культура всегда имеет свои конкретные смыслы и свои конкретные произведения. Но, имея дело с определенными значениями и осваивая их, индивид одновременно позиционирует себя (ставит в определенную позицию) по отношению ко всем другим культурным значениям. Реализуя это содержание в своей деятельности, индивид принимает его как «свое» или «чужое», как «священное» или «обыденное» и, таким образом, входит (обратим внимание на пространственный смысл этого слова) в культуру, находит в ней свое место (См. § 27.1).



Итак, пространство человеческого мира, располагая человека относительно вещей, людей и значений, придает его позиции смысл, ориентирует его поведение и само изменяет свою топику под влиянием деятельности человека. Если в физическом пространстве все точки и направления равноправны, а потому сущностно тождественны, то в пространстве человека каждая точка и направление имеют свою особенность, а потому они сущностно различны. Социальное пространство дифференцирует позиции. Но особенность, отличие позиции, различие не дается, не возникает спонтанно, а организуется, возникает благодаря активности того, кто формирует эту позицию. Поэтому социальное пространство как поле дифференциации существует как пространство деятельности, которое, с одной стороны, направляет ее, а с другой – конституируется ею (См. § 11.1).

### **Вопросы для контроля усвоения и понимания**

1. Покажите на примере «ДОМА» особенности социального пространства по сравнению с пространством физическим.
2. Найдите понятия и термины, нагруженные пространственными смыслами (типа «Ваше величество»), в различных социальных или гуманитарных науках, а также в быденном языке и объясните почему в их содержании присутствует пространственный смысл.
3. Для желающих глубже ознакомиться с проблемой социального пространства рекомендую ознакомиться с книгой проф. Б.В. Маркова «Храм и рынок. Человек в пространстве культуры». (Марков, Б.В. Храм и рынок. Человек в пространстве культуры / Б.В. Марков. – СПб.: Алетейя, 1999. 296 с.) и работой французского социолога П. Бурдьё «Физическое и социальное пространства: проникновение и присвоение» (Бурдьё, П. Физическое и социальное пространства: проникновение и присвоение / П. Бурдьё // Социология политики. М.: Socio-Logos. 1993. С.33-53).

## § 9. Временная характеристика человеческого мира

Время, как и пространство, фундаментальное свойство любого известного нам мира. Время — одна из загадок мира. Средневековый философ Аврелий Августин справедливо заметил, что время — это одновременно самое понятное и самое неясное для человека явление. «Пока меня не спрашивают, что такое время, — говорил Августин, — я знаю, что это такое. Но как только пытаюсь объяснить, что это такое, я не могу сделать этого».

Вещный мир, мир предметов существует во времени, но время не конституирует сущность вещи. Конечно, любая вещь изменяется со временем — камень разрушается, вода испаряется или замерзает, железо ржавеет, но не этот переход в новые состояния делает камень камнем, воду водой, а железо железом, хотя, конечно, эти изменения вытекают из сущности данных вещей. Поэтому классическая наука эпохи Галилея и Ньютона рассматривала время как абсолютно независимую от вешного мира форму существования тел, а не как атрибут, свойство какой-либо субстанции. Время было лишь мерой движения. Это была величина измерения, некая абстракция длительности. И даже современная физика, которая показала, что время является неотъемлемой характеристикой движущихся систем, связано с движением, не идет дальше представления времени как показания часов. Исчезло абсолютное время, но и относительное время осталось счетом моментов, внешних по отношению к самим «вещам».

Для органического мира время перестает быть только счетом моментов длительности существования или движения, оно становится проявлением стремления организма к жизни. Всякий живой организм обладает инстинктом сохранения и продолжения жизни. Время «встроено» в организм как его способность про-длевать (длить) свое существование, когда он ищет пищу, избегает опасности, оставляет потомство. Здесь время перестает быть просто длительностью, оно оказывается определенной жизнью. А жизнь — это такая связь различных элементов, которая позволяет ей сохранять себя, постоянно восполняя теряе-

мые элементы такими же. Обмен и связь веществ, обеспечивающие жизнь, и есть то, что дает длительность, и есть сама реальная длительность жизни, так как именно соединение и разъединение элементов конституируют последовательность состояний. Поэтому время жизни не последовательность безразличных организму моментов (секунд, часов, лет), а состояние связанности веществ, способных обновляться. Для самого организма его время жизни проявляется в прирожденных (инстинктивных) действиях – поиск пищи, избегание опасности, продление рода. Эти действия имеют начало и конец, поэтому время жизни организма проявляет себя в определенных состояниях, которые сменяют друга, образуя ритм жизни. Время организма – это связь и последовательность состояний бодрствования и сна, голода и сытости, стремления и достижения, расцвета и умирания и т.д., которые организм различает и в которых он по-разному действует.

Полностью раскрывается смысл и сущность времени в социальном мире. Время, как справедливо отметил К. Маркс, есть пространство социальной жизни. Любое социальное явление есть объявление времени, оно порождено им и оно живет им. Время конституирует саму социальность как особую реальность, реальность осмысленного действия. Смысл существует в и через отнесение (§ 6), а отнесение обязательно включает себя два момента – то, что наличествует здесь (некое *A*), и то, что объявляется благодаря отнесению (некое *B*). Этот переход от *A* к *B* (от «ткани к государству = флаг», «от линии к звуку = буква» и т.п.) есть воплощение времени, есть реализация времени, есть объявление самого времени, ибо здесь связывается воедино в настоящем («флаг», «буква») то, что было («ткань», «линии», которые перестали быть тканью или линиями), и то, что должно быть («государство», «звук», которые будут явлены вместо ткани и линий). Поэтому социальный феномен – это феномен времени, явление времяящееся и явление времени, это всегда событие.

### § 9.1. Иностаси времени

Событие – клеточка социальной жизни и истории, ибо любой фрагмент социальной или культурной действительности

может быть представлен как событие или как связь событий. Война есть событие в жизни государства, сражение есть событие войны, атака есть событие сражения, а смерть или ранение бойца – событие в жизни его и его окружения и т.д. В конце концов, любая деятельность человека представляет собой событие, входящее в мир со своим содержанием и своим смыслом. Событие как феномен социального времени включает в себя два взаимосвязанных начала. Во-первых, событие всегда есть свершение, оно совершается, т.е. возникает, появляется во времени, тем самым открывает существование времени. Во-вторых, событие есть нечто единое и цельное, есть завершенное в себе образование, есть *со-*бытие различных элементов, связь и одновременное наличие которых и конституирует данное свершение. Событие – это множественность, данная как единство и целостность. Это и делает его феноменом времени: множество различного может быть единством только тогда, когда все его элементы даны сразу, в одном, когда они предполагают друг друга, увязаны друг с другом, когда они одновременны. Это разом данное *со-*бытие различного раскрывает время как состояние настоящего.

Событие – это состояние, *стояние* в определенности, сохранение определенного смысла, который и существует в связях, отнесениях, возникающих между элементами события. Это стояние в определенности свершается благодаря деятельности людей, которые своими действиями организуют те взаимосвязи и взаимоотношения элементов, эффектом которых и становится событие. Порождая событие, деятельность человека придает времени как длительности определенность и выделяет его ипостаси (его лица, обличия).

Бытие свершаемого события открывает время как настоящее время. Настоящее не мгновение, постоянно возникающее и тут же исчезающее в прошлом, не точка, бегущая по стреле времени, как нередко представляют настоящее. Настоящее есть то время, которое подлинно есть. Это время, неразрывно связанное с бытием события. Настоящее длится, пока событие сохраняет свою определенность. Для социальной действительности настоящее время – это время совершения деятельности, время

движения деятельности человека от цели к результату. Пока не достигнута цель, не получен результат, длится настоящее, сохраняется актуальное (*акт* – действие) настоящее, стоит настоящее. Поэтому человек может быть связан с разными настоящими: *сейчас* лекция, она длится пока не будет достигнута определенная цель, а не пока прозвонит звонок; *сейчас* я студент, и это длится много дольше, чем лекция, и т.д. Сейчас страна переживает определенную эпоху (*эпохэ* – по др.-гр., остановка, воздержание), так как решаются какие-то определенные для общества проблемы, когда они будут решены, наступит другая эпоха, другое настоящее.

Термин «настоящее» в русском языке имеет два смысла: настоящее – означает «сейчас», «теперь» и настоящее – значит «подлинное», «действительное». Чуткость языка к социальным смыслам (а это не случайно, так как именно язык в конечном итоге и выражает смыслы, рождаемые в действиях отнесения) схватывает сущность настоящего времени, которое и является подлинным временем, так как только оно реально есть и так как только в нем что-то действительно происходит. Настоящее есть, а прошлого и будущего нет. Одного уже нет, а другого еще нет. Но «нет» того и другого все-таки существует как ипостаси времени. Прошлое и будущее существуют только благодаря настоящему и в связи с настоящим. Прошлое предстает как следы прошедшего бытия в настоящем, а будущее – как цели, желания, устремления, как эхо настоящего. Эта связь прошедшего и будущего бытия, которая организуется деятельностью, и есть связь времени, есть то, что оказывается *настоящим* временем в том и в другом смысле этого термина: время существует благодаря тому, что настоящее, сейчас, открывает нам прошлое и будущее, и время как настоящее, подлинное время существует благодаря единству прошлого, настоящего и будущего.

### § 9.2. Время и ценность

Выделение в ходе деятельности разных состояний времени (актуального, прошлого и будущего) приводит к тому, что человек различает наличные средства и основания деятельности по их отношению к времени. Всякая деятельность обращается

к трем типам ресурсов – к ресурсам, хранящимся в мемориалах, к ресурсам, представленным в идеалах, и к ресурсам, данным в капиталах.

Мемориал открывает для деятельности прошлое – традиции, образцы, сложившиеся формы организации и т.д. Ценность используемых ресурсов мемориала определяется вложенным в них опытом прошлых поколений и успешностью прошлых действий. Есть общества, для которых именно сфера мемориала становится главным основанием деятельности, например, древние общества, получившие название традиционных обществ, или некоторые восточные общества.

Идеалы открывают для деятельности будущее – это проекты общественных преобразований, различные утопии и т.д. Ценность идеалов определяется открывающейся перспективой будущего, которое сменяет настоящее, но само должно остаться несменяемым. Общества, ориентирующиеся на идеалы, это общества революционного типа, для которых настоящее только трамплин к будущему. В такого типа обществах настоящее всегда не устроено, и все помыслы его членов устремлены к будущему.

Капитал открывает для деятельности настоящее – это материальные, духовные и человеческие ресурсы, которые находятся в распоряжении субъекта деятельности. Здесь термин капитал употребляется не в политэкономическом смысле, а для обозначения всех тех оснований деятельности, которыми деятель может самостоятельно распоряжаться, интерпретируя и применяя их по своему усмотрению. Ресурсы мемориала или идеалы могут становиться капиталом, когда они переходят в полное пользование деятеля, подчиняясь его устремлениям и интересам. Общества, основывающие свою деятельность на «капиталах», ориентированы на настоящее и на прагматические цели. Такие общества успешно развиваются, если настоящее рассматривается как время решения возникающих проблем жизни (типичным обществом подобного типа было общество на ранних стадиях развития США), но такие общества могут оказаться и обществом упадка и загнивания, если день текущий превращается в «пир во время чумы», а не в решение стоящих проблем

(таким, например, оказалось общество поздней Римской империи). Конечно, представленное различие видов деятельности по их ресурсам является теоретической моделью, так как в реальной действительности человек всегда в своей деятельности пользуется всеми видами средств, что и делает реальную деятельность человека носителем времени, местом связывания времен, где настоящее реально взаимодействует с прошедшим и будущим.

Именно эта способность деятельности — порождать настоящее время как единство времён (а с этим связана цельность события) — становится основанием открытия еще одной ипостаси времени — вечности. Обычно вечность противопоставляется времени либо на том основании, что она несоизмерима со временем своей бесконечной длительностью, либо потому, что в ней ничего не происходит или все уже произошло. В первом случае вечность определяется количественно. Весьма показательна в этом плане одна из восточных притч, определяющих вечность. Мудрец говорит: «Представьте себе железную гору, на которую раз в сто лет садится маленькая птичка и чиркает своим носиком по верхушке горы. И вот тогда, когда птичка сточит всю гору до основания, пройдет одно мгновение вечности!» Такое представление о вечности есть абстракция самой идеи времени как длительности, есть доведение идеи дления до ее предела. Во втором случае вечность определяется качественно, здесь важно сущностное отличие вечности от длительности, от дления как такового. Вечность не длится, а несет в себе саму значимость времени для человека. Это есть «вечное» настоящее. Стремление к вечности для человека — это стремление к ценности, к некоему высшему состоянию. Образ вечности формируется в мифологической картине мира, затем получает развитие в религии, для которой вечность есть достояние высшего мира и обладает для человека абсолютной ценностью, ибо дает ему бессмертие (см. § 35).

В ценности вечности отразилось понимание огромной значимости времени для человека и его жизни. Вечность оказывается мерой значимости времени, его ценностной шкалой и того, что им порождается. «*Nihil pretiosus tempore*» («Нет ничего более

ценного, чем время»), — так выразил эту мысль средневековый монах св. Бернард (XI в.). Время — ценность. Но какое время? То, которое дает человеку возможность достичь его целей, то, которое дает человеку возможность полной реализации его бытия. Это *пора* достижений, расцвета, удач, побед. Такое время обладает достоинством *стояния*, пребывания. Такое время и становится прообразом вечности — в нем дано человеку все в этом одном состоянии «теперь», в нем раскрываются для него смысл и ценность его жизни, смысл и ценность всего бытия. Греки называли это время *кайрос* — момент, когда человек точно попал в самую суть ситуации, в самую суть дела, когда он смог реализовать все свои способности и желания. Кайрос — это такое состояние, от которого, как говорят, «не убавить, не прибавить», это пора полноты деяния. Гетевский Фауст жаждал мгновения, которому он мог бы сказать: «Остановись, мгновение, ты прекрасно!». На этом основании он заключил сделку с Мефистофелем, который должен был найти ему такой момент наслаждения. Но, как известно, только тогда, когда Фауст сам стал трудиться, когда он сам стал создавать ситуации своей жизни, он понял, в чем суть прекрасного мгновения:

*Вот мысль, которой весь я предан,  
Итог всего, что ум скопил.  
Лишь тот, кем бой за жизнь изведен,  
Жизнь и свободу заслужил.*

Но тогда нет смысла говорить какому-то особому мгновению «Остановись! Повремени!», так как эти ситуации счастья стали теперь его достижениями. Обратим внимание на самую заключительную часть предшествующей фразы: «Эти ситуации стали теперь его достижениями». «Ситуации *стали* достижениями» — они появились, их не было, они порождены действиями, мы видим здесь движение времени. «Стали *теперь*» — здесь «*теперь*» говорит о настоящем, таком настоящем времени, которое постоянно сохраняется как возможность возобновления. Вот она остановка мгновения: «Теперь это будет всегда!». Язык, как всегда, решает загадки бытия: настоящее *будет всегда*. Вечность есть способность человека постоянно открывать, создавать, держать настоящее. Он ее хозяин и распорядитель, так как хозяин и распорядитель настоящего.



Таким образом, время в человеческой действительности выступает прежде всего как состояние деятельности, как период сохранения данного состояния. Поэтому социальное время всегда интервал, отрезок, период, это — период социальной жизни (ступень развития, стадия, эпоха), отрезок индивидуальной жизни (детство, отрочество, юность, зрелость, старость), состояние культурной жизни (эпоха классицизма, романтизма, модерна и т.п.). Всякое состояние имеет свои границы, поэтому социальное время не поток, не абстрактная длительность, а время начала и конца, рождения и смерти, посева и жатвы, праздников и будней, постановки цели и получения результата. Ритм, организуемый сменой состояний, началами и окончаниями, становится мерой социального времени, вырастает в календарь.

Первые календари, возникающие в истории, отражали последовательность аграрной деятельности человека. Постепенно за основу измерения времени стали брать чередование небесных явлений. Поскольку небо было местом сакрального мира, оно же становится и местом времени, местом определения начала и окончания действий человека. Так еще раз для человека подтверждался ценностный характер времени. Для возникших солнечных и лунных календарей восход и движение солнца, луны, планет не были простыми метками отрезков времени, они говорили о благоприятных или неблагоприятных периодах в жизни человека, о содержании и правилах организации этой жизни. Человек индустриального и постиндустриального общества, считающий время с помощью механических или электронных часов, потерял представление о времени как о содержательном времени, как о времени того или иного состояния дела, тела и души. Оно стало для него движением стрелок или мельканием электронной точки, оно постоянно утекает, его катастрофически не хватает, за ним невозможно угнаться. Время жизни человека уподобилось куску шагреновой кожи, которая, как у героя Бальзаковского романа, может только убывать, сокращаться с каждым человеческим желанием. Жизнь *ad libitum* (лат. — по желанию), по типу Фауста первой части поэмы Гете или по типу героя Бальзака, не дает возможность «войти» во время, овладеть им. Чтобы подчинить себе время, а не подчиняться ему, нужно вновь, как древний человек, но с учетом всех достиже-

ний цивилизации научиться ценить настоящее. А это, как уже отмечалось, означает умение полностью отдаться тому делу, которое здесь и сейчас ты сам совершаешь. Конечно, небезразлично содержание этого дела и его значение для человека и общества, но в любом случае осмысление своего дела в его отношениях со всем, что его окружает, открывает человеку время состояния как пору жизни.

Время есть способ соединения различного в единое при сохранении различия, это есть единство различного и единство в различии. В жизни человека это достигается его продуктивной деятельностью, с наибольшим эффектом – в творческой деятельности. Вот почему мы знаем время Платона и Декарта, время Пушкина и Достоевского, время Ньютона и Эйнштейна.

### **Вопросы для контроля усвоения и понимания**

1. Почему настоящее как форма проявления времени раскрывает действительный смысл и структуру времени?
2. Как выделяется во времени период настоящего? Какую роль играет в этом деятельность человека?
3. Что такое вечность как образ времени? Какую роль играет образ вечности в культуре и жизни человека?
4. Выберете в словарях русского языка слова, обозначающие различные временные аспекты, и проанализируйте их значения, дайте классификацию.
5. Посмотрите, как проявляет себя время в искусстве (художественное время и способы его конструирования), в морали, в религиозной жизни, в политике, в правовых отношениях и других сферах общественной жизни.
6. Рассмотрите праздник и будни как формы проявления социального времени.
7. Постарайтесь на примере собственного опыта проанализировать характеристики личного времени и способы его организации и проявления.

## § 10. Индивидуальное начало в человеческом мире

Единичность (сингулярность) является реальным основанием любого мира – в неорганической и органической природе это тела и организмы, в социальном мире – это конкретные люди, их действия, артефакты культуры. Еще Аристотель называл единичную вещь первой сущностью и действительной реальностью. Но роль и значение единичности для бытия каждого из рассматриваемых нами миров различны.

Для неорганической природы, как открывает ее нам современная наука, сингулярность безразлична. Бытие природы – это бытие не отдельного предмета, отдельного материального тела, а бытие класса данного типа образований. В составе молекулы воды два атома водорода и один атом кислорода, и здесь важны именно эти химические элементы, а не тот или иной конкретный атом водорода или кислорода. Органическое тело включает в себя атомы, которые постоянно заменяются, но от этого оно не перестает быть данным телом. Поэтому наука, изучая природу, фиксирует законы жизни классов, типов природных явлений, а не проявление бытия данной вещи, данного явления неорганического мира. Конечно, наука может интересоваться и интересуется сингулярностью, когда эта единичность особо значима для жизни человека, например, развитием планеты Земля, строением и развитием солнечной системы, самого Солнца и т.п. Но и в этом случае особенности данных сингулярностей рассматриваются и изучаются на фоне законов жизни класса явлений – планет, звезд, планетных систем и т.п.

Для бытия органической природы становится важна и значима сингулярность. Здесь появляется не просто отдельный организм, а особь, индивид, т.е. самостоятельно действующее образование. Индивид имеет определенную автономию, хотя у разных видов живых организмов эта автономия проявляется по-разному и имеет различную степень проявления, но она всегда характеризуется активностью данного организма, которая обеспечивает его существование. Значимость индивида в органическом мире определяется тем, что он продолжатель рода. В его ге-

нах хранится вся информация о роде, в этом он равен роду. Именно здесь основание его автономности, но здесь же и корни его подчиненности роду (классу). Отдельный организм не самодостаточен, его жизнь принадлежит не ему, а роду. Поэтому в природе мы видим гибель отдельных организмов, когда они дают потомство: многие растения и насекомые гибнут, как только они дадут семена или заложат основания для жизни потомства, животные защищают своих детенышей, часто преодолевая инстинкт самосохранения т.п. Инстинкт продления жизни рода, вероятно, самый действенный инстинкт в животном мире, которому подчинено все поведение особи и который проявляет себя в естественном для данного рода поведении. Тогда, когда эта система поведения нарушается, например, животные оказываются в зоопарке, этот инстинкт перестает действовать.

В человеческом мире роль и значение сингулярности кардинально меняются. Каждое проявление социальной действительности – это событие, которое обладает определенной завершенностью и самостоятельностью. Событие всегда такая конкретность, которая не может, во-первых, в точности повториться еще раз, поэтому оно единственно и неповторимо, а, во-вторых, оно не может заполнить всю действительность социального мира, не может быть единственным, одним единственным событием. В этой противоречивости события – оно единственно, но не одно – скрывается одно из сущностных противоречий человеческого мира. Здесь каждое явление, скажем, сильно, уникально и самостоятельно, но в то же время оно не самодостаточно и требует рядом с собой сосуществования других таких же уникальных и самостоятельных явлений. Человеческий мир бытия-существования как сосуществование сингулярных образований, это мир со- бытия, со- единения единичностей, со- отношения сингулярностей, мир со- общества. Логика событийности социальной действительности с неизбежностью приводит к осмыслению целостности и единства события как особой ценности, получившей постепенно в культуре статус уникальности и индивидуальности. Индивидуальность выражается в своеобразии явления человеческого мира, в его завершенности и целостности, наконец, в его неповторимости и уникальности.

### § 10.1. Продукты и произведения в человеческом мире

По тому, как проявляется индивидуальность предметности в социальной действительности, в ней выделяются разные сферы, которые можно условно назвать сферой функционирования продуктов, с одной стороны, и сферой жизни произведений, с другой. Сфера существования продуктов – это производство и социальное движение таких социальных сингулярностей, для которых значима их вещная (телесная) форма. Примером такого рода продуктов могут быть продукты питания или любые продукты, ориентированные на материальное потребление (орудия производства, средства транспорта, дома, утварь, одежда и т.п.). Сфера существования произведений – это производство и социальное движение таких социальных сингулярностей, для которых значимо их содержание и которые ориентированы на духовное потребление.

В области продуктов единичность социальной вещи предстает как ее изолированность от других вещей и нацеленность на удовлетворение определенной потребности человека или сообщества. Индивидуальность вещи материального потребления выражается ее конструктивной особенностью, стилевым оформлением, помещающим вещь в определенное историческое пространство, и конкретностью той потребности, которая определяет бытие данной вещи. Важно подчеркнуть, что бытие продукта определяет именно потребление, а не производство, которое в этом случае производно от установки потребления. Если производство создает вещь, не нужную потреблению, эта вещь теряет качество продукта, перестает быть продуктом. Акт потребления удостоверяет бытие данной социальной вещи как продукта уничтожением, соединением продукта с потребностью. Поэтому наличное существование продукта, его онтическое существование<sup>31</sup>, должно постоянно воспроизводиться, что обеспечивает производство, поэтому область существования

---

<sup>31</sup> Различие онтического и онтологического вводится в философии М. Хайдеггера в связи с разделением сущего и бытия, онтический план характеризует существование конкретного сущего, а онтологический план

продукта предполагает их тираж. Каждый продукт индивидуален по потреблению, но множествен по производству. Индивидуальность и уникальность продукта, открывающаяся в момент потребления, не отрицает его повторяемости и тиражирования, наоборот, предполагает, так как акт потребления ведет к уничтожению данного экземпляра продукта (хлеб съедается, дом разрушается, ткань изнашивается, автомобиль разваливается и т.п.). Но о том, что тиражируемый продукт, несмотря на тираж, обладает индивидуальностью и свойственной ей неповторимостью, свидетельствует то, что любой продукт может стать экспонатом (в музее, на выставке или в другом месте), а экспонат есть форма демонстрации единственности. Экспонат (продукт как экспонат) демонстрирует потребление, но не входит в потребление и не разрушается им — музейный стул не место для сидения, а демонстрация этого места.

В области произведений роль и значение индивидуальности в человеческом мире открываются непосредственно. Если область продуктов — пространство повторения, где единственность и индивидуальность скрыты, и ее обнаружение требует особой ситуации, то пространство произведений — это подлинное пространство неповторимости и индивидуальности. Жизнь произведений — это жизнь культуры (§ 25,26). Каждое произведение несет в себе неповторимый смысл, выражающий значимые для человека ситуации действия и поведения. Культура не принимает повторений: не может быть в культуре двух таблиц умножения, двух романов «Евгений Онегин», двух Ленинградских симфоний Шостаковича и т.д. Даже если появляется что-то похожее на уже существующее, культура отмечает это как не подлинное произведение, а подражание и эпигонство. Оригинальность, непохожесть, нетривиальность характеризуют индивидуальность произведения. Наиболее яркими примерами произведений человеческого мира выступают произведения ис-

---

существования указывает на бытие сущего, т.е. на то, что дает возможность данному сущему быть и быть таким, какое оно есть. Например, конкретное дерево (береза, дуб, сосна и т.д.) есть сущее, а его бытие здесь и сейчас таким, а не иным, есть вся совокупность тех условий, которые дают возможность этому сущему быть здесь и сейчас этим сущим.

куства (недаром слово *произведение* закреплено для обозначения результатов деятельности художников) и любые результаты творческой деятельности человека. Но с онтологической точки зрения произведением выступает любой смысл, любое значение, которое продуцируется человеком и держится только благодаря его деянию.

Бытие произведения есть его производство, создание, (про)изведение из этой ситуации. Оно выведено из ситуации, оно – вывод из данной ситуации как следствие и вывод, как выход за (выводит за) ее пределы, отказ от данной ситуации. Поэтому произведение и не может быть повторением ситуации, т.е. уже наличного сущего. Оно всегда отлично от наличного, но и связано с ним этим своим отличием. Поскольку произведение всегда оригинально, оно не может быть тиражировано (репродуцирование произведения в копиях создает тираж копий, а не оригинала), а, следовательно, «потребление» произведения культуры не может его уничтожить, как оно уничтожает продукт. Но в таком случае потребление произведения культуры приобретает особые характеристики. Акт потребления произведения культуры становится подтверждением и воспроизведением оригинальности произведения, т.е. он становится формой продуктивного акта. Действительно, восприятие («потребление») художественного произведения является творческим актом, так как зритель (читатель, слушатель) не только воспроизводит в своем восприятии произведение, но и создает свою интерпретацию его, которая дает новую жизненную силу произведению. Акт потребления произведения культуры не только не уничтожает его, а, наоборот, продлевает его существование. То произведение, которое никто не «потребляет» (роман не читается, музыкальная пьеса не слушается, идея не находит последователей и т.д.), перестает жить в культуре и умирает, забывается. И это касается не только «потребления» привычных для нашего понимания произведений, но и любого культурного значения: оно есть тогда, когда кто-то его воспроизводит своей деятельностью, когда кто-то «держит» этот смысл (§6). Нет значения и смысла вне продуктивного акта. Теперь можно сказать, что и продукт приобретает свою оригинальность при таком потреблении, которое продуцируется (производится) потребностью.

Потребность — это характеристика действующего человека, его восприятия и отношения к миру. Исходные потребности человека определены его биологической ориентацией в мире, но эти потребности уже давно перестали быть основой человеческой жизнедеятельности. Потребность в пище не сводится к утолению голода, а реализуется в разнообразии кулинарных вкусов. Потребность в защите от холода или жары не сводится к созданию необходимого температурного режима, а реализуется в разнообразии одежды и жилищ. Культивирование потребностей человека на базе исходных жизненных потребностей составляет основу исторического и личностного развития человека. Номенклатурное разнообразие предметов питания или одежды (хотя все они удовлетворяют одни и те же базовые потребности человека) свидетельствует о разнообразии индивидуальных вкусов и одновременно создает условия для формирования этих вкусов у членов сообщества. Вот почему стандартизация потребления, чем бы она ни была вызвана — бедностью общества или навязчивой рекламой массового потребления, — всегда ограничивает развитие индивидуальности.

Таким образом, индивидуальность как характеристика различных социальных вещей, процессов, событий производна от человека и его деятельности. Именно он прежде всего является носителем этой характеристики, именно на уровне человека индивид перерастает в индивидуальность, так как действие человека становится не только действием рода в индивиде, но приобретает характер самостоятельности, относительной завершенности и замкнутости на самого деятеля. Для человека становятся значимыми и ценными неповторимость, оригинальность, цельность и самодостаточность действия и вещи, что и присуще индивидуальности.

## § 10.2. Индивидуальность человека

### и мир человека

Индивидуальность человека есть его самодостаточность и самоценность.

Исходным основанием индивидуальности человека является его способность осознавать (рефлектировать) свое восприятие, осмысление и действие в окружающей действительности.



Понимание, что никто, кроме него, не может увидеть его глазами, услышать его ушами, а его руками что-то сделать, что никто не может за него помыслить его мысль, что никто не может заменить его в смерти, открывает человеку его исключительное положение в мире. Конечно, индивидуальность человека не сводится только к способностям индивида самому и по-своему реагировать на мир, а является сложной характеристикой его личностного бытия, в которой выражается завершенность и определенность личности (§33.2). «Я» личности есть сосредоточие всех ее особенностей, и одновременно «Я» вводит человека в отношение с «Ты», «Он», «Мы», «Они», т.е., в конце концов, с другими «Я». «Я» — местоимение первого лица единственного числа несет в себе содержание множественности «Я», семантически предполагает эту множественность. И эта связь исключительной единичности с множественностью, выраженная на языковом уровне, отражает реальную диалектику индивидуальности как социального феномена — неповторимость индивидуальности не отрицает ее повторение как индивидуальности. Индивидуальность личности является результатом освоения индивидом богатства общественного опыта, и в то же время она возникает только благодаря личным усилиям и личному опыту. Индивидуальность возникает в точке пересечения множества связей и отношений, в которых был и остается задействован индивид в процессе своей жизни в социальной действительности. Поэтому индивидуальность есть сгусток всеобщности, воплощенный в «Я». Это дало основание средневековым философам назвать человека микрокосмом, который по сложности и структуре подобен макрокосмосу. И когда христианская религия говорит о том, что человек сотворен по подобию Бога, в этом также отражается та же мысль — всеобщее (Бог) и человек тождественны.

Человек как личность неповторим и незаменим, это уникальное событие в социальном мире, и как уникальное событие он «выбивается» из общего (общественного) порядка. Индивидуальность не может быть поставлена в какой-либо ряд (выстроенный ряд = порядок) именно потому, что она не похожа ни на что другое, отлична от всего. Тогда возникает проблема упорядочения мира индивидуальностей. История показывает, что

значение и общественный вес индивидуальности в жизни общества на разных этапах его развития были различны — для первобытного общества индивидуальность человека или вещи мало значима, а в современном обществе она выходит на первый план. Но поскольку индивидуальность в том или ином виде всегда свойственна человеческому миру, то, хотя порядок общества держался и в значительной степени еще держится на стандартах, все равно существует необходимость удержания неповторимого в рамках повторяющегося. Социальная действительность порождает особый способ упорядочения уникальных образований, им выступает отношение всякой возникающей в этой действительности уникальности к идеалу. Личности в своей индивидуальности не сравнимы между собой именно потому, что каждая личность самодостаточна и не может быть подведена под какой-либо стандарт. Но формирование человека как личности идет под знаком стремления к какому-то идеалу, и эта устремленность каждого человека к идеалу создает поле как для единства самой личности, так и для соотношения ее с другими индивидуальностями. Идеал становится средством упорядочения индивидуального начала социальной действительности потому, что в его конструкции сочетаются, с одной стороны, свойства единичности — идеал всегда предполагает ситуацию интеллектуального созерцания, а с другой — свойства всеобщности — он есть направляющая идея. Пределом идеала выступает Абсолют, который может быть только один, но это такая единичность, под знаком которого существует множественность. Абсолют (как и идеал) создает динамическое единство, т.е. такой порядок, который каждый раз утверждается действием человека, стремящегося к реализации своей личностной неповторимости.

Таким образом, присутствие идеи Абсолюта в любой культуре (хотя он может пониматься совершенно по-разному) демонстрирует ценность единичного начала в бытии человеческого мира. Идея Абсолюта<sup>32</sup> воплощает в себе смысл сингулярности, единичности как таковой, т.к. Абсолют есть сама единичность, единица, одно, для существования которого ничего более не

---

<sup>32</sup> Эту идею подробно в философии разрабатывает древнегреческий философ Плотин (III в н.э.), основатель неоплатонизма. В отличие от

нужно, но это такая единица, которая является началом всего, всякой множественности, крошечной в этой единичности. И всякое конкретное действие человека, утверждая бытие социального мира, подтверждает, что именно это<sup>33</sup> здесь-и-сейчас совершающееся событие, это единичное есть начало человеческого мира.

### Вопросы для контроля усвоения и понимания

1. Что такое продукт и что такое произведение?
2. Почему продукт требует тиражирования, а произведение нет?
3. Каково значение индивидуальности в жизни человеческого мира?
4. Что порождается в жизни общества благодаря наличию в нем индивидуального начала?
5. Проанализируйте проявление единичного и степень его индивидуальности в различных конкретных областях социального мира: экономике, политике, общении, праве, морали и т.п.

---

Платона, который понимал подлинное бытие как организованное множество идей, Плотин началом бытия признает Единое. Единое есть абсолютная полнота в себе, есть все в одном, оно содержит в себе все определения, поэтому не может раскрыться ни в какой конкретной характеристике или способности, кроме способности эманировать, порождать из себя определенное бытие. Из Единого как из бесконечного источника истекают Ум, Душа, Идеи и, наконец, Материя, в которой творческая сила Единого замирает и реализуется во множестве вещей и явлений мира. Неоплатонизм получает большое распространение в 3–4 веках н.э., в то же самое время, когда на просторах Римской империи начинает распространяться христианство. Соперничество последней античной теории с новой религиозной идеей по поводу понимания Абсолюта было выражением столкновения двух культур — старой, в которой Абсолют все решал в судьбе конкретного человека, и новой, в которой личность, «внутренний человек», по выражению апостола Павла, по любви (по свободе) сливался с Абсолютом.

<sup>33</sup> Средневековый философ Иоанн Дунс Скот (XIII в.) для обозначения единичности «этого здесь-и-сейчас» наличного сухого ввел термин «этость», на латыни «haecceitas»: «Haecceitas est singularis» — «Этость есть единичность».

## § 11. Отношение сущего к условиям существования

Мир природы и мир социальный выстраиваются из отношений конкретных сингулярностей между собой. Эти отношения могут либо поддерживать порядок данного мира, т.е. его устойчивость и воспроизводимость, либо разрушать его, порождая хаос. Уже древние (например, мифы и философия античного мира) противопоставляли хаос и космос как два исключаящих друг друга состояния мира. Хаос — это беспорядок, дисгармония, это отсутствие всякой определенности и возможности предвидения, это состояние, которое не имеет своих позитивных характеристик, а поэтому оно негативно и требует преодоления. Космос — это порядок и гармония, здесь все определено, предсказуемо, здесь каждое явление имеет свое место и предназначение. Порядок космоса, по представлениям древних, определен судьбой, которая является окончательным первопринципом и всего божественного, и всего вещественного, и всего человеческого. Эта судьба всегда тождественна сама с собой, а потому реализуется независимо от ситуации, независимо от каких-либо условий. Если Эдипу было суждено убить своего отца и жениться на своей матери, то, что бы ни предпринимал Эдип, чтобы избежать судьбы, она все равно исполнится.

По-иному на порядок космоса стала смотреть наука Нового времени. Теперь место того или иного явления в природе определялось не предназначением, а законами природы, которые указывают на его отношения и связи с другими явлениями, с условиями его существования. Закон ситуации диктует порядок вещей. «Если А, то В», — такой становится формула природного порядка: если тело погружено в жидкость, то на него всегда будет действовать выталкивающая сила, равная весу объема жидкости, вытесненного данным телом; если на тело не действует никакая сила, то оно всегда находится либо в покое, либо равномерно движется и т.д. Законы природы, как их сформулировала классическая наука, — это законы условий, которые с необходимостью вызывают определенные следствия. Они не знают исключений, ибо, если при наличии данных условий не

происходит необходимого следствия, это означает, что закон перестал действовать, т.е. перестал быть законом<sup>34</sup>.

В сфере органического мира организм также локализован в определенных условиях, но его движение (действие) в этих условиях определяется уже не только их воздействием на данное органическое тело, но и внутренними процессами, протекающими в данном теле. Поэтому в одних и тех же природных условиях разные организмы действуют по-разному. Порядок органического мира определяется взаимодействием организмов и среды, и законы этого мира, описывая это взаимодействие, в то же время фиксируют, что основанием этого взаимодействия является внутренне присущая организму интенция на определенную реакцию. Конечно, формула органического порядка внешне похожа на формулу порядка вешного мира «Если А, то В»: если так устроен организм, то его действия будут такими. Но в этом случае антецедент<sup>35</sup> указывает не на внешние условия, в которых находится органическое тело, а на внутренние «условия», т.е. на само органическое тело, которое тождественно этим условиям, т.е. своему строению. Консеквент же указы-

---

<sup>34</sup> Классическая наука (наука Галилея-Ньютона) знала только динамические законы, которые однозначно указывали на связь тех или иных явлений и процессов с условиями. Для классической науки космос не знал хаоса. Если наука сталкивалась в природе с явлениями, которые она не могла однозначно описать, то это объяснялось еще недостаточностью знаний в науке. Физика XX века обнаружила мир явлений, где действуют не динамические, а статистические закономерности, которые не дают возможность предсказать действие конкретного явления при любом уровне знаний, а фиксируют только вероятность того или иного события. Неклассическая наука обнаружила и наличие хаоса в природе, более того, она стала говорить о законах хаоса, так как порядок и беспорядок стали рассматриваться как неотъемлемые составные части любого эволюционного процесса. Но и для неклассической науки законы природы остаются законами условий, т.е. законами, описывающими объективные ситуации появления тех или иных событий.

<sup>35</sup> Условное высказывание «Если А, то В», образующееся из двух предложений («Если А» и «то В»), указывает на логическую операцию, которая в логике носит название импликации. Первое предложение (посылка, основание условного высказывания) называется антецедентом, а второе предложение (следствие, заключение) — консеквентом.

вает как раз на внешнюю среду, которая оказывается полем проявления строения органического тела через взаимодействие организма и среды. Генетическая мутация, вызывающая изменение в организме, конечно, возникает под влиянием внешних условий, но не эти условия становятся основанием порядка живой природы, а, как показал Дарвин, закон естественного отбора, способность организма к выживанию, т.е. такое взаимодействие организма, имеющего генетические изменения, со средой, в котором он закрепляет свою организацию. Таким образом, на уровне живой природы сингулярность (отдельный индивид или отдельная мутация) становится основанием возникновения определенного порядка, т.е. мира своего существования (экологической ниши), который выстраивается в результате взаимодействия организма и среды. Сама же сингулярность органического мира есть событие, которое, хотя и опирается на какие-то внешние факторы при своем появлении, но не порождается ими. Организм зарождается в определенных условиях, но благодаря стечению обстоятельств, а не этим условиям. Это существенно отличает характер отношения отдельного сущего и его окружения в живой природе от подобных связей в неживой природе.

В социальной действительности отношение единичного начала (конкретного действия индивида, личности, какого-то события и т.п.) и его окружения приобретает свои особенности, а в связи с этим рождается и своя специфика порождения порядка, своя специфика законосообразности человеческого мира.

Естественно, что отношение между человеком и условиями его существования опосредовано деятельностью сознания. Поскольку сознание человека изначально амбивалентно: оно, с одной стороны, является отражением действительности, поэтому его содержание не суверенно, зависимо от внешнего мира, но, с другой, оно способно на порождение такого содержания, которое не имеет эквивалентов во внешнем мире (оно воображает, фантазирует, помнит и т.д.), — постольку и в отношениях человека с условиями его жизни и деятельности проявляется та же двойственность. Человек не только подчинен действительности, но и производит ее. Сознание не только берет из мира,

но и дает ему новые состояния. Сознание актуализирует смысл, вводя его в деятельность человека, и актуализирует (вводит в акт, в действие) его двойко. Во-первых, сознание делает действующими те смыслы, т.е. те отсылки (§ 6), которые уже установлены в культуре и обществе. Во-вторых, сознание устанавливает новые отсылки, которые закрепляются в действиях людей, и тем самым формируются новые смыслы.

Но, несмотря на свою амбивалентность в отношении с окружающим миром, все-таки главной особенностью сознания человека, а вместе с тем и самого человека, является его способность сказать «Нет» как внешним требованиям мира, так и внутренним требованиям организма. Способность к отрицанию — это конститутивная черта человека. Поэтому на уровне человеческого мира закрепляется абсолютно новый принцип бытия единичного начала, которое свое бытие находит не благодаря данным условиям, а вопреки им<sup>36</sup>. Индивидуальность, наиболее полно выражающая сингулярность человеческого мира, потому и является индивидуальностью, что она не похожа ни на что в своем окружении, отличается своим лицом от всего в своем окружении, отделяется от всего. Принцип бытия индивидуальности — не отождествление с условиями, с окружением, с другим, а отделение от условий, окружения и другого. Этот принцип реализуют Дантовы координаты, представляющие пространство, отличное от пространства Декартовых координат.

### § 11.1. Дантовы координаты

Характеризуя материальное тело, Декарт назвал его вещью протяженной, так как без пространственной характеристики тело не может быть помыслено, не может быть без нее опреде-

---

<sup>36</sup> Строго говоря, возникшая в XX веке синергетика показала, что и в мире природы есть события, которые не могут быть выведены из наличных условий, но все-таки их появление поддается вероятностному описанию. «Несводимые вероятностные представления [понятие, которое вводит И. Пригожин и его сотрудники. — В.К.] оперируют возможностью событий, но сводят реальное индивидуальное событие к выводимому, предсказуемому следствию» (Пригожин, И. *Время, хаос, квант* / И. Пригожин, И. Стенгерс. — М.: Прогресс, 1994. С.262).

лено. Для выражения этой универсальной онтологической характеристики вещи Декарт как математик вводит понятие прямоугольных координат, которые представляют пространственность как таковую и задают операцию определения вещи и ее движения. Система координат Декарта стала не только основанием аналитической геометрии, дающей возможность представлять движение в образе кривых линий и соответствующих им алгебраических выражениях, но и определила благодаря своим философско-онтологическим основаниям принцип теоретического объяснения мира вообще. Главное в Декартовой системе координат – отнесение точки к значениям ординат и благодаря этому отождествлению обретение ею своей определенности (своего «лица»). Пространство Декартовых координат – это пространство отнесения, отождествления, уравнивания познаваемого с заданным полем значений. Декартовы координаты предопределили характер научного познания природных явлений на многие века. Но объективированный в Декартовых координатах тип рациональности охватил не только познание вещей, но и познание мира человека. Наука Просвещения утверждала, что среда формирует характер человека, что человек произведен от общества. Из этого принципа исходит марксистская концепция человека: «Сущность человека в своей действительности есть совокупность всех общественных отношений». Даже категорический императив Канта помещает человека в пространство картезианского типа, так как подчиняет свободу человека долгу. Не изменяют декартову принципу различные социологические теории личности, которые сводят человека либо к группам, с которыми он связан, либо к системе социальных ролей, которые он исполняет. Но если человек сводится к условиям своего существования и действия, он теряет свою индивидуальность.

Индивидуальность формируется в особом пространстве – пространстве Дантовых координат. Дантово пространство – это пространство души, описанию которого посвящена знаменитая «Божественная комедия». Место души – Эмпирей, куда она устремляется легко и свободно, при условии, если она очищена от груза грехов. Поэтому способ ее поведения в «нетленной гео-



метрии» пространства духовной жизни — спасение. А ради этого душа должна отказаться от ... — круги Ада показывают, от чего она должна отказаться. Она должна покаяться и очистить себя от ... — уступы Чистилища показывают, в чем она должна покаяться и от чего она должна воздержаться. Даже в небесах Рая, где все равно блаженны, есть иерархия небес и потому даже здесь душа должна стремиться от меньшего блаженства к большему. Принцип архитектоники «нетленной геометрии» — уйти, чтобы прийти, отказаться, чтобы получить, воздержаться, чтобы насладиться, наконец, спуститься (в Ад), чтобы подняться (в Рай, к вечному свету).

Символически этот принцип геометрии души Данте разворачивает в пространственную ситуацию в Первой песне «Ада»:

*Земную жизнь пройдя до половины,  
Я очутился в сумрачном лесу...*

Так начинает Данте свою «Божественную комедию». И здесь, пытаясь пройти через дикий лес, дремучий и грозящий всякими бедами, стремясь к вершине, где светит «путеводная планета», герой встречает три препятствия: рысь, льва и волчицу.

*И вот, внизу крутого косогора,  
Проворная и вьющаяся рысь,  
Вся в ярких пятнах пестрого узора.  
Она, кружа, мне преграждала высь  
И я не раз на крутизне опасной  
Возвратным следом помышляя спастись ...  
... навстречу вышел лев с поднятой гривой.  
Он наступал как будто на меня,  
...И с ним волчица, чье худое тело,  
Казалось, все алчбы в себе несет;  
... Меня сковал такой тяжелый гнет  
Перед ее стремящим ужас взором,  
Что я утратил чаяние высот.*

(Ад, 1, 31-36, 45-54)

Произведение Данте — это грандиозный символический образ человеческого мира. Сумрачный лес — аллегорически изображает заблуждения человеческой души, холм — восхождение к правде, звери — символы человеческих пороков: рысь олицет-

воряет иллюзорность земных радостей, сладострастие, обман; лев — гордость, силу, власть; волчица — алчность и себялюбие. Три зверя представляют собою злые силы, препятствующие восхождению человека к совершенству. Ложь, насилие, алчность (сладострастие, гордость, стяжательство) — это то, чего человек должен избежать, если он хочет быть нравственным, если он хочет стать человеком, если он хочет определить себя как достойную личность.

Ложь, насилие, алчность — это ценностные координаты, по которым определяется человек. Но это координаты особые, не те, которые даны Декартом, где точка (тело) определяет себя в отождествлении с ординатами, находя в них свое отражение. Это координаты *различАния*, а не отождествления, координаты преодоления, а не притяжения. Находясь в пространстве подобных ценностных координат, человек в той мере определяет себя как нравственный человек (культурный человек), в какой он отталкивается от них, в какой он отрицает их значение и тем спасает свое нравственное лицо, себя как человека. В эпизоде у Данте это выражено буквально — человек спасается от растерзания дикими зверями.

В представленных эпизодом Данте нравственно-ценностных координатах каждая из ординат выражает негативное содержание. Для определения в них важна не степень (мера) развитости того или иного качества, с которым может быть связан человек, — столько-то ему принадлежит по шкале лжи, столько-то по шкале алчности и т.п. (как действуют в поле Декартовых координат), а важно абсолютное отрицание самой ценности, самого значения этой координаты. Как свежесть, по замечанию Воюнда, может иметь только одну степень, которая будет и первой, и последней, так и ценность может быть человеком либо принята, либо отвергнута, ибо добродетелью, как и невинностью, либо обладают, либо нет. Поэтому Дантовы координаты — это координаты отрицания, которые задают апофатическое (др.-греч. *apofasis* — отрицание) пространство. Человек обретает свою определенность (нравственную, культурную, личностную) в поле действия апофатического пространства через отрицание и отказ (это действие совершается даже тогда, когда Дантовы

координаты представлены положительным содержанием ценностей, так как человек приходит к принятию положительных ценностей через проверку их сомнением). Место человека в апофатическом пространстве — в фокусе, где сходятся значения его отрицаний. Этот фокус и становится утвержденным бытия человека.

Если Декартовы координаты есть до всякого тела (точки) и до всякого движения, то Дантовы координаты конституируются движением, действием, которое и придает им определенность. Апофатическое пространство требует активности человека, его усилия, метафизически первой и простейшей формой которого выступают воздержание, остановка, ограничение (см. § 6, где речь шла о том, что небытие требует долженствования, активного преодоления себя). Принцип Дантовых координат выявляет бытийную основу личностного существования. Метафизической основой бытия личности является отрицание условий. Поэтому если вещь определяется по формуле «Если А, то В», где «В» само вытекает из условий, то человек определяется по формуле «Если не А, то Вот Это», где «то Вот Это» должно быть найдено самим человеком и не может явиться без него. «Вот Это» утверждается самим человеком, а потому является его собственным достоянием, его «даром» себе и окружению (бытию). Поэтому каждый человек отвечает за существование им утвержденного, им внесенного в жизнь.

Конечно, жизнь конкретного человека не начинается с отрицания, отказа, воздержания. Она начинается с принятия уже существующих правил и ценностей, но в это время индивид и не имеет еще собственного, индивидуального лица. А вот когда он начинает на основе уже принятого им сам принимать решения, что-то отрицая, а что-то утверждая, он становится индивидуальностью. Тогда-то он и действует в пространстве Дантовых координат. Роль принятых человеком положительных оснований действия отрицания в Дантовых координатах символизирует в эпизоде Первой песни «Ада» фигура Вергилия, который для героя «Божественной комедии» олицетворяет разделяемые им ценности культуры.

Человек живет в мире рождающегося бытия, он сам является таким рождающимся бытием, а потому он трансцендентен

«внешнему» предданному бытию. Быть трансцендентным миру — значит отделять его от себя, находить свое бытие через отгалкивание и отрицание, действуя по принципу Дантовых координат.

### § 11.2. Законы условий в человеческом бытии

Характер отношения сингулярности к своему окружению порождает способ вхождения ее в бытие и тип порядка в данной действительности. Порядок обнаруживает себя в присущих действительности закономерностях.

В природном мире действуют законы условий, т.е. уже существующие связи и отношения между явлениями определяют порядок «вхождения» какой-либо сингулярности в этот мир. В неорганическом мире все места, связи и отношения уже определены, сингулярности «остается» только занять свое место: закон всемирного тяготения, сформулированный Ньютоном, определяет место и характер связи тел, вступающих в отношения, поэтому новому спутнику Земли, запущенному людьми, остается только занять это расчетное место, если он его не займет, он не будет существовать. В органическом мире также действуют законы условий, нарушение которых ведет к гибели организма. Конечно, здесь, как было сказано, определенную роль играет случай, который ведет к мутациям организмов и появлению новых ситуаций. Но и случай (мутация) должен включиться в сложившиеся отношения, иначе мутация не будет иметь продолжения.

Человеческому миру, как и миру природному, свойствен порядок, следовательно, повторяемость. Как это возможно, если, во-первых, основу данного мира составляют явления, тяготеющие к индивидуальности, а не к повторению, и, во-вторых, если любое состояние человеческого мира каждый раз возникает из небытия (§6)? Что обеспечивает воспроизводство порядка социального мира? На чем держится его упорядоченность? Есть ли здесь какая-то закономерность?

Эти или подобные им вопросы возникают уже на самых ранних этапах жизни культуры. Более того, сама культура становится ответом на подобного рода вопросы. Культура и возника-

ет для того, чтобы обеспечить воспроизводство деятельности человека, а тем самым всего, что она утверждает в жизни человека (§ 26). Но культура и объясняет, почему необходимо именно такое сохранение порядка. Так, мифология внушала человеку необходимость повторения, указывая на священный образец и приучая его к ритуалу. Ритуальность начальных стадий истории (а также и первых лет жизни человека) становится формой закрепления жизненного порядка. Основанием принятия человеком и сообществом самой ритуальности выступают, вероятно, с одной стороны, присущая человеку, как и всякому живому существу, память в форме импринтинга и рефлекс подражания, а с другой — ограниченность образцов для воспроизводства поведения. Затем эта ограниченность, уже закрепленная ритуальностью, воспроизводится мифологической культурой, рассматривается и оценивается ею как *должное*.

Когда на смену мифологическому регулированию жизни приходит установленный государством закон, то культура развивает новые способы его оправдания — таковы требования Бога, такова Истина бытия, таковы Интересы человека и т.д. И человек *должен* следовать им. Но есть ли основания порядка в самой деятельности человека?

Деятельность человека независимо от ее содержания включает в себя ряд элементов: цели, средства, предметы, на которые она направлена, акты, совершаемые человеком, и результаты. В так понятой деятельности можно выделить два уровня, определяющих ее совершение — уровень цели и актов, с одной стороны, и уровень средств и предметов, с другой. Первый уровень определяется субъектом действия, второй — от него не зависит и представляет объективные условия деятельности.

Детерминация деятельности условиями ее совершения служит основанием существования в социальной действительности объективных, т.е. от деятеля и его желаний независимых, закономерностей. К объективным условиям деятельности относятся уровень развития и наличие материальных средств деятельности (например, орудий деятельности, ресурсов и т.п.), наличие и характер организационных средств деятельности (институций, организаций, которые позволяют выполнять деятель-

ность), уровень развития знаний, накопленный опыт, необходимый для производства деятельности. Связи и соотношения, устанавливаемые в системе объективных условий деятельности, либо позволяют либо не позволяют реализовать данный вид деятельности и дают либо не дают возможность получить нужный результат. Поэтому можно установить корреляцию между наличием объективных условий и возможным результатом или направлением деятельности. Эти корреляции вычисляют различные социальные науки, изучающие возможные результаты конкретных видов деятельности человека и общества при тех или иных условиях. Например, корреляции между различными материальными ресурсами, необходимыми для той или иной экономической деятельности, устанавливает экономическая наука, а необходимые соотношения действий каких-либо социальных институтов и групп для успеха той или иной политической акции выявляет политология или социология и т.п. Законы условий указывают, как влияет социальная среда на действия людей, на становление определенных общественных явлений, на способы и характер реакции определенных общественных сил (см. § 22, 23).

Это объективные законы функционирования социальных систем, и они подобны законам природы, так как действуют только тогда, когда наличествует данная общественная система с ее элементами и структурой. Отличие социальных законов условий деятельности от природных закономерностей проявляется в том, что реализуются они только благодаря действиям человека и всегда указывают на тенденцию и вероятность появления того или иного общественного события. Цели и акты, которые продуцируются субъектом деятельности и находятся, строго говоря, в его власти, подчиняются условиям, в которых деятельность совершается. Субъект со своими способностями становится средством, орудием реализации функций общественной системы.

Социальные законы условий действуют во всех сферах человеческой жизни, но особенно значимы они в тех сферах, действительность в которых напрямую зависит от наличия или отсутствия материальных вещей. Это относится прежде всего

к деятельности производства условий материального существования человека, к тому, что обычно называют материальным производством, хозяйственной деятельностью (§ 22). Ход и организация производства зависит от того, какими орудиями и средствами производства оно располагает, от уровня подготовки работников, от того, что и в каких количествах оно должно производить. Поэтому порядок общественного производства, процесс его функционирования, тенденции его изменения могут быть предсказаны с достаточной вероятностью. Это обусловлено тем, что среда материальных предметов является наиболее устойчивой, а потому хранит в себе возможность той деятельности, которая в ней объективирована: в форме орудий и средств труда сохраняется содержание трудовой деятельности (молотком нельзя пилить, а пилой нельзя заколачивать гвозди), система орудий и средств труда сохраняет в своих связях последовательность трудовых операций, а тем самым сложившееся разделение труда и т.д. Поскольку, в конечном счете, любая деятельность человека требует каких-то предметных оснований, то сфера материального производства оказывается значимой для всей жизнедеятельности человека, что дало основание для рождения концепции экономического детерминизма в социальной философии (см. § 4.3.2 и § 19 пункт 4). Экономический детерминизм видит основание порядка общественной жизни в материальных условиях человеческого существования, где действуют объективные от человека независимые закономерности общественного функционирования и развития. Рациональность *homo aeconomicus* (человека экономического), который существует в мире продуктов (см. § 10.1) и строит свою деятельность на основе капитала, т.е. на базе наличного здесь-и-сейчас достояния деятельности (см. § 9.3.), дает возможность рассчитывать и создавать определенные ситуации, а тем самым и определять поведение людей в этих ситуациях.

К социальным законам условий следует отнести также и детерминацию деятельности со стороны форм ее организации. Формами деятельности выступают сложившиеся в сообществе отношения между людьми, которые закрепляются традицией, правилами действия, в конечном счете, представлениями о дол-

жном поведении, коллективными верованиями, как говорил Дюркгейм<sup>37</sup>, или фоновыми ожиданиями<sup>38</sup>. Традиции и коллективные верования (установки) объективны и принудительны, они велят и запрещают, и этот способ детерминации, хотя и отличается от детерминации, которая вынуждает (например, законы рынка вынуждают продавца и покупателя действовать определенным образом, даже если они не хотят этого), а не принуждает, является действенным способом упорядочения человеческого мира. Закон традиции и закон установки действуют в любом сообществе, но особенно значимы они на ранних этапах истории общества и в сфере повседневной жизни людей. Эти законы говорят о форме регуляции взаимоотношений, но не о конкретном содержании этих отношений, которое в каждом конкретном сообществе свое. Форма же регуляции, т.е. действие закона (закон действует тогда, когда соблюдается определенная форма), предполагает, во-первых, что есть внешняя по отношению к индивиду сила воздействия, и, во-вторых, что индивид должен признать ее как необходимую для себя. Поэтому от индивида теперь требуется не умение распоряжаться вещами (производить, потреблять, использовать, расставлять и т.д.), а умение жить с другими, принимать их ожидания и верования. Из *homo aeconomicus* он превращается в *homo credens* (человека верующего).

Законы, установки и традиции выступают законами социальности, так сказать, дважды, так как без них нет сообщества,

---

<sup>37</sup> Э. Дюркгейм (1858-1917) — французский социолог, один из основателей социологии как особой науки о человеке, исходил из положения, что общество — это реальность особого рода, которая не сводима ни к психологическим, ни к индивидуальным аспектам человеческого существования. Общество стоит над индивидами, определяя их поведение общими представлениями и верованиями, которые как социальные факты обладают внешним существованием по отношению к индивидам и принудительной силой по отношению к ним.

<sup>38</sup> Понятие фоновые ожидания, или обыденные типы представлений вводится в феноменологической социологии, основателем которой был А. Шюц (1899-1959), для обозначения не осознаваемых и не подвергаемых рефлексии самими деятелями ожиданий относительно того, как должно идти нормальное взаимодействие того или иного типа.



и так как они есть требования самого сообщества. Здесь мы встречаемся с одной из главных особенностей закономерностей, действующих в социальной действительности, — социальная закономерность становится объективным основанием порядка человеческого мира, если сам человек это основание конституирует. Закон, порядок в человеческом мире не предшествует этому миру, не является чем-то внешним по отношению к миру человеческих действий и от них независимым (как считали, например, греки, принимая судьбу), но он и не является произвольным, волюнтаристским (как считали, например, сторонники общественного договора). Он закон возникающего бытия. А возникающее бытие требует действия человека. Действие же человека так устроено, что оно изначально (философия говорит: априори) допускает случившимся то, что еще не случилось. Поскольку любое явление социального бытия имеет структуру отсылания, т.е. всегда представляет собой какие-то *обстоятельства дела*, цепь отсыланий, то действия человека априори (заранее, до своего свершения) предполагают (исходит из того...), что *уже* есть порядок, что *уже* *обстоятельства* дела сложились, и необходимо действовать, сообразуясь с ними. Тем самым эти обстоятельства и их порядок, система отсыланий и смыслов утверждаются действиями человека. Парадокс социального порядка (а вместе с тем и социальной закономерности) заключается в том, что, действуя, *как будто* порядок уже есть и требует своего соблюдения, действующий индивид тем самым делает порядок действительным, соблюдает его. Социальный мир не может существовать, если такого исходного начала, такого априористического перфекта (формы свершения *a priori*) в структуре действия человека нет. Такова онтологическая характеристика человеческого действия, таков априорный закон деятельности, который несет в себе возможность онтического порядка (конкретной законосообразности, доступной научному познанию) человеческого бытия.

[Об «априористическом перфекте» (или онтологическом перфекте, трансцендентальном перфекте) пишет немецкий философ Мартин Хайдеггер (см. Хайдеггер, М. Бытие и время / М. Хайдеггер; пер. В.В. Библихина. М.: Ад

marginem. 1997). В § 18 главы 3, носящем название «Имение-дела и значимость; мирность мира», посвященном выяснению проблемы понимания мира и его объективности, Хайдеггер анализирует структуру бытия «подручного», т.е. того, с чем имеет дело человек (для Хайдеггера — Dasein, в переводе В.В. Библихина Dasein — Присутствие) когда он озабочен миром. Dasein, или Присутствие, — это «мы с вами», это человек в его способности определенным образом быть. Бытие «подручного», т.е. вещей, с которыми человек действует, указывает философ, имеет структуру отсылания. Это значит, что вещь как подручное без чего-то не может быть. С ней всегда в чем-то дело, поэтому характер бытия «подручного» есть *имение-дела* (Там же. С.84). Подручное всегда есть целое *обстоятельство*, целое *имение-дела*, это его *онтологическое* определение, а не онтическое высказывание о нем. *Имение-дела* — это целая цепь отсыланий, в которые включено подручное: *то-с-чем* имеют дело, *к-чему* пригодно, *для-чего* применяют и т.д. Так, целость *имения-дела* конституирует, например, подручное мастерской, усадьбы или квартиры и т.п. Каждый предмет в мастерской находится на своем месте, он включен в систему предметов этой мастерской, и мы ожидаем его там найти. Поэтому человеку по его бытию, когда он с чем-то имеет дело, присуще «допущение быть». Человек (Dasein, Присутствие) априорно допускает *имение-дела* как условие встречи подручного, встречи какого-то предмета, какого-то действия. Хайдеггер называет это условие «априористическим перфектом» (или онтологическим перфектом, трансцендентальным перфектом): *всегда-уже-допущенность-имения-дела*. Априористический перфект характеризует образ бытия самого человека (Присутствия). Человек не может быть, не может действовать, если он такого априори не имеет, т.е. если заранее не предполагает случившимся то, что еще не случилось. Человек так устроен, что он знает мир через «подручное», а эта сподручность в нем, в человеке, есть как априори *имения-дела*: беря *любое* существе, человек уже берет его как подручное = опережающе выдает его как элемент мира. В конечном счете, это «допущение-имения-дела» означает, что для действующего человека всегда имеется смысл, так как *смысл* существу-

ет в системе отсылания, которая и обозначается Хайдеггером как обстоятельство, как «целое имения-дела». Априорное допущение имения-дела есть *до* всякого конкретного раскрытого имения-дела. И это *до* есть условие раскрытия бытия какого-либо сущего (Там же. С.85), т.е. сущее внутри мира раскрывается (узнается, осмысливается) через механизм «допущения-имения-дела», или через априористический перфект, через включение в целое обстоятельств. Но само целое обстоятельство, т.е. «имение-дела», не есть сущее и не может быть раскрыто через этот механизм, оно должно быть *разомкнуто*. Это значит, что человек должно *понимать, осмысливать* свое бытие-в-мире, понимать мир. «Опережающее размыкание того, на что затем происходит отпусканье внутримирного встречного, — пишет Хайдеггер, — есть не что иное, как понимание мира, к которому Присутствие как сущее всегда уже относится» (Там же. С.86).

Это понимание мира выражается в способности человека (Присутствия) из своего «могу», ради которого он сам есть, отослать от «ради-чего» к «с-тем-чтобы», от него к «для-этого», потом к какому-либо «в-чем дело», а последнее к «с-чем-дело». Эта структура вопросов и есть *мирность* мира. Эта структура мира есть *значимость*, в которой человек (Присутствие) может схватить *на-значение* отсыланий, где каждое отсылание на-значает следующее (Там же. С.87). Хайдеггер дает такую дефиницию феномена мира: «*В-чем себя-отсылающего понимания как в-видах-чего допущения сущему встретиться бытийным способом имения-дела есть феномен мира*» (Там же. С.86). При переводе на «человеческий» язык это означает: феномен мира — это то, как человек понимает, *в-чем* данное сущее встречается. Хайдеггер не говорит, *что* есть мир, он говорит, *как* мир может быть доступен, как он являет себя человеку. Поэтому мир есть такое состояние человека (его экзистенциал), *в чем* (в каких отсыланиях) он уже себя понимает и *в-видах-чего* (в каком направлении) он заранее допускает возможность встречи сущего как внутримирного средства.

Мирность мира обнаруживает себя в способности человека допускать сущее быть в определенных связях и отношениях. Значит ли это, что мир субъективен? Нет. Мы

знаем мир через свои отношения с ним, но эта «релятивная система» (система отношений) как конститутив мирности не ликвидирует (Хайдеггер говорит «не испаряет») бытие внутримирно подручного, более того, только на ее основе возможно открытие «субстанциональности» сущего, что и делает наука (Там же. С.88). Так и мир социальный, хотя он и конституируется на основе устанавливаемых действующим человеком отнесений, но имеет объективный порядок, так как сам человек и его действия существуют внутри мира.]

### § 11.3. Безусловные законы

#### в человеческом бытии

Социальные законы условий вписывают деятельность в сложившийся порядок, это законы повторения, которые стабилизируют социальную действительность. Но, во-первых, как уже отмечалось, их проявление обнаруживается только в активности действующего индивида, и, значит, индивид должен начать действовать *независимо* от требований подобных законов. Поэтому наличие только законов условий недостаточно для существования социальной действительности. Необходима еще сила, активизирующая действия человека спонтанно. Во-вторых, и это наиболее существенно, законы условий не детерминируют изменений социальной действительности. Чтобы произошли изменения, должно случиться нечто, выходящее за границы сложившихся ситуаций, следовательно, это нечто не может быть порождено существующими условиями, должно быть *независимо* от них. Значит, должна быть сила, выводящая человека за пределы ситуации и действующая вопреки сложившимся условиям. Что это за сила? Это сила цели.

Цель входит в структуру деятельности и определяется субъектом действия. По меткому замечанию И. Канта, цель есть отрицательное определение ситуации, т.е. цель возникает тогда, когда субъект действия не удовлетворен существующей ситуацией и стремится выйти из нее. Цель выводит человека за пределы наличного, относит его к тому, что здесь-и-сейчас не существует, но должно появиться, тем самым ставит его в ситуацию смысла и открывает ему бытие социального (§6). Поэтому осмыс-

лять цель — значит открывать для себя бытие своего мира, стоять в просвете бытия, если воспользоваться выражением М. Хайдеггера<sup>39</sup>. Эта формула немецкого философа очень выразительна, она указывает на самое существо самостоятельного действия человека, который, ставя цель, действует в свете необходимого бытия. Быть в просвете бытия — означает быть захваченным его светом, переживать его нудительную (от слова «нужда») силу как силу должествования, если воспользоваться теперь выражением М. Бахтина<sup>40</sup>.

Нудительная сила открывающегося бытия вводит действующего человека в область действия особых законов социального мира — законов цели. Законы цели раскрывают онтологичес-

---

<sup>39</sup> Разрабатывая аналитику Dasein (Присутствия), анализируя способ существования человека в трактате «Бытие и время», М. Хайдеггер показывает, что суть существования Dasein, суть экзистенции человека заключается в различении сущего и бытия, в обнаружении бытия сущего, в раскрытии бытия. Это раскрытие бытия есть, по Хайдеггеру, открытие истины бытия, понимание бытия как несокрытости. Но бытие не является чем-то предметным, чем-то, что может быть доступно как сущее, оно всегда не завершено, не закончено, оно скорее вопрос, чем ответ, оно возможность, а не действительность, что и дает основание сказать Хайдеггеру, что оно всегда открывается человеку только как *просвет*. Поэтому Dasein (Присутствие), экзистируя, оказывается в просвете бытия, всегда нацелен на его понимание, но вряд ли можно сказать, что когда-нибудь постигнет весь его смысл.

<sup>40</sup> В своем черновом наброске, получившем название «К философии поступка», который был написан М. М. Бахтиным в 1921-1924 годах, отечественный мыслитель почти за 5-7 лет до выхода в свет «Бытия и времени» высказывает сходные с фундаментальной онтологией М. Хайдеггера идеи. В частности, Бахтин вводит понятие единственное бытие-событие, которым описывается то подлинное бытие, которое реально есть и которое открывается только изнутри действительного поступка, действия человека. Единое и единственное бытие-событие, мир как событие — это всегда мир, который дан мне с моего единственного места как конкретный и единственный, пишет Бахтин (см.: Бахтин, М. М. К философии поступка / М. М. Бахтин // Философия и социология науки и техники. Ежегодник: 1984-1985. М., 1986. С. 124). Человек всегда занимает в бытии единственное, неповторимое, незаменимое и непроницаемое для других место и не может этого избежать. «Единственность наличия бытия нудительно обязательна», — утверждает Бахтин (Там же. С. 112).

кую ответственность действия человека. Они детерминируют активность действующего человека, и эта детерминация идет в двух направлениях, в одном случае они ориентируют индивида на признание действительности, в другом – на преодоление ее.

В первом случае цель обнаруживает онтологическую природу должноствования действия человека. Когда действующий индивид определяет цель своего действия, он выстраивает деятельность как единое и целостное событие. Деятельность, детерминируемая *causa finalis* (целевой, конечной причиной), открывает деятелю бытие как событие. Оно перестает быть бытием абстрактных определений, порядок которого поддерживается законами условий, а становится единым и единственным бытием-событием, порядок которого зависит от действия человека, причем от действия *этого* человека здесь-и-теперь. Такое действие есть всегда личностное действие, *мое*<sup>41</sup> действие. Факт моей причастности к единому бытию-событию не может быть адекватно выражен в теоретических терминах, а лишь описан и пережит в экзистенциальных понятиях.

Таким исходным понятием выступает экзистенциальное понятие *моего не-алиби в бытии*, которое вводит М. Бахтин. То, что мною может быть совершено, никем никогда совершено быть не может. Этот факт *не-алиби в бытии* не узнается и не познается, а признается и утверждается поступком, действием. Мое не-алиби в бытии гарантирует наличие единой единственности мира, в котором свершается поступок. В последнем соединяется моя единственность (никто другой в этом единственном времени и единственном пространстве единственного бытия не находится) и единственность мира, которому я в этот момент и в этом пространстве сопричастен. Мое не-алиби в бытии нудительно: я не могу избавиться от себя, от своего места в мире и этого мира, я *должен* принять это, я должен признать должноствование.

---

<sup>41</sup> Употребление термина «мое действие» указывает не на человека «имярек», а на такое действие, которое требует первого лица и совершается им. Законы деятельности уровня средств безличны, а законы уровня целей, хотя они и *законы*, т.е. универсальны, в своем исполнении всегда личностны. Это их характерная черта.

Так через *causa finalis* в человеческий мир входит закон долженствования. Долженствование не имеет определенного и специального содержания, нет ни научного, ни эстетического, никакого прочего долженствования, нет и специально этического долженствования. Долженствование, как справедливо считает М. Бахтин, есть категория индивидуального поступка, даже более того, категория самой индивидуальности, единственности поступка, его незаменимости и незаместимости, единственной «нудительности», его историчности. Долженствование как проявление действия и действующего субъекта входит в их структуру, оно заключается в онтологической обязанности индивида реализовать свою единственность. Его нельзя познать, но его, долженствование, можно признать, открыть как факт своей жизни. Не конкретное содержание чего-либо (нормы, закона, положения и т.п.) обязывает, а действительный факт признания и утверждения своего не-алиби в бытии. А это эмпирически проявляется в способности человека определить и принять цель действия.

Таким образом, может быть разрешена одна из тайн, которая поражала воображение великого Канта, — тайна наличия нравственного закона в душе человека: нравственный закон, закон долга есть способ явления для индивида его единственного места в бытии, его единственности. И чем больше развиты в нем эта единственность и индивидуальность, тем больше выявляются для него долженствование и его ответственность за бытие мира. Поэтому долг, чувство долга — это состояние человека как личности, а не человека массы.

Итак, долженствование есть закон бытия человеческого мира. Само действие этого закона не зависит от конкретного содержания деятельности и конкретной ситуации, долженствование характеризует форму существования индивидуальности в мире индивидуальных событий. Поэтому прав был Кант, относя нравственный закон к априорным требованиям практического разума, — долженствование безусловно, оно не определено никаким содержанием, оно формально, оно само является условием появления любого содержания в социальной действительности. Так обнаруживается существование совершенно особых

законов социального мира — законов безусловных, законов, действующих независимо от ситуации. Такими законами и выступают законы уровня целей, детерминирующие отношение деятеля к условиям деятельности.

К такому типу социальных законов относятся нравственные законы. Действие нравственных законов развивает другую сторону онтологической природы цели. Если через объединение различных средств деятельности *causa finalis* раскрывала смысл долженствования (каждый фрагмент средств должен быть увязан с целым), то благодаря сопряжению в цели бытия и небытия (цель выступает отрицательным определением ситуации) *causa finalis* ставит человека в ситуацию оценки. Целеполагание вводит человека в дискретный мир, так как разделяет действительность на то, что есть, и то, что не есть, но должно настать. Ориентация в дискретном мире, т.е. в мире, в котором онтологически присутствует небытие, эту дискретность утверждающее, с необходимостью порождает различное отношение к дифференцированному бытию. Это различное отношение выражается в появлении оценки. Знание характеризует сущее и его бытие, а оценка характеризует бытие сущего в горизонте его небытия — если его нет, но требуется его появление, сущее оценивается положительно, а если оно есть, но требуется его устранение, сущее оценивается отрицательно. Оценка побуждает к деятельности, так появляется детерминация деятельности оценкой. На этой онтологической основе в культуре появляются и закрепляются фундаментальные законы человеческого мира — нравственные законы.

Как всякие законы они утверждают определенный порядок. Этот порядок утверждается тем, что, оценивая поведение человека, они требуют такого поведения, которое необходимо в обществе. Причем они требуют такого поведения независимо от того, есть для этого условия или нет (например, отступление от морального требования «Не кради!» не может быть оправдано никакими ссылками на трудные обстоятельства жизни и т.д.). Более того, нравственные законы не перестают действовать даже тогда, когда их нарушают. От того, что люди постоянно убивают друг друга, лгут, вредят друг другу, такие нравственные максимумы, как «Не убий!», «Не лги!», «Помогайте друг другу!» и т.п.,



не перестают быть нравственными законами. Никакой закон условий не сохранится как закон, если при наличии данных условий не будет наблюдаться необходимое следствие. Но безусловные законы потому и безусловные, что они действуют всегда.

Они выступают абсолютным основанием оценки людей, вещей, действий, ситуаций. Конечно, нравы людей разных сообществ и исторических эпох различаются – правила поведения, обычаи и формы действия относительны. Но каждая относительная система оценок существует для себя как абсолютная, иначе оценка перестает быть оценкой. Абсолютность является формой существования оценки и условием ее действия. Именно это позволяет законам, основанным на оценках, быть законами безусловными. Возможно, что кроме конструктивистского основания абсолютность имеет и содержательные основания для своего существования, которые коренятся в универсальных особенностях жизнедеятельности человека. Это дает возможность, несмотря на всю относительность оценок, людям разных культур и эпох понимать друг друга, соотносить свои оценки, иметь сходные принципы, определяющие начала действия человека.

Безусловные законы выступают объективными требованиями по отношению как к конкретному индивиду, так и к сообществу. Это и позволяет быть им подлинными хранителями порядка человеческого мира. Тогда, когда рушится нормальное состояние общественной жизни, когда распадаются устоявшиеся связи и отношения, когда наступает «смутное время» в истории (время, столь привычное для российской истории), то выход из ситуации общественного хаоса один – действовать вопреки обстоятельствам. Не ждать установления порядка, чтобы порядочно поступать, а достойно и порядочно вести себя, чтобы порядочность и достойная человека жизнь установились.

#### § 11.4. Свобода и закон в человеческом бытии

Безусловные законы детерминируют начало деятельности индивида. И поскольку они не вытекают из ситуации, то деятельность, ориентируемая ими, является свободной. Поэтому безусловные законы (или законы уровня цели) есть законы сво-

боды, законы свободных действий, законы творческой (инновационной) деятельности. Именно в этой сфере – сфере свободы и творчества – безусловный характер законов уровня целей обнаруживается с непосредственной очевидностью.

Время социального мира дискретно, оно складывается из «отрезков», которые не вытекают друг из друга. Каждая точка жизни индивида или сообщества характеризуется своим наполнением, и это наполнение жизни не связано обязательным следованием из прошлого. Реальным проявлением дискретности времени человеческого мира является ситуация «вдруг», без которой бытие человека помыслить нельзя. «Вдруг» есть момент свободного явления такого бытия, которое в себе содержит (или само впервые устанавливает) причины своего объявления. Дискретность времени предполагает реальность небытия. Именно небытие «дробит» человеческий мир. Значит, чтобы что-то было, оно должно постоянно *возникать из небытия*, должно состояться постоянно длящееся творение (§6). Но может ли постоянное творение, то есть постоянные инновации, гарантировать порядок? Как может сочетаться свобода деяния человека и законосообразность? Эти вопросы, как мы видели (см. §4 и его подразделы), постоянно возникали в философии.

Эта связь свободы (свободного, творческого действия человека) и законосообразности проявляется в двух аспектах.

Во-первых, свобода возможна только там, где мир заполнен причинными связями. Иммануил Кант разводил мир причинно-следственных связей как мир природы и мир свободы как мир истории, но в то же время он показал, что свобода возможна именно потому, что она дает начало новому ряду причин и следствий. Если этого нет, то никакое свободное действие невозможно, потому что оно пропадет в хаосе. Свобода не потому связана с необходимостью, что она есть «познанная необходимость», ибо тогда нет свободы, а есть только разные виды необходимости – непознанная и познанная, а потому, что она предполагает установление того порядка, который творящий порождает, значит, она предполагает наличие порядка. Если есть свобода, значит, есть (должен быть) законосообразный порядок, иначе ее бы просто не было.

Во-вторых, хотя на уровне творения, или свободного решения и действия нет законов, но законы (правила, порядок) появляются благодаря творению и свободе. Свобода и творение дают закон и порядок человеческому миру. Творение или свобода не определяются *ничем*, кроме самих себя, т.е. у них только одно основание – небытие. Творение должно прозреть небытие, чтобы заполнить его своим произведением, поэтому творчество – это и есть создание нового, т.е. того, чего не было. Если бытие основано на необходимости, поэтому оно порождает только действия предсказуемые, то небытие обнаруживает себя только в беспокойстве, в активности, в оценке, поэтому оно становится началом нового действия. Небытие нельзя помыслить, так как мысль тождественна бытию, но из него можно выйти к мысли, оценке, идее. И это видно по структуре действия-творения. Вспомним Библейскую книгу «Бытия», где описаны акты творения мира Богом: «И сказал Бог: да будет свет. И стал свет. И увидел Бог свет, что он хорош; и отделил Бог свет от тьмы. И назвал Бог свет днем, а тьму ночью» (Быт. 1, 3–5). Вот структура действия Бога: сначала воление «Да будет!», результатом которого оказывается определенное бытие – свет, затем оценка – он хорош, и потом именование нового бытия – «день» и «ночь». Бог не творил свет, потому что так хорошо, а хорошо потому, что Он так сделал. И теперь есть порядок. По этой модели построены все дни творения.

Закон и порядок появляются в результате творения, после его свершения. Бог решил – «Да будет!», и стало *то*, с чем не может не считаться даже Бог. И каждый шаг его последующего творения учитывает предыдущий. Так и в жизни человека, общества и культуры. История человеческая, история культуры движутся именно по этому принципу – принципу прецедента. Не что свершилось благодаря творческому усилию человека, и *теперь* оно стало фактом, определяющим поведение, более того, *теперь* мы выводим его необходимость в истории. Так, например, В.Г. Белинский в своих «Статьях о Пушкине» выводит необходимость творчества Пушкина из предшествующей истории русской словесности. Но кто мог бы *до* появления Пушкина вывести (вычислить) его из Державина, Жуковского и других? Только какой-нибудь Нострадамус, да и то все его предсказа-

ния свершаются (становятся предсказаниями) только тогда, когда нечто, что совершилось, дает повод для этого. Поэтому Боги и Гении узнаются (и признаются), когда они уходят, а не приходят. Понимание этого фундаментального факта человеческого мира М.К. Мамардашвили называет метафизикой *апостериори*<sup>42</sup>. Если метафизика призвана найти последние и неизменные основания бытия, то метафизика человеческого бытия находит их в самом факте рождения такого бытия. Но для этого сначала бытие должно народиться. Правда, само это «народнение» есть метафизическое основание человеческого бытия, но, чтобы раскрыть его как основание, метафизика должна сказать о небытии как последнем основании «народнения», а небытие узнается только *после* того, как оно заместилось бытием, как нечто свершилось. Это и становится метафизическим *апостериори*.

Законы свободы или законы творения не могут быть сформулированы как условия, вызывающие свободу или творчество, но они указывают на условия их совершения. Для свободы таким условием является ответственность за результаты деяния. Для творчества — это верность своему призванию и утверждение языка инноваций. И в том, и в другом случае индивид берет на себя ответственность за бытие тех конкретных ситуаций, конкретных событий, виновником которых он выступает. Поэтому

---

<sup>42</sup> См.: Мамардашвили, М.К. Картезианские размышления (январь 1981) / М.К. Мамардашвили; под ред. Ю.П. Сенокосова. М.: Изд. группа «Прогресс», «Культура», 1993. С.46-49. Метафизика обычно, замечает Мамардашвили, занимается тем, что располагает на уровне априори, в этом же случае, когда метафизика выявляет последние основания человеческого мира, она обращается к эмпирической действительности. Эти основания должны быть найдены в действительности, которая эмпирически разнообразна, но они не должны быть эмпирическими по своему содержанию. Так и рождается метафизическое апостериори. Это понятие Мамардашвили родственно понятию априористического перфекта Хайдеггера (см. § 11.2.) — и там и там речь идет об априорном, но уже свершившемся. Только немецкий философ употребляет термин априорный в сочетании с понятием уже свершенного (перфект), которое не должно относиться к уровню *a priori*, а отечественный философ соединяет термин апостериори (данное в опыте, совершенное) с понятием метафизика, которая занимается сущностями, определяющими опыт, т.е. априорными.

свобода и творение действуют как метафизические, но одновременно и как эмпирические регуляторы порядка в человеческом мире. Свобода и творчество являются достоянием конкретной индивидуальности, они выступают формой проявления ее в действительности и тем самым способом вхождения («впечатывания») личностного начала в социальный мир. Способность индивида выражать своими действиями других и утверждать тем самым порядок социальной действительности М. Вебер назвал харизмой.

Таким образом, упорядоченность и организованность социального мира, который выстраивается как мир событий и действий конкретных индивидов, достигается действием двух типов закономерностей: законов, организующих отношения в сфере средств деятельности, или законов условий, которые отвечают за повторяемость и воспроизводство ситуаций жизни и отношений между людьми, и законов, непосредственно организующих поведение человека, или законов безусловных, которые побуждают человека к определенным поступкам «изнутри». Именно благодаря действию безусловных законов индивид становится микрокосмом человеческого космоса, последний же не распадается, а приобретает возможности развития.

## Вопросы

### для контроля усвоения и понимания

1. В чем особенность законов условий в неорганическом, органическом и социальном мире?
2. Какой принцип определения чего-либо задают Декартовы координаты?
3. Какой принцип определения задают Дантовы координаты? Почему определение индивидуальности невозможно по принципу Декартовых координат, а возможно по принципу Дантовых координат?
4. Что значит «человек трансцендентен миру»? Приведите примеры этого.
5. Что такое «законы условий»? Чем законы условий общественной действительности отличаются от законов условий природы? Где действуют законы условий в общественной жизни?

6. Каково главное условие действия социальных законов?
7. Что такое безусловные законы человеческого бытия?
8. Что такое законы цели? Почему законы цели открывают человеку его онтологическую ответственность? Что значит онтологическая ответственность? Эта ответственность *перед* чем или *за* что?
9. Как для человека открывается долженствование? Почему чувство долга характеризует человека в его индивидуальности, а не «массового» человека?
10. Почему нравственные законы могут рассматриваться как безусловные законы человеческого бытия?
11. Как свобода связана с необходимостью? Почему если нет необходимости, то не может быть и свободы?
12. Почему без признания наличия небытия, не может быть свободы и творчества?
13. Что М.К. Мамардашвили называет метафизикой апостериори?
14. Каковы условия совершения свободного и творческого действия?
15. Посмотрите трактат М.М. Бахтина «К философии поступка» (Бахтин, М.М. К философии поступка / М.М. Бахтин // Философия и социология науки и техники. Ежегодник: 1984-1985. М., 1986).

## § 12. Амбивалентность явлений человеческого мира

Анализ характеристик социальной действительности показывает, что все они указывают на главную онтологическую особенность человеческого мира — его принципиальную амбивалентность. Любой феномен этого мира двойственен, он предстает как конкретное сущее — как вещь, как тело, как движения тела и т.п. и одновременно как смысл — как представление дру-

гой вещи, других тел, как система действий людей. Его способ бытия и есть этот постоянный переход, постоянный трансцезус, постоянное отсылание к иному, движение от сущего к не-сущему. Такое «мерцающее» бытие есть особое бытие, оно есть «Да», которое «Нет», и «Нет», которое «Да», такое бытие греки называли меон<sup>41</sup>. Человек есть «тело», но и «душа», поступок — это конкретные физические движения и одновременно это нравственное содержание, товар — материал и стоимость, знак — знаковая форма и значение. И нельзя в каждом конкретном случае признать или то, или другое отдельным феноменом человеческого мира. Любой феномен этого мира, как мифический Янус, имеет два лица, но социальный Янус не просто двуликое существо, у которого каждое лицо смотрит в свою сторону, у него каждое лицо, смотря в свою сторону, видит другую — противоположную. Поэтому феномен социального мира раскрывает себя только тогда, когда обе его половинки держатся вместе. Это держание обеспечивает человеческое деяние.

Но само «держание» как феномен социального мира несет в себе ту же амбивалентность. Ибо действие — это, с одной стороны, движения человеческого тела и перемещение вещей в физическом пространстве, но, с другой — это такие движения и перемещения, которые преобразованы временем в целостность свершающегося события, где каждый фрагмент и все целое имеет смысл. И здесь обнаруживается кардинальная онтологическая странность социального мира — чтобы существовали социальные феномены, должна существовать деятельность, которая сама является такими же социальным феноменом и состоит из них же. Чтобы существовал смысл (отнесение одного к другому), должна существовать осмысленная деятельность, организующая эти отнесения. В основе онтологии человеческого мира

---

<sup>41</sup> Меон от греч. *me on* — буквально не-сущее (не-бытие). Но в древнегреческом отрицательная частица *me* отличалась от другой отрицательной частицы *ouk* тем, что если вторая была полным отрицанием, то первая была отрицанием неполным, а несла в себе и смысл сохранения отрицаемого. Поэтому «меон» можно было бы понять как «не-это-сущее», или «бытие-как-не-это-сущее».

лежит онтологическая тавтология<sup>44</sup>: основанием бытия этого мира является сам этот мир, основанием деяния является само деяние, основанием Я является само Я и т.п. Истоком онтологической странности социального мира является та роль в существовании этого мира, которую играет небытие: смысл возникает благодаря небытию (§6), индивидуальность существует на основе отрицания (§11.1), безусловные законы действуют вопреки ситуации (§11.4) и т.д. Но если небытие причиняет действие, тогда у действия нет никакой причины, кроме себя, и деянию человека не остается ничего другого как, подобно барону Мюнхгаузену, который вытягивал себя за волосы из болота, находить внутри себя силы для утверждения себя.

Онтологическая тавтология пронизывает все человеческое бытие, благодаря этой онтологии вырастает все здание общества – никто кроме самого общества его не возводит, благодаря ей любой феномен человеческого мира, хотя и вписан в общую систему, имеет свою автономию, действие тавтологии может быть обнаружено в каждой клеточке человеческого существования. И только благодаря онтологическому уравнению возможна максима: «Я сам решаю! Я хозяин своей судьбы!», ибо «Кто не знает, что совесть значит / И зачем существует она» (А. Ахматова).

---

<sup>44</sup> М.К. Мамардашвили говорит об онтологических уравнениях, плодотворных тавтологиях, эквиваленциях. «Одним из таких уравнений является утверждение: «Ego cogito, ego sum» («Я мыслю, я есть»)… Это не силлогизм, потому что для превращения его в силлогизм понадобилось бы дополнительное утверждение, что для того, чтобы мыслить, нужно существовать». К таким же онтологическим уравнениям относятся утверждения, что есть Бог, что есть добро, совесть и т.п. (См.: Мамардашвили, М.К. Картезианские размышления (январь 1981) / М.К. Мамардашвили; под ред. Ю.П. Сенокосова. М.: Изд. группа «Прогресс», «Культура», 1993. С. 50-52.)



**Вопросы  
для контроля усвоения и понимания**

1. В чем заключается принципиальная амбивалентность явлений человеческого мира?
2. Что представляет собой онтологическая тавтология, и какую роль она играет в организации бытия человека и мира?
3. Подумайте, как проявляется онтологическая тавтология в Вашем собственном бытии.

## Специфические характеристики социального познания

### § 13. Уровни социального знания

Специфичен не только способ бытия социального мира, но специфичен и способ его познания. Знание о социальной действительности (социальное знание) существует в двух формах. Во-первых, как знание практического разума, во-вторых, как знание теоретического разума.

На уровне практического разума социальный мир дается каждому человеку как факт его жизни, он слит с его деятельностью. В этом случае действующий субъект живет в этом мире, не нуждаясь в осознании ни самого процесса осмысления этого мира, ни того, что такое этот мир сам по себе. Мир открывает ему свою истину в ценностях и представлениях культуры, в интуициях повседневности, которые постигаются через *овладение* действующим человеком культурой, опытом жизни (см. §25). Овладение культурой и осмысление своей жизни есть практическое познание, результатом его становится изменение состояния сознания действующего человека. В его сознании формируются те знания, навыки, нормы, оценки и т.п., которые необходимы для реального практического действия (практическое сознание), а также знания и представления о наличии этих знаний, об их источнике, назначении, направленности и т.п. Практическое, реальное знание социальной действительности вплетено в жизнь человека и является не только ее неотъемлемым моментом, но

является необходимым моментом самого бытия этой действительности. Именно применительно к практическому разуму можно в полной мере отнести слова Ф. Бэкона «Знание — сила!», ибо практический разум и есть тот Атлант, который держит человеческий мир своими усилиями.

На уровне теоретического разума социальный мир становится объектом научного познания. Теоретическое социально-гуманитарное знание, которое высказывается о человеке и формах его жизнедеятельности в понятиях, зарождается тогда, когда возникает само понятийное познание, но социальные и гуманитарные науки в строгом смысле этого слова появляются гораздо позже. В самостоятельную отрасль наук они оформляются в XVIII-XIX веках, что было связано с двумя моментами. Во-первых, с тем, что на область знаний о человеке и обществе переносятся правила и нормативы рационального мышления, сформировавшиеся в сфере естествознания. Во-вторых, с тем, что знание начинает рассматриваться как необходимое условие управления социальными феноменами и преобразования их, на чем настаивает техногенная цивилизация, утверждающаяся в это время.

Отношение между практическим социально-гуманитарным знанием и теоретическим его вариантом, с одной стороны, и отношение между естествознанием и обществознанием, с другой, определяли развитие и характер социального и гуманитарного познания в истории европейской науки.

На первых шагах развития теоретического знания знание о природе и знание о человеке и обществе не противопоставлялись и не разделялись. Более того, именно знание о ценностях человеческой жизни — о благе, справедливости, мужестве, добродетели, истине и т.д. было главным предметом рассуждения античной философии, было подчинено поиску их смысла и содержания и учению о бытии как таковом, и размышлению о космосе и природе. Сами же понятия справедливости, блага, красоты и других ценностей, определяющих человеческую жизнь, выводились философами из рефлексии над обыденными представлениями. Беседы Сократа, например, в ходе которых философ добивается от своих собеседников определения

понятий ценности, выстраиваются вокруг обыденных жизненных ситуаций и проясняют те представления, которые живут в сознании слушателей, но не осознаются ими. Таким образом, началом теоретического знания о социальном мире (этика, учение о государстве, об искусстве и т.п.) было понятийное представление смыслов практического сознания. И хотя «практический разум» греческая философия объявила доксой — мнением, а не истиной, сам «теоретический разум» античной философии в своих утверждениях о социальной действительности остался в границах рационализированного общественного мнения.

Практически такая же ситуация сохраняется в культуре средневековой Европы, но здесь зарождается представление, что есть два рода истин — истины откровения и истины разума. Первые открывают человеку смысл его жизни и заключены в Писании, в Слове Божиим. Они доступны только вере и не могут быть ни опровергнуты, ни изменены. Сама вера трактуется как особый способ обоснования действия или восприятия мира, когда они не могут быть ни выведены из чего-нибудь и ни сведены к чему-нибудь, но когда они должны быть приняты и реализованы. По своему содержанию истины веры представляли практический разум средневековой культуры, который давал человеку знание его жизни. Истины веры как абсолютно достоверное начало лежали в основании обоснования истин разума. Последние были результатом человеческого познания, а потому они могли быть опровергнуты, изменены, могли быть неполными. В противопоставлении истин веры и истин разума в средневековой культуре, как в противопоставлении доксы (мнения) и знания в античности, выражалось представление о наличии в культуре двух уровней знания человека и общества о своей собственной жизни.

Формирование науки современного типа, которое начинается в Возрождение и завершается в Просвещение, приводит, прежде всего, к развитию цикла естествознания и утверждению рациональности, которая предполагает разделение объекта и субъекта познания, отказ от любых переносов субъектных характеристик на объект познания, представление объекта «прозрачным» для рационального объяснения (объект лишен внут-

ренных, принципиально скрытых от наблюдения познающего субъекта тайн), признание универсальности позиции познающего субъекта (где бы и кто бы ни совершал акт научного познания, он реализует действие универсального теоретического разума). Трансцендентальный (универсальный) субъект занял место господина Бога – он обладает способностью знать все, он носитель единственной истины, он вне мира, но мир подчинен ему. Единственное отличие всемогущего и вездесущего научного разума от Бога состояло в том, что если последний, сотворив мир, воскликнул: «Хорошо то как!», то научный разум не может оценивать объект, так как всякая оценка переносит на объект характеристики субъекта. Мир для разума существует только как действие причин и следствий, проявление объективных законов. Эталоном научного познания становится механика Ньютона, открывшая человеку, как тогда казалось, все секреты Вселенной и вместе с другими науками дающая ему неограниченные возможности использовать силы природы в своих интересах. «Хитрость разума», о которой говорил Гегель, заключалась в том, чтобы, используя знания объективных законов, так выстроить ситуацию, чтобы объективные законы и связи работали на его цели. Всемогущий разум пользуется законами природы так же, как художник-мозаист пользуется готовыми кусочками смальты, чтобы сложить свой мозаичный узор.

Эта идеология познания переносится и на науки, делающие предметом своего интереса человека и его жизнь. Именно в рамках такого понимания познания и конституируются социальные науки. Автор слова «социология» О. Конт, создавая науку об обществе по образцу и подобию физики, выделяет в новой науке разделы социальной статики и социальной динамики, ищет в общественной жизни действие законов, известных механике, – закона инерции, закона равенства действия и противодействия, закона образования единого общего движения из частных разнонаправленных движений и т.п. Общество для социологии становится таким же объектом, как природа для естествоиспытателя, оно противостоит ему, объективно по отношению к нему и независимо от его знаний. Общество объективно и по отношению к отдельным индивидам, которые действуют в нем,

оно представляет самостоятельную силу по отношению к ним и выступает как социальный организм. Такое понимание общества завершает эволюцию идеи общества, начатую гоббсовою метафорой Левиафана. Если для Гоббса государство олицетворяется мифическим чудовищем Левиафаном, в чреве которого обитают люди, оно *сравнивается* с чудовищем, то для Конта общество *реально* выступает суперорганизмом, которому свойственны все особенности, присущие нормальному организму. Такой социологический реализм<sup>45</sup> становится логическим следствием классического противопоставления объекта и субъекта, которое принимается парадигмой *cogito* (§4.2).

Позитивистская<sup>46</sup> установка социологии Конта определила развитие наук об обществе и человеке на многие десятилетия. «Точное» знание наук о природе завораживало гуманитариев, характер и структура естественнонаучного познания, его методы становились образцом для социального познания. Так было, когда науки об обществе ориентировались на механику или биологию, когда возникла экспериментальная психология, когда математические методы проникли в экономические и социологические исследования, когда кибернетика обогатила гуманистику методами анализа сложных систем или когда в самое последнее время идеи и понятия синергетики инспирируют иссле-

---

<sup>45</sup> Реализм и номинализм — два философских течения средневековой философии, которые по-разному решают классическую для философии проблему универсалий, или общих понятий. На вопрос: «Как существуют общие понятия, или общее?» реализм отвечает — общее существует реально, он существует так же, как реально существуют вещи, а номинализм утверждает, что общее существует в имени (*nomem* — лат. имя), в слове. Социологический реализм — это признание реального существования общества (общего, общественного) наряду с конкретными индивидами и их действиями.

<sup>46</sup> Позитивизм — философское направление, основанное О. Контом, которое утверждало, что подлинное знание должно опираться на эмпирические (позитивные) факты, что такое знание дает только наука, поэтому философия должна опираться на науку и пользоваться научным (позитивным) методом, а не заниматься спекулятивными (умозрительными) рассуждениями.

дователей культуры. Ориентация социального познания на идеалы и нормы научного исследования, сложившиеся в системе естествознания, несомненно, способствовала конституированию обществознания как раздела научного знания. Такие принципы научного исследования, как терминологическая точность, непротиворечивость теоретических положений, логическая и эмпирическая обоснованность положений, различение фактов и их интерпретации, предъявление инструментария исследования и т.п., которые определились в сфере изучения природы, стали обязательными и при изучении социального мира. Но когда социальное знание рассматривает свой объект по аналогии с объектами природы, оно упускает из поля зрения существенные особенности социального мира, вытекающие из осмысленных и свободных действий человека. Поэтому хотя науки об обществе и человеке должны обладать всеми атрибутами научной рациональности, их способ рационального постижения своего объекта не может быть тождествен рациональности естествознания.

Социальное познание имеет дело с таким объектом, который не отделен от познающего субъекта, а познающий субъект не безразличен к познаваемому объекту. Поэтому здесь уже не могут последовательно выполняться требования разделения объекта и субъекта в процессе познания как одно из основных положений классической рациональности. Общество как предмет познания включает в себя науку о себе как свой составной элемент, а потому ни социальная наука не может заявить о своей сторонней позиции по отношению к обществу, ни общество не может стать равнодушным к результатам познания. Эта изначальная связь познающего с познаваемым, которая с очевидностью выражается в переживаниях и оценках практического разума, в теоретическом познании проявляет себя в том, что, как показал в XIX веке немецкий философ В. Дильтей, познание социальных явлений требует не только знания (объяснения), но и понимания. Поскольку социальная действительность складывается из действий людей, а действия людей сознательны, то сознание действующих людей также должно быть воспроизведе-

дено в ходе исследования. Сознание же не может быть познано как объект<sup>47</sup>, оно может быть только понято другим сознанием. Понимание<sup>48</sup> же требует иных процедур и методов, чем объяснение по принципу причинно-следственных связей и отношений. Включение понимания в гуманитарное познание выделило науки о духе в особую группу наук, отличную от наук о природе. Так в философии науки появилась дихотомия наук о духе (наук о культуре) и наук о природе, а вместе с этим и проблема методологии социального познания.

### Вопросы для контроля усвоения и понимания

1. Какие два уровня существования социального знания могут быть выделены?

<sup>47</sup> Еще Декарт, разведя «субстанцию протяженную» и «субстанцию мыслящую» как два разных бытийных начала, показал, что телесная субстанция познается в пространственных координатах, т.е. через взаимодействие вовне, а мыслящая субстанция знает себя, свои интуиции, свои истины и способность мыслить, понимая себя.

<sup>48</sup> Понятие «понимание» имеет в философии разные смыслы. В классической философии понимание трактовалось как рефлексия по поводу знания, в процессе которой содержание знания воспроизводилось в мышлении и включалось в целостную систему знания. Иной смысл приобретает это понятие в связи с развитием герменевтики (наука о понимании), которая разрабатывает методы толкования смысла текстов, способы расшифровки значения языковых и речевых практик. Здесь понимание выступает результатом интерпретации различных знаковых образований, несущих определенный смысл. Именно эта трактовка понимания важна была Дильтею, когда он рассматривал понимание как необходимый момент гуманитарного познания, т.к. исследователь исторической и культурной реальности всегда имеет дело с символическими образованиями. Методы понимания для Дильтея и его последователей отличают гуманитарно-историческое познание от естественнонаучного познания, которое пользуется методами объяснения, а не понимания. Наконец, в XX веке в рамках философской герменевтики понимание трактуется как определяющая характеристика существования человека, как его способ бытия. Человек изначально включен в мир, который им понимается, и бытие-понимание лежит в основании всех других способов существования человека.



2. Что такое практическое знание о социальной действительности и каковы его формы? Какова его роль в жизни человека и общества?
3. Когда формируется теоретическое знание об обществе и человеке? Почему в начале своего формирования социально-гуманитарные науки ориентируются на идеалы и нормы естественнонаучного знания?
4. С чем связано различие наук о природе и наук о духе (истории, культуре) в XIX веке?

## § 14. Проблема методологии гуманитарного познания

Проблема методологии социального познания, возникшая в связи с различием наук о духе и наук о природе, оказалась более емкой и широкой, чем только обсуждение специфики познания действительности человеческой жизни.

Неокантианцы Баденской школы В. Виндельбанд и Г. Риккерт показали, что необходимо различать науки не по предмету, а по методу и по специфическим познавательным целям. Виндельбанд выделил науки, которые нацелены на отыскание общих законов, назвав их номотетическими (*номос* – др.-греч. закон, *номотетикé* – законодательное искусство), и науки, которые описывают индивидуальные, неповторимые события, назвав их идиографическими (*идиос* – др.-греч. *особенный*). Риккерт, продолжая идеи своего учителя, говорит о науках, отверженных генерализирующему мышлению, и науках, основанных на мышлении индивидуализирующем. Как номотетические, так и идиографические науки могут быть и науками о духе, и науками о природе. Так, в науках о природе, которые прежде всего являются науками номотетическими, есть геология, география и т.п., которые описывают конкретные ситуации, а в науках о духе, которые прежде всего представлены идиографическими науками, есть социология, экономика и т.п., которые нацелены на открытие законов и на обобщения. Различие между номотетическими (генерализирующими) и идиографически-

ми (индивидуализирующими) методами вытекает из априорных принципов отбора и упорядочения эмпирических данных. Номотетический метод ориентирует мышление на исследование неизменных форм реальных событий и формирование общих понятий, а идиографический – на выяснение однократного и в самом себе определенного содержания событий и формирование понятий об индивидуальном.

Введение понятия идиографического (индивидуализирующего) метода поставило науку перед проблемой теоретического описания индивидуального. До сих пор в науке безраздельно господствовало генерализирующее мышление, для которого отдельный объект имел значения примера общего и только. Теперь индивидуализирующее мышление должно было само индивидуальное сделать общезначимым, так как наука имеет дело именно с общезначимым, а не с примерами. Но в данном случае общим должно было стать индивидуальное. Как совместить эти противоположности? В концепции неокантианства индивидуальное событие приобретало общезначимость (а вместе с тем и возможность научного суждения о нем) благодаря особой процедуре – отнесению к ценности. Через отнесение к общезначимой ценности случайное событие, которое не могло иметь рационального объяснения, становилось, согласно Риккерт, доступно мышлению. Выделенные таким способом события или объекты приобретали для своей уникальности общезначимую определенность. Они становились значимыми, не теряя присущей им неповторимости. Для неокантианцев, как и для Дильтея, участие ценности в процессе познания оказывалось определяющим фактором гуманитарного знания.

### Вопросы

#### для контроля усвоения и понимания

1. Как понимали В. Виндельбанд и Г. Риккерт различие наук о культуре и наук о природе?
2. Какая методологическая проблема встает перед социально-гуманитарным познанием?

## § 15. Характеристики социального знания

Таким образом, главная особенность социогумантарного знания заключается в «пристрастном» отношении к бытию. Знание получает гуманитарный потенциал тогда, когда оно не просто описывает бытие и открывает его характеристики как вечные, постоянные и неизменные законы бытия, а когда проявляется уважение к существованию объекта, когда оно открывает и учитывает хрупкость и неповторимость бытия, когда оно знает, что может быть нанесен ущерб бытию. И таким потенциалом может обладать не только знание о человеческой реальности, но и знание о чисто природных явлениях, например, экологическое знание. Поэтому гуманитарное знание – это такое знание, которое реагирует на возможность изменения бытия, более того – на возможность исчезновения (смерти) бытия, которое оно знает, на возможность небытия. Это знание, которое *знает небытие*, и этим оно отличается от знания в классическом смысле, которое знает конкретное сущее или сущее как таковое. Знание сущего, как оно сформировалось в античной культуре, получило название эпистема (*episteme* – знание, умение, наука, от *epistamai* – знать, уметь, полагать, думать). Именно такое знание, ориентированное на общее и закон, и появляется в результате генерализации. Для обозначения мышления и мысли, живой мысли, выражающей намерение, план, греки употребляли слово фронема (*fronema* – мысль, мнение, намерение, образ мыслей, дух, от *froneo* – мыслить, обладать умом, думать). Гуманитарное знание по сути своей есть фронема, а не эпистема, оно сохраняет свою связь с реальным состоянием мышления познающего субъекта, так как для гуманитарного познания важна позиция познающего по отношению к познаваемому, в конечном счете, важна даже личностная реакция на ситуацию познания. Поэтому социогуманитарное познание должно быть понято как такая работа познающего ума, которая рождает мысль (*фронему*), а не знание (*эпистему*), мысль о... как живое содержание ума (или «живознание», по выражению русского мыслителя А. Хомякова), которое может в любое мгновение измениться, а не знание, истинность которого остается на века.

Состояние мысли предполагает не просто знание, но и знание о знании, когда обнаруживаются границы знания, и тем самым мысль вводится в область незнания. Это состояние познающего ума сопровождает всякое познание, ведущее к появлению нового знания, но в случае знания о природе ставшее научное знание теряет свою связь с живой мыслью, отрывается от нее, объективируясь в языке (в научных терминах или формализмах), и реализуется благодаря работе этого языка, а в случае знания о человеческом мире ставшее знание не может разорвать свою связь с живой мыслью, так как для своего существования требует действия человека в бытии, о котором оно высказывается. Эпистема науки и фронема социогуманитарного знания – два различных продукта познающего ума. Эпистема науки говорит о сущем, а фронема говорит о бытии-в-мире.

Можно выделить ряд сущностных характеристик социогуманитарного знания, выражающего идиографическое видение мира и всегда сохраняющего связь с состоянием сознания познающего субъекта.

Социальное знание по своей природе аксиологично, ценностно ориентировано. Оно не только несет информацию об объекте, но и о субъекте познания, выражая либо его отношение к познаваемому объекту, либо фиксируя его позицию. Когда социолог строит «теорию девиантного (отклоняющегося) поведения», то уже сам термин «девиантное поведение» говорит об отношении исследователя к данному типу поведения и о целях исследования. Когда эстетик изучает прекрасное, а этик рассуждает о благе и должном, они не могут не понимать, что прекрасное прекрасно, а должное порождает долг. Наконец, три великие вопроса: что мы можем знать? что мы можем делать? на что мы можем надеяться? – которые, по мысли Канта, стоят перед новоевропейской философией, не побуждают просто к познающему схватыванию действительности. Они, конечно, требуют ответа-знания от философии, но они и ориентируют философский поиск в определенном направлении. Ценностный момент входит в социальное знание благодаря пониманию. Понимание же ставит человека не только перед действительным, что может быть познано и объяснено (дано знанию-эпистеме),

но и перед тем, что не имеет действительного в-себе-бытия, а нуждается в появлении. Это последнее и открывается знанию-фронеме, то есть знанию, способному не только объяснить, но и поставить познающего в определенную позицию к познаваемому (дать ему эту позицию). Знание-понимание возникает, если субъект подготовил себя к его появлению. Понимание вырастает из жизненной ситуации, в которую погружен субъект и которой он нагружен. Этот груз и должен быть учтен в социальном знании.

Поскольку понимание необходимо входит в гуманитарное знание, герменевтика становится важной методологической опорой наук о реалиях человеческой жизни. Опыт герменевтики полезен гуманистике для преодоления ограниченности традиционной теории познания, которая признавала только абстрактного субъекта. Социальный же мир познает человек, для которого этот мир жизненно важен.

История герменевтики насчитывает многие века. Она возникает в раннем средневековье как способ толкования сакральных текстов и долгое время развивалась в кругу богословия. Герменевтика как общая теория понимания разрабатывается в начале XIX века представителем немецкой романтической школы Ф. Шлейермахером, который формулирует общие правила понимания, нацеленные, с одной стороны, на истолкование текста, а с другой — на проникновение в мысли автора текста, на «вживание» в другую субъективность. Для В. Дильтея герменевтика входит в методологический базис историко-гуманитарного познания, так как понимание является единственно адекватным средством передачи целостности такого бытия, как жизнь. Рубежом в развитии герменевтики и ее роли в гуманистике стал трактат М. Хайдеггера «Бытие и время», в котором понимание трактуется не как способ познания, но как способ бытия, так как человеческое бытие изначально бытие понимающее. Человеку, чье бытие изначально есть бытие-в-мире, мир раскрыт до всякого знания, он находится в ситуации понимания, а потому герменевтика становится философией понимающего бытия. Философская герменевтика (М. Хайдеггер, Х.Г. Га-

дамер) показала онтологическую укорененность социального знания, которым располагает действующий человек.

Отсюда вторая существенная характеристика социального знания – оно обладает актуальностью, а вместе с этим историчностью. Социальное знание включено в действие, в акт, это и делает его *актуальным*, *действенным*. Оно не просто знает свой объект, оно воздействует на него, меняя его, а тем самым меняя и основания своего существования. Социально-гуманитарное познание есть одновременно познание и конструирование реальности. Это совершенно очевидно на уровне практического сознания. Но это характерно и для теоретического уровня социального знания, хотя в этом случае момент конструирования не столь очевиден. Когда историк типа Л. Ранке утверждает, что он изучает прошлое таким, каким оно было на самом деле, то его картина прошлого и становится тем, что было на самом деле. Когда К. Маркс создает политэкономиию капитализма, раскрывая экономические и политические основы эксплуатации пролетариата, он (его учение и идеология) воздействует на превращение пролетариата в «класс для себя», на его активное действие в экономической и политической сфере и т.п. Это приводит к изменениям в жизни капиталистического общества классического типа. И теперь его экономика и политика уже не описываются теориями, развитыми критикой политической экономии марксизма. Конечно, не сама теория как таковая изменяет действительность, а система человеческих действий, в которую она включена и о которых она говорит, и которая без нее не может стать действенной, т.е. воплотиться в действительность.

Погруженность социального знания в бытие и нагруженность его тяжестью свершений, им же порожденных, привела к возникновению особой науки, раскрывающей социальную природу знания, – социологии знания. Если вначале социология знания обращалась в основном именно к социальному знанию и познанию, то затем стало ясно, что любое знание, в том числе и знание о природе, оказывается социально обусловленным. Это привело, в конце концов, гносеологию к необходимости пересмотра классической модели познания, основанной на разве-

лении объекта и субъекта, и к признанию последнего универсальным и независимым разумом. Современная философия познания стремится понять познание как реальный процесс, который совершается человеком здесь-и-сейчас. Для нее важным вопросом становится вопрос события знания (М.К. Мамардашвили), то есть его рождения и его связи с универсумом, с бытием. Так методологические проблемы социального знания перерастают в универсальные проблемы философии познания, а сам процесс познания человеком социокультурной реальности как на уровне практического сознания, так и на уровне науки становится материалом для выявления логики новой рациональности.

Наконец, третья существенная черта социогуманитарного знания — его ориентация на индивидуальное. Это знание индивидуализирующее, то есть раскрывающее не только общее в событиях или ситуациях, но и их особенность, отличие и непохожесть. Выше (§14) отмечалось, как в концепции неокантианцев решался вопрос, как может и может ли научное знание знать индивидуальное. Отнесение к общезначимой ценности придавало общезначимость и отдельному, а ценность открывалась пониманию, данному практическому сознанию изначально. Но есть ли путь к теоретическому постижению индивидуально-социокультурного бытия помимо понимания. Таким путем является путь критики.

### **Вопросы для контроля усвоения и понимания**

1. Чем социогуманитарное знание отличается от знания естественнонаучного типа? Почему знание о человеческом мире должно не просто нести в себе знание бытия, но заботу о нем? Как терминологически можно выразить особенность социогуманитарного знания?
2. Что означает аксиологичность социального знания? Какова роль понимания в социальном знании? В чем методологическое значение герменевтики для социально-гуманитарных наук?

3. Что такое актуальность социального знания? Почему социальное знание преходяще (исторично)?
4. В чем заключается идиографичность как черта социального знания?
5. Покажите на конкретном примере известных Вам наук об обществе и человеке, как проявляются основные характеристики социального знания.

## § 16. Философская критика как методология социального познания

*Трансцендентальная критика Канта.* И. Кант различил понятия теории и критики. Теория возникает как результат изучения явлений, а критика рассматривает, как изучаются явления, на каких основаниях возникает теория. Критика ничего не может сказать о самих изучаемых явлениях, но может показать истоки и границы их изучения. В процессе познания человек имеет дело с сингулярностями, единичными предметами. Как они могут быть даны человеку? Только через воссоздание этой сингулярности в сознании. Вот этот принцип конструирования предметной единичности в сознании, или познания ее, и анализирует трансцендентальная критика Канта. Предмет трансцендентальной критики — универсальные условия познания, которые позволяют человеку знать предмет (формы и схемы работы сознания) и которые предшествуют всякому познанию, априорны ему. Познавательный акт всегда конкретен, но поскольку условия его совершения универсальны, то универсальным (всеобщим, значимым для всех) оказывается и его результат. Этот результат представляет сингулярность, находящуюся вне сознания, но он (результат) в силу своей всеобщности не знает сингулярность саму по себе (вещь саму по себе). Кант открыл принцип воссоздания индивидуального (единичного, сингулярного), но пришел к выводу, что на уровне познания само индивидуальное недоступно, всегда будет отделено экраном универсальных форм познания. Но зато индивидуальное может быть открыто актом суждения вкуса, основанном на игре воображения и рассудка, и хотя суждение вкуса также конструиру-



ется на базе универсальных условий (незаинтересованность, не вытекает из понятия, представляет целесообразность без цели), оно делает индивидуальность доступной чувственному переживанию.

Критический метод был применен самим Кантом к анализу явлений сознания – научного знания, нравственных максим, эстетических суждений, ценностей сакрального, т.е. к анализу тех явлений, которые составляют часть человеческого мира. Тем самым немецкий философ показал, что познание мира человеческого существования, которое, во-первых, всегда есть существование единичных событий, а во-вторых, всегда связано со свободными действиями человека, может быть успешным только на путях критического анализа. Поэтому критический метод быстро входит в арсенал методологии социокультурного познания.

Вслед за трансцендентальной критикой в философии формируется *критика историческая, или критика содержательная*. Она разрабатывается в марксистской философии и направлена на выявление общественных оснований деятельности человека. Главное сочинение К. Маркса «Капитал» имеет подзаголовок «Критика политической экономии». Принцип материалистического понимания истории, который утверждается в марксизме, ориентирован на выявление оснований существования общественного сознания и любых исторических событий. Историческая критика фактов сознания, сводящая их содержание к определенным историческим ситуациям и интересам действующих социальных субъектов, дает тем самым общественную легитимацию единичным содержаниям сознания. То же касается и действий отдельных людей. Они приобретают всеобщий смысл, если историческая критика находит им объективное бытийное оправдание. В противном случае они, хотя и существуют, совершались или совершаются, но не имеют общего значения, а потому не доступны знанию (это своеобразные исторические события-в-себе, подобные вещам-в-себе философии Канта). В философии исторического материализма так же, как в философии трансцендентального идеализма, сингулярность (в данном случае единичное в человеческом мире) приобретала всеобщее значение и становилась доступной науке благодаря «растворению» её в общезначимых (общественных) фор-

мах. Тем самым сама индивидуальность как таковая пропадала и для истории, и для науки. Но историческая, или содержательная критика сыграла значимую роль в развитии наук об обществе и культуре.

Третий шаг в развитии философской критики – *феноменологическая критика*. Феноменология Э. Гуссерля направлена на выявление оснований конструирования смыслов сознания. Именно эта форма критики открывает сингулярность для теоретического мышления. Индивидуальность как таковая не поддается научному описанию, которое изначально приспособлено к описанию общего. Единственной дорогой науки к индивидуальному становится дорога условий возникновения (конструирования) индивидуального. Все индивидуальности разнятся между собой, но все они имеют общее в путях возникновения. И это ухватывает феноменология, обращая внимание на то, что акты переживаний сознания многообразны и неповторимы, однако синтез конкретных актов переживаний имеет свою типичность, свою закономерность. Это и может стать предметом теоретического рассмотрения.

О продуктивности феноменологии как методологии социогуманитарного познания свидетельствует как разработка М. Хайдеггером фундаментальной онтологии<sup>49</sup> или опыт феноменологической онтологии Ж.-П. Сартром<sup>50</sup>, так и появление прикладных феноменологий: феноменологии морали (М. Шеллер), феноменологии религии (Р. Отто), феноменологии искусства (Р. Ингарден), наконец, феноменологической социологии (А. Шюц).

---

<sup>49</sup> Ответ на вопрос о смысле бытия требует, считает М. Хайдеггер, чтобы бытие себя показало, явило. Таким бытием, которое кажет себя, которое знает себя как бытие, выступает Присутствие (*Dasein*). Аналитика экзистенции Присутствия раскрывает формы явления смыслов бытия в фундаментальных экзистенциалах (ситуациях существования), которые свойственны *Dasein* (человеку). См.: Хайдеггер, М. Бытие и время / М. Хайдеггер; пер. В.В. Бибихина. М.: Ad Marginem, 1997.

<sup>50</sup> Главный философский труд Сартра «Бытие и ничто» имеет подзаголовок «Опыт феноменологической онтологии». См.: Сартр, Ж.-П. Бытие и ничто / Ж.-П. Сартр; пер. В.И. Колядко. М.: Республика, 2000.

### Вопросы для контроля усвоения и понимания

1. Почему философская именно критика является адекватной методологической основой социального познания?
2. Дайте характеристику трансцендентальной критики, исторической критики и феноменологической критики.

## § 17. Истинность социального знания

Если гуманитарное знание аксиологично (ценностно ориентировано), исторично (изменчиво) и ориентировано на сингулярность, то можно ли говорить об истинности этого знания?

Стремление к истине — это регулятивный идеал научного познания. Уже на заре становления теоретического знания Парменид заявил, что путь мышления — это путь истины, а не мнения. С тех пор служение истине становится призванием науки. А вопрос Пилата «Что есть истина?» стал мотто развития европейской культуры. В нем скрыто два разных, хотя и связанных друг с другом, смысла.

Он вопрошает, во-первых, о том, что такое *истина*, что может быть названо истиной, какое утверждение или дело может получить статус истины, т.е. уясняется понятие истины. Во-вторых, он вопрошает о том, *что* есть истина, *что* может быть отнесено к истине, а *что* нет, т.е. в этом случае ясно понятие истины, но не ясно, может ли *это* или *то* быть отнесено к истине.

Классическая дефиниция истины восходит к Аристотелю, который определил истину как такую характеристику знания, содержание которого соответствует действительности<sup>51</sup>. Это понятие истины вошло в обиход науки и обыденного сознания.

---

<sup>51</sup> В средние века понимание истины античным философом было заключено в кратком определении, которое и стало классической формулой истины: «*Veritas est adaequatio rei et intellectus*» («Истина есть соответствие вещи и мысли»).

Оно получило название корреспондентной концепции истины — истинно то, что соответствует чему-то реальному, корреспондирует с ним. Развитие математики, математической физики, других наук с развитым формальным аппаратом приводит к распространению в XX веке когерентной (*cohaerens* — лат. «взаимосвязанный») концепции истины, которая трактует истину как непротиворечивость знания определенной системе теоретических представлений, согласованность, взаимосвязь знаний друг с другом. Но в том и другом случае понимания истины она признается объективной, то есть истинное содержание знания не должно зависеть от позиции познающего субъекта. В первом случае объективность истины определяется зависимостью содержания знания от реально существующих объектов, во втором случае объективность истины определяется правилами индивидуального дискурса.

Может ли гуманитарное знание, включающее в свое содержание ценностный момент, быть истинным в этом случае? Конечно, исследователь не должен вносить в исследование «отсебятину», заведомо искажая предмет изучения в собственных интересах. Такие случаи известны в истории науки (кстати, не только в истории социогуманитарных наук, но и в истории наук о природе), и они достаточно легко могут быть выявлены принятыми в научном сообществе процедурами. Но исследователь принадлежит социальному миру, бытийствует в нем и изначально занимает в нем определенную позицию, от которой он не только не может избавиться в процессе познания, но которая, более того, является для него условием всякого познания. Объективность в данном случае достигается не тем, что исследователь должен исключать какие-либо оценки, но благодаря тому, что он должен критически осознать свою позицию и контролировать свои оценки. Научное социальное знание отличается от практического социального знания, данного всякому действующему человеку, тем, что оно знает свои основания — не только методологические основания (методы, логику, язык науки), но и бытийные основания (исходные социальные и культурные позиции). Социальный феноменолог А. Шюц назвал те представления, которые определяют исход-

ную социальную позицию человека конструктами «первого порядка», а теоретические построения социологов конструктами «второго порядка». Эти вторичные конструкты вытекают из первых и становятся их рационализацией, поэтому, чтобы они обрели статус объективного научного знания, они должны быть осознаны, должны быть выделены их предпосылки. Поэтому социальное знание по своей природе должно быть знанием критическим и основываться на критической методологии.

Именно критическое начало в гуманитарном познании модифицирует объективность научного знания и основания его всеобщности. Можно сформулировать два методологических принципа, обеспечивающих всеобщность и объективность гуманитарного знания. Во-первых, принцип рефлексии позиции познания – исследователь должен осознавать и фиксировать свою исходную позицию, в рамках которой только и действительно его знание. Во-вторых, принцип толерантности – поскольку возможны различные социальные позиции, постольку необходимо существуют разные ракурсы теоретического осмысления социальных процессов, поэтому гуманитарное познание должно быть толерантным в ситуации плюрализма концепций.

Актуальность социального знания также влияет на характер его истинности. Обе отмеченные концепции истины абстрагируются от времени – адекватность или непротиворечивость истины не зависят от времени. Поэтому истины науки всегда рассматривались как вечные истины. Правда, в рамках некоторых теорий истины, например в корреспондентной теории истины, которая разрабатывалась в марксистской философии, вводится понятие относительной истины, которая изменяется по мере развития познания и более точного постижения объекта, но время жизни объекта никак не сказывается на содержании истины. Когда же речь идет о социогуманитарном познании, время становится прямым участником познания и непосредственно влияет на истинность гуманитарного знания. Именно в этом случае раскрывается второй смысл вопроса Пилата – *что* есть истина? *Чту* есть истина, *чту* истинно для *этой* действительности? Для *этого* времени? Человек действует в социальном мире либо приспособляясь к нему, тогда его интересует каков он

*сейчас*, либо изменяя его, тогда его интересует, какой он *должен быть*. В том и другом случае истина есть функция от времени, где истина есть не знание, которое *соответствует* вещи (событию, действительности), а знание *соответствующей* вещи (события, действительности)<sup>52</sup>, той, которая должна быть, той, которая актуальна для настоящего. В актуальности истины гуманитарного познания обнаруживает себя открытость бытия человеку, открытие бытия, проникновение человека в бытие, открывающегося здесь-и-сейчас. Поэтому М. Бахтин справедливо утверждал: «Критерий здесь не точность познания, а глубина проникновения. Здесь познание направлено на индивидуальное. Это область открытий, откровений, узнаваний, сообщений»<sup>53</sup>.

Ориентация гуманитарного познания на индивидуальное также сказывается на характеристике истинности гуманитарного знания. Что значит истинность знания в отношении индивидуальности? Это может означать – правильно ли воссоздано какое-то конкретное событие. Например, историческое событие. В этом случае истинность исторического знания (исторической реконструкции) проверяется подлинностью документов, на основе которых осуществлялась реконструкция. Это может означать также – правильны ли теоретические утверждения о сути самой индивидуальности как таковой. Например, личности. В этом случае истинность теоретических построений проверяется пониманием тех правил, алгоритмов, принципов утверждения индивидуального начала в бытии, которые рассматривает данная теория. Понимание же означает принятие или непринятие этих правил как возможных правил собственного существования. Всякое научное знание о социокультурной сингулярности (поступке, произведении, личности, конкретном событии и т.п.) открывает свою истинность через укоренение

<sup>52</sup> Попытка переформулировать классическую дефиницию истины, опирающейся на *adaequatio* (соответствует), в направлении дефиниции, опирающейся на причастие настоящего времени *adaequans* (*Veritas est conceptus actualiter rem adaequans*), была сделана польским философом Ю. Банькой (см.: Banka, J. Epistemologia jako odkrycie aktualnego momentu prawdy / J. Banka. Katowice: US, 1990).

<sup>53</sup> Бахтин, М.М. К философским основам гуманитарных наук / М.М. Бахтин // Собр. соч.: в 7 т. Т. 5., М., 1996. С.7

своего содержания в опыте реципиента знания. Это укоренение, замыкание знания на жизненный опыт мыслящего человека говорит о том, что истина гуманитарного знания не есть только характеристика теоретических положений (высказываний, суждений), а выступает характеристикой самого человеческого бытия. Оно может быть «истинным» или «неистинным», «подлинным» или «неподлинным», «правдивым» («праведным») или «неправдивым» («неправедным»). Правда гуманитарного познания – его способность стать реальностью.

Здесь еще раз подтверждается темпоральный (временной) характер гуманитарной истины. Истина постижения сингулярного существует всегда как истина-в-настоящем, истина *a recentiori* («из настоящего» – от лат. *recens* – тотчас, сейчас), которая открывается как возможность действия человека, возможность утверждения определенной (ясной для него) жизни<sup>54</sup>.

## Вопросы

### для контроля усвоения и понимания

1. Какие два смысла имеет понятие истины? Почему это важно для понимания истинности социального познания?

---

<sup>54</sup> Декарт, определяя истину, говорит, что истина есть ясное и отчетливое представление ума, что это интуиция разума, которая светится естественным светом разума, которая принадлежит разуму по природе его (по его естеству) (См.: Декарт, Р. Избранные произведения / Р. Декарт. М., 1953. С.86). Если перефразировать эту мысль Декарта, то можно было бы сказать, что истина гуманитарного познания есть утверждение о жизни/утверждение жизни, ясной и очевидной для человека по его естественной склонности к жизни. Определение истины, которое дает Хайдеггер, полностью покрывает характеристики истины гуманитарного познания: «Истина» – это не признак правильного предложения, которое человеческий «субъект» высказывает об «объекте» и которое «действительно» где-то – неизвестно, в какой сфере: истина есть высвобождение сущего, благодаря чему (т.е. высвобождению) осуществляет себя простота (открытость). В ее открытости – все человеческие отношения и его поведение» (Хайдеггер, М. О сущности истины / М. Хайдеггер // Разговор на проселочной дороге. Избранные статьи позднего периода творчества. М.: Высшая школа, 1991. С.19).

2. Чем достигается объективность социального знания, несмотря на то, что оно несет в себе оценку действительности?
3. Как актуальность социального знания влияет на его истинность?
4. Как идиографический характер социального знания влияет на его истинность? Почему для социального знания важна реакция на него воспринимающего данное знание?

## § 18. Социальное знание и практика

Темпоральность гуманитарного знания раскрывает, *что* есть истина в ее содержании.

Значит ли это, что социогуманитарные науки и есть учителя жизни?

«*Historia est magistra vitae*» («История — учитель жизни»), — говорили древние. Завоевание наукой доминантного положения в культуре Просвещения закрепило в сознании общества представление о том, что именно научное знание является надежной опорой преобразования окружающей человека среды как природной, так и социальной. Классическая наука развела объект и субъект и дала субъекту силу разума и действия, с помощью которых он мог делать с объектом все, что ему выгодно, конечно, опираясь на познанные им законы объекта. В этом заключалась «хитрость разума», как определил это Гегель. Применительно к социальным наукам классическая парадигма познания исходила из того, что социальный мир имеет универсальный порядок, который доступен универсальной рациональности, а потому социальные науки могут и должны стать инструментом преобразования общества в соответствии с рационально разработанным проектом. Знание законов общества и истории дает возможность управлять обществом и историей. Эта познавательная и проективная установка наиболее полно была представлена в марксистской философии общества, в которой



проект модерна<sup>55</sup> — построение «царства разума» — нашел свое логическое завершение.

Парадокс подобного понимания назначения социального познания состоит в том, что, признавая могущество разума и человека, социальная наука самого конкретного человека считает только «винтиком» в социальной машине, «молекулой» в общественном организме и не видит его ни как активную силу, ни как конкретную цель всех социальных трансформаций. Человек в классической парадигме познания — это абстрактный человек, это либо трансцендентальный субъект, если речь идет о познании, либо пролетарий, буржуа или другой представитель общественного класса, если речь идет об истории. Результатом приложения такого знания к переустройству общества оказывались тоталитарные системы, которые ради всеобщей свободы подчиняли конкретного человека необходимости. А результатом приложения такого знания к переустройству природы оказались тотальные экологические катастрофы.

Конечно, классическая наука сыграла и продолжает играть важную роль в развитии европейской техногенной цивилизации. Подход к экономическим и социальным ситуациям как ситуациям объектным давал и дает различным общественным институтам возможность эффективно организовывать их деятельность. Без технико-экономического обоснования не возможна реализация ни одного значимого проекта в современном производстве. Но само развитие техногенной цивилизации, обязанное своим существованием классической науке, показало и ограниченность своих научных истоков. Взгляд на бытие как на абсолютно объективное в отношении человека существование, которое не зависит от него, не предполагает его и существует без него, которое абстрагируется от человека, приводит к возникновению мира вещей, техники, мира социального, ко-

---

<sup>55</sup> Выражение «проект модерна» вошло в научный и публицистический обиход благодаря немецкому философу Ю. Хабермасу, которым он обозначил установки новоевропейского общества, закрепленные и выраженные культурой Просвещения, и которые определяли развитие европейского общества последние столетия.

торые также абстрагируются от человека, не предполагают его, хотя и создавались для него. Кризисы и тупики развития техногенной цивилизации заставили по-новому взглянуть на само бытие, прежде всего на бытие самого человека.

Поскольку это бытие, знающее себя, то наука уже не может претендовать на его просвещение и «научение». Для неклассической социальной науки не существует какой-либо единой и полностью исчерпывающей картины социального мира, нет единого всезнающего субъекта, который знает окончательную правду жизни, нет даже законченного в своем определении какого-либо научного понятия, горизонт его значения всегда открыт. В этой ситуации гуманитарная наука теряет свою инструментальность, перестает быть «социальной инженерией», а становится больше критикой и деконструкцией тех смыслов и значений, которыми пронизана социальная действительность и которые вошли в практическое сознание действующего человека. Тем самым современная гуманистика проясняет основания того содержания, которое реально входит в действия людей и организует их. Знание-фронема, которое является результатом современного гуманитарного познания, формирует «осмысляющее-размышляющее мышление», а не «рассчитывающее-вычисляющее мышление» (М. Хайдеггер). Поэтому прагматический смысл современной социогуманитарной науки заключается в пробуждении мысли действующего человека: она не научает, не дает проектов, она ставит человека в ситуацию мысли, так как открывает ему различные возможные границы. Границы смыслов, действия, ситуаций, или, говоря философским языком, открывает ему возможность преодоления небытия.

Парадоксальность знания, которое должна выстроить гуманистика, заключается в том, что это знание должно обладать всеми признаками знания-эпистемы, т.е. быть воспроизводимым, общим, определенным и т.п., но в момент своего использования (применения, понимания) оно превращается в знание-фронему, т.е. становится состоянием духа, образом мысли живой исторической конкретности. Всякий человек пребывает в кругу ему доступного, в кругу непотаенного, т.е. в кругу истины (Хайдеггер определял истину как несокрытость, непотаен-

ность). Но эта непотаенность сущего, истина, открытая человеку, ограничена кругом его опыта внутри мира. И нет такого человека, которому было бы открыто всё. Вот социальная наука и призвана расширять социальный опыт человека.

Это расширение опыта может идти различными путями.

Оно может идти путем предъявления человеку глобальной картины социального мира, которую видит всезнающий субъект классической науки. Тогда опыт отдельного индивида находит свое место в целом, определяет свои границы относительно какого-то объективного целого, которому он должен подчиниться. Оно может идти путем предъявления человеку новых фактов, ему неизвестных, которые открыты ему тем же всезнающим субъектом. И тогда индивид должен интегрировать их в свой опыт и перестроить его под новые факты. В обоих случаях опыт расширяется за счет внешнего бытия. И эти пути использует наука.

Другой путь – расширение опыта за счет его собственного развития. Роль гуманистики здесь в том, чтобы дать средства критики этого опыта. Именно в этом заключается практическое применение социального знания неклассического типа. Критический анализ социальной действительности в своем практическом приложении не направляет действующих индивидов к достижению каких-то разумом определенных целей, а создает возможности критического восприятия наличного социального мира. К таким теоретическим возможностям относятся, например, конструируемые идеальные типы<sup>56</sup> социальных феноменов, которые становятся основанием проблематизации реального положения дел, или конструкты «второго порядка», становящиеся средством проблематизации представлений жизненного мира.

---

<sup>56</sup> Понятие «идеальный тип» вводит в социальную науку немецкий философ и социолог М. Вебер. «Идеальный тип», по Веберу, выступает конструкцией исследователя, которая имеет характер утопии и получается путем мыслительного усиления, выделения определенных элементов действительности. Он служит своеобразным масштабом, с которым соотносятся явления эмпирической реальности.

Таким образом, новый тип теоретического знания, формирующийся в социальной науке неклассического типа, оказывается более действенным по отношению к бытию, хотя он и от- казывает последнему в субстанциональности, на которой настаивала классическая наука.

### **Вопросы для контроля усвоения и понимания**

1. В чем сила и в чем ограниченность в просвещенческом понимании роли науки в жизни общества?
2. Какие кризисные ситуации развития техногенной цивилизации можно выделить?
3. В чем различие «осмысляющее-размышляющее» мышления и мышления «рассчитывающее-вычисляющего» (М. Хайдеггер)?
4. В чем видит своё прагматическое назначение социогуманитарное знание?
5. Чем отличается классический и неклассический тип социального знания?
6. Почитайте:
  - Бахтин, М.М. К методологии гуманитарных наук / М.М. Бахтин // Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1979.
  - Микешина, Л.А. Философия познания. Poleмические главы / Л.А. Микешина // М.: Прогресс-Традиция, 2002.

## § 19. Общественные отношения

Поскольку в мире осмысленных человеческих действий может быть порядок (§11.2; 11.3), то этот порядок должен быть экстерииоризован, внешне выражен. Этим внешним выражением порядка человеческого мира выступает общество.

Парадокс существования общества заключается в том, что все знают о нем, о его существовании, но никто никогда не видел. Общество есть, но его «есть» отличается от «есть» природной вещи или вещи идеальной (например, от «есть» числа, материальной точки и т.п.), от существования самого человека или его деяния. На вещь, идею, человека, действие как эмпирически конкретное можно указать, их можно предъявить. Общество же нельзя предъявить, хотя оно является в самых разнообразных видах. Оно может предстать в виде начальствующего лица, оно может явить себя в виде какого-нибудь важного или очень важного учреждения. Оно может явить себя даже в виде любого предмета из окружения человека. Стол, стул, часы, компьютер — все это *общественные*, а не *природные* явления. Но если это социальные явления, то, как общество, социальное (социальное — от лат. *societas*, сообщество, соучастие, союз, связь) в них себя являет.

Если разобрать по частям каждую из названных вещей, то ни грана социального там не обнаружится, а оно в них находится. Общество в этих и подобных предметах обнаруживается тогда,

когда эти предметы берутся в горизонте их порождения<sup>57</sup>, производства, появления и их использования, в связке, когда кто-то порождает какой-то объект, а кто-то использует его. Социальное (общественное) и есть эта связка, это отношение между людьми по поводу производства и использования объектов:

$$S_1 \rightarrow O \rightarrow S_2. \quad (1)$$

Такая форма представляет любое общественное отношение, не говоря ни о каком конкретном отношении. Это есть форма общественного отношения как такового, универсальное условие (среда, поле, горизонт), благодаря которому нечто может стать общественным явлением, фактом общего существования. Быть в обществе, быть общественным – значит занять место в структуре подобного отношения (1). Не какой-то материал, не какое-то содержание по своей природе бытийствует как общество, а всякий материал, всякое содержание становится общественным, если оно оформляется представленной структурой. Конкретный индивид тогда становится общественным индивидом, когда он занимает место в этой структуре, т.е. выступает либо как субъект (S1), нечто продуцирующий (вещь, слово, поступок и т.п.), либо как субъект (S2), использующий (потребляющий, испытывающий) то, что продуцировал S1, либо как субъект, который совершает одновременно то и другое действие (произнося слова, он одновременно производит речь и использует знание языка и т.п.). Вещь становится общественной вещью, если она занимает место (O), сохраняет следы действия S1 и передает их к S2. Места в структуре отношения (1) могут заполняться различным материалом – индивидами, группами людей, учреждениями, объединениями, которые могут соседствовать во времени и пространстве или быть разделенными,

<sup>57</sup> Общество в отношении своих образований подобно природе в отношении своих явлений и вещей, если обратиться к пониманию природы в античной культуре. По-гречески природа «*fusis*» от «*fuō*» – выращивать, рождать, возникать. Т.е. природа есть то, что открывается в рождении, возникновении какой-либо вещи. Нельзя природу непосредственно увидеть, она открывается как горизонт существования вещей и явлений, как то, в чём и благодаря чему они существуют.

но всегда социальное существует там, где есть единство акта производства (акта, результатом которого является какое-то изменение материальной среды) и акта использования произведенного изменения. Это единство актов производства и использования и есть общественное отношение.

Взаимодействие производства и потребления (использования) порождает не только связь, идущую от производства к потреблению, но и обратную связь от потребления к производству. Это связь стимулирования, побуждения, полагания цели:

$$\begin{array}{c} \text{Ц} \\ \swarrow \quad \searrow \\ S_1 \rightarrow O \rightarrow S_2. \quad (2) \end{array}$$

Тогда в структуре общественного отношения появляется различие двух типов связей: связи посредством материального образования (O) и связи посредством идеального образования (Ц). В первом случае отношение строится через умение оперировать с материальными образованиями. Отношение, опосредованное вещами, складывается независимо от того, осознают индивиды свою связь или нет. Во втором случае отношение строится благодаря пониманию идеи (цели, проекта, установки и т.п.) и пониманию того, что за ней стоит другой индивид, нуждающийся в признании своего существования. По своей сути структура (2) представляет функциональное строение любого общественно-взаимодействия, так как в каждом из них участвуют индивиды в функции S1 или S2, всегда в нем наличествуют материальные образования, опосредующие связи индивидов (звучащая речь, вещи, движения тела и т.п.), и всегда входят в общественное взаимодействие различные идеи. Структура (2) показывает, как эти элементы связаны в общественном отношении.

Таким образом, общество — это не сами индивиды, не сами действия людей, а взаимосвязь индивидов, отношения между людьми, опосредованные вещными образованиями, т.е. общество есть форма связи людей и вещей, форма, обеспечивающая их совместное бытие, со- бытие, со- общение. Повторю, не какая-то материя сама по себе социальна (например, человек), а форма связи, которая устанавливает со- общение, обобществление, которая представляет бытие общественного.

Эта форма есть действительность общества, а любой материал (человек или его действия) только возможность общества. Так можно увидеть онтологию общества, если воспользоваться пониманием формы и материи, которое предложил Аристотель<sup>58</sup>. Тогда общественная форма приобретает статус самостоятельного существования вне материала, вне человека и его деятельности. Общество в этом случае предстает как система данных (установленных) отношений, а индивиды только реализуют их. Таким обществом (сообществом) выступает всякая формализованная организация – школа, вуз, учреждение и т.п. или традиционное общество, возводящее свои основания к богам. Люди уходят и приходят, а общество остается.

Другой подход к онтологии общества открывает представление о форме, которое развивает трансцендентальная философия Канта<sup>59</sup>. Здесь форма понимается как возможность всеобщности, которая дается материалу реального опыта трансцендентальным (всеобщим) сознанием. Применительно к общественному отношению как форме социальности это означает, что общество как всеобщность (общительность, общность) возможно, если существуют такие априорные формы, которые синтезируют из реальных действий индивида общество как действительность. По Канту, такой априорной формой, порождающей общественную жизнь, выступает категорический императив, требующий действовать так, чтобы правило этого действия могло быть принято всеми. То есть поступающий индивид заранее, априори принимает существование других индивидов, содер-

---

<sup>58</sup> Напомню, что, по Аристотелю, всякая вещь (первая сущность) состоит из материи и формы, материя есть неопределенность и возможность вещи, а форма есть ее определенность и действительность. Например, медь для медного шара есть его материя, а шарообразность – форма.

<sup>59</sup> Напомню, что, по Канту, процесс познания представляет собою синтез данных чувственности и априорных форм созерцания и рассудка. Чувственность поставляет материал, который, оформляясь созерцанием с помощью пространства и времени, предстает как явления опыта. Последние, благодаря априорным формам рассудка, упорядочиваются и осмысливаются как проявления законов природы. Априорные формы познания являются достоянием трансцендентального сознания и обеспечивают всеобщность научного знания и его истинность.



жательный характер связи с которыми он устанавливает по форме морального закона. К таким априорным формам, порождающим реальные общественные связи, относятся «фоновые ожидания» обыденного (повседневного) сознания, о которых говорит феноменологическая социология<sup>60</sup>. В случае априорности общественные отношения становятся не данными, а заданными, а само общество оказывается результатом конструирования действующими индивидами. Кто же носитель априорных форм общественности? Таким носителем выступает повседневность, или сохраняющее себя *status quo*, в человеке — это чувство тождества и чувство настоящего. Именно такая душевная способность человека — чувствовать настоящее как содержательную длительность — может считаться трансцендентальной способностью утверждения *status quo*.

Еще одна возможная онтология общественного отношения выстраивается, если на него посмотреть сквозь призму понятия превращенной формы<sup>61</sup>. Это понятие возникает в марксистской философии, развивающей гегелевское понимание формы, в котором форма предстает как оформленное содержание, как процесс перехода содержания в форму, как «отвердевшее» содержание. В этом случае общественное отношение теряет свою онтологическую первичность по отношению к действиям ин-

---

<sup>60</sup> Одно из направлений феноменологической социологии, разрабатываемой американским социологом Г. Гарфинкелем, называется этнометодология. Этнометодология изучает те методы организации повседневной жизни, которые приняты данным этносом (сообществом), которые «встроены» в сознание данного сообщества и упорядочивают его жизнь. Это методы (формы) конструирования социальности.

<sup>61</sup> См.: Мамардашвили, М.К. Форма превращенная /М.К. Мамардашвили // Новая философская энциклопедия, Т. IV. М.: Мысль, 2001. Превращенная форма есть форма существования сложных связей внутри социальной системы в виде отдельного, качественно цельного явления, «предмета» наряду с другими предметами и явлениями. Этот «предмет» наделяется свойствами общественных отношений, и эти свойства выступают вне тех связей, которые его породили, а рассматриваются как его натуральные свойства. Например, вещь как товар рассматривается носителем стоимости, исходя из ее натуральных свойств, хотя стоимость есть определенный тип общественных отношений, объективированных в вещи, ставшей товаром.

дивидов, становясь, с одной стороны, производной от них, а с другой — производя их. Оно оказывается формой объективации действий индивидов. В структуре (1) это выражается в том, что отношение включает в себя две функциональные связки, которые представляют действия производства и использования:  $S1 \rightarrow O$  и  $O \rightarrow S2$ . Как объективация действий индивидов общественное отношение закрепляет эту свою специфику (быть объективацией действий) в порождении особых предметностей, которые воплощают, представляют, несут в себе это отношение. Отношение просто не может существовать, не объективируя себя в предметах, его представляющих. В простейшем случае это есть объектная часть (O) общественного отношения, в которой представлены как действия субъекта производящего, так и действия субъекта потребляющего (1). В объекте, вокруг которого разворачиваются действия, овеществлены общественные отношения, представлено общественное. Так, если перед нами гусиное перо как орудие письма, то выстраивается свой ряд общественных связей, в котором пишущие, читающие и обслуживающие их люди составляют определенное сообщество, а если этим орудием выступает компьютер — тогда предстает другое сообщество пишущих, читающих и обслуживающих их действия людей. Гусиное перо или компьютер могут рассматриваться как превращенные формы существования сообщества пишущих и читающих, а через них и всего общества в целом. Так для археолога любой предмет прошлого становится не просто предметом какого-то конкретного действия, но формой предъявления определенной общественности, окном в это общество. Значимость, смысл, воплощенный в предмете, являются результатом свертывания в нем общественных отношений, поэтому смысл и осмысленное действие и составляют отличительную особенность мира человека (§6). Способность предметов через свои чувственно-телесные свойства, измененные человеком ради достижения своих целей, представлять отношения между людьми, делает их общественными предметами и онтической (см. §10.1) основой общественных отношений. Благодаря этим же предметам идеи (цели в структуре 2) получа-

ют свою опору в реальности и могут закреплять общественные отношения в памяти сообщества, в его культуре.

Общественное отношение немислимо без различения сущего и бытия. Оно никогда не дано как непосредственно наличное, а требует своего открытия, представления. Поэтому в его структуру (2) с необходимостью входят как связи, опосредованные вещами, так и связи, опосредованные пониманием. Без последних общественное отношение невозможно, хотя не понимание его конституирует. Общее бытие людей, сообщество, это не их пространственная совместность, хотя пространство для этого необходимо, это не их временное совпадение, хотя современность для этого также нужна, общее существование, единение людей в общество есть участие их в разнообразных отношениях. Среди этих отношений есть отношения «близкодействующие», в которых участники знают друг друга – семейные, приятельские, любовные отношения, и отношения «дальнодействующие», в которых участники могут не знать друг друга – экономические, политические, национальные и т.п. отношения.

### **Вопросы для контроля усвоения и понимания**

1. Как может быть представлена структура социального отношения?
2. Почему общество – это система отношений, а не просто некая совокупность индивидов?
3. В каких философских традициях можно интерпретировать утверждение, что отношение между людьми является формой существования общественного (социального)?
4. Постарайтесь описать с помощью формул (1) и (2) те отношения, в которые Вы лично вступали в течение текущего дня.

## § 20. Модели общества

Ансамбль сетей взаимодействия, посредством которых индивиды вступают между собою в контакты, общаются, представляет их общественную среду обитания. Упорядоченность этого ансамбля придает организованность общественной жизни, порождает общество как систему отношений. Как организована эта система? Представление об ее организованности зависит от того, какая деятельность, а, следовательно, какого рода отношения кладутся в основание системы общественных отношений. В истории развития социальной мысли можно выделить несколько основных моделей общества как системы отношений в зависимости от того, что считается основанием объединения людей.

1. Античная философия (§ 4.1) представляет общество как государственное объединение людей, в основании которого лежит закон, направленный на утверждение общего блага людей. Единение, торжество общего требует регулирующего (управленческого) действия, сами люди не способны на достижение согласия. Поэтому, несмотря на то, что именно в античном мире зародилась демократия, такие великие мыслители, как Сократ, Платон, Аристотель, рассматривая формы общественного устройства, считали, что не демократия, а власть элиты, которая знает смысл справедливости, способна установить благоприятное для всех общественное устройство. Отношения надзора, регулирования, управления организуют целостность общественной системы. Такая модель общества наиболее ярко выражена в учении Платона об идеальном государстве.

2. Для различных модификаций теории общественного договора (§ 4.2.1) общество возникает благодаря согласию людей, выявлению их общих интересов, а потому именно отношения общения (§ 22) становятся базисными для всей системы отношений. Понятие «гражданское общество», которое появляется в традиции теории общественного договора, ориентировано на такое рассмотрение общественной жизни, в которой самостоятельные индивиды объединяются «узами взаимной нужды» (Гегель) для укрепления взаимовыгодного порядка. Интересы,

спланивающие индивидов в общество, представляют себя в праве, в законе, который закрепляется и реализуется государством. Теперь государство вырастает из гражданского общества, хотя последнее окончательно формируется и укрепляется только благодаря государству. Так возникает идея системной связи различных отношений в обществе.

3. В рамках позитивистской традиции, в которой формируется социология (§ 4.2.3), окончательно закрепляется идея системной организации общества. Общество рассматривается как суперорганизм, как самостоятельная сила, возникающая вследствие взаимодействия индивидов и различных поколений. Сущностью общественного организма является консенсус всех его элементов между собой, их взаимное влияние друг на друга и их зависимость друг от друга. Идея согласия различных элементов общества формируется, по Контю, духовной деятельностью — религией, метафизикой или наукой, которые указывают на цель и смысл этого согласия. Согласно Г. Спенсеру, одному из самых ярких представителей позитивизма в социологии, консенсус достигается благодаря приспособлению каждого элемента социальной системы к требованиям среды (и природной, и общественной) и закреплению достигнутого приспособления благодаря оперативной и производительной деятельности в установлениях регулятивной, или управляющей, деятельности.

Наиболее развитую модель общества в рамках данной традиции разрабатывает Э. Дюркгейм, подлинный прародитель социологии. Социологизм, как обозначают принципы социологии французского ученого, предполагает, что общество представляет собой реальность особого рода, которая автономна по отношению к индивидам и обладает принудительной силой по отношению к ним. Общество доминирует над индивидами, оно создает их, оно организует социальную солидарность индивидов. Общество и есть солидарность. Основание солидарности может быть различным, в зависимости от этого формируются разные типы общества. Дюркгейм выделяет два основных типа общественной системы. В архаических обществах социальная солидарность основана на растворении индивидуального сознания в «коллективном сознании», на правилах, которые предполагают репрессивные санкции, на господстве религиозности.

Этот тип солидарности французский социолог называет «механической солидарностью», и она, по мнению социолога, может удерживать в сообществе относительно малый объем населения. Для развитых обществ характерна «органическая солидарность», которая основана на разделении труда и которая предполагает более сильные социальные связи, способные объединять относительно большой объем населения. Выделение разделения труда в качестве основания социальной солидарности было поиском реального, а не идеального начала общественности.

Заслугой позитивистского рассмотрения целостности общества стало введение идеи эволюции общественной системы, анализ исторических типов общества.

4. Эта идея получила свое наиболее полное развитие в теории общественно-экономических формаций К. Маркса, которая разрабатывается им на основе материалистического понимания истории (§ 4.2.3). Историческим зародышем общества, согласно Марксу, выступает деятельность производства жизненных средств, необходимых для поддержания существования человека. Точнее даже не просто сама деятельность, дающая средства к существованию, а деятельность производства орудий производства, которая создает предмет, вокруг которого завязываются отношения, не имеющие аналогов в природе. Сохранение орудий, совершенствование их как производительных сил общества становится основанием развития производства жизненных средств, с одной стороны, а с другой – основанием становления общественного многообразия. В ходе производства складываются особые общественные отношения – производственные отношения, которые характеризуют социальные позиции индивидов в производстве и определяют их экономические интересы. Производственные отношения, по Марксу, являются отношениями объективными, которые складываются независимо от воли и желания людей, а, наоборот, их социальную волю и желания детерминируют. Система производственных отношений, среди которых доминантными выступают отношения собственности, составляют экономическую структуру общества, или экономический базис. На основе данного экономического базиса формируются общественные классы, отношения между

которыми определяют социальную структуру общества, а последняя вместе с экономической структурой формирует политико-правовую надстройку общества. Вся эта система экономических, классовых и политических отношений является системой исторически однородной, между всеми ее элементами существует консенсус, согласование, и она придает универсальную форму всей жизнедеятельности общества. Эта форма организации жизнедеятельности человека и общества, основанная на приоритете экономических отношений, на историческом типе общественного производства, и является общественно-экономической формацией. Экономическая форма организации общества есть определенная целостность общества, существующая и развивающаяся как самостоятельный общественный организм. Развитие этого организма Маркс рассматривал как естественно-исторический процесс, где различные типы организации производства и его производных, или типы общественно-экономических формаций, составляют этапы этого процесса. Общественная теория К. Маркса оказала огромное влияние на развитие всей последующей социальной мысли как его сторонников, так и противников концепции общественно-экономических формаций.

5. Своеобразная модель социального целого разрабатывается в традиции русской религиозной философии и наиболее ярко представлена С.Л. Франком. Здесь общество рассматривается как подлинная целостная реальность, а не производное от объединения отдельных индивидов. Эта подлинная целостность есть соборность, внутренняя духовная связь, вне которой невозможно вообще никакое общение между людьми. Соборность выражает органическое неразрывное единство «я» и «ты», которое вырастает из исходного единства «мы». «Мы» – это первичная категория личного человеческого бытия, которая и делает его бытием социальным. Соборное единство образует жизненное содержание самой личности, оно составляет духовное питание личности, ее внутреннее достояние. Природа соборности наиболее полно выражается в любви, так как предмет любви, будучи вне нас, вместе с тем является нашим достоянием. Через соборность открывается сверхвременное единство прошлого, настоящего и будущего, единство всех поколений.

Соборное единение людей составляет внутренний слой общественной жизни, ее сущность, оно не может быть кем-то организовано, так как соборность органична человеку, выражает его слитность с бытием и открывается ему изнутри, интуитивно. Внешний слой общественной жизни составляет взаимодействие отдельных людей, групп, организаций. Оно может достигаться, с одной стороны, в форме свободного и случайного столкновения индивидуальных волей, которые могут приходиться к взаимному согласованию в форме «договора» и обмена действиями или услугами, а с другой стороны, в форме умышленного объединения людей, через организацию коллективного единства. Во втором случае возникают явления власти и права, государство, семья, любой союз. Внешняя общественность составляет механическую сторону общества, в котором отдельные части общества в их отношении друг к другу и в их отношении к целому ограничивают и стесняют друг друга. Но этот внешний, механический слой общественной жизни невозможен без живого внутреннего, органического единства общества, без соборности. Поэтому всё механическое, извне налаженное и объединенное в человеческом обществе, есть лишь внешнее выражение внутреннего единства и оформленности общества.

Для русской религиозной философии основанием соборности как внутреннего единства целостности общества является реальность Бога, как она дана человеку в первичном мистическом опыте, или реальность Добра, Красоты и Истины, с которыми человек соприкасается изнутри и которая властвует над его душой и внутренней жизнью.

6. Принципиально иной подход к пониманию общего (общественного) начала в деятельности индивидов и групп, а вместе с тем и иной подход к пониманию социального организма разрабатывается в концепции общества как культурно-исторического типа. Наиболее полно данное понимание социального целого представлено идеями Н.Я Данилевского, О. Шпенглера, А. Тойнби. Хотя между данными концепциями существует терминологическое расхождение, все они видят в системе ценностей, в духовной деятельности, которая эти ценности продуцирует и утверждает, основание общественного единения лю-



лей. Эти духовные начала жизнедеятельности определяют образ жизни людей, их отношения, типы общественных и политических институтов, характер и способ организации экономической деятельности, науку, искусство и т.д.

Шпенглер называет этот тип организации жизнедеятельности людей культурой, душа, или основная идея которой одухотворяет действия людей во всех сферах. Общество живет до тех пор, пока у души культуры есть способность воодушевлять людей на творчество, на разнообразие, хотя все феномены культуры генетически подобны. Они произведения одной культуры, они одинаково одухотворены. Когда душа культуры теряет способность к воодушевлению, общественная жизнь стандартизируется, становится предсказуемой, не способной к продуцированию или принятию нового. Такая форма жизни общества, Шпенглер называет ее цивилизацией, ведет к умиранию общественного организма.

Данилевский и Тойнби цивилизацией<sup>62</sup> называют как раз то, что Шпенглер считает культурой. Сущностью цивилизации, или культурно-исторического типа организации всех сторон народной деятельности, по Данилевскому, являются четыре вида деятельности — религиозная, культурная, в узком значении этого слова (теоретическая, эстетическая, техническая), политическая и общественно-экономическая. Согласно Тойнби, цивилизация как особый исторический организм определяется системой культурных ценностей, задающих образ жизни и действия человека, а сама культура конституируется типом религии,

---

<sup>62</sup> Понятие «цивилизация», как уже отмечалось (§ 8.1), многозначно. Оно употребляется с античности, где цивилизация противопоставлялась варварству, с XVIII века оно соотнесено с понятием «культура» и обозначает некую систему ценностей, тип ментальности и набор демократических институтов. Оно употребляется для обозначения более высокой степени развития человечества по сравнению с варварством и дикостью, в философии Шпенглера цивилизация становится поздней стадией развития культуры, в современной литературе так называемый цивилизационный подход противопоставляется формационному и т.п. В данном параграфе понятие цивилизация употребляется для обозначения многообразия локальных социокультурных общностей, сохраняющих свое своеобразие на протяжении больших промежутков времени.

в которой данное общество осознает предъявляемый ему вызов Бога.

Представление социального организма в виде культурно-цивилизационного типа выделяет в каждом типе общественной системы особенное, отличающее одну систему исторической действительности от другой и принадлежащее только ей, хотя в то же время этот подход молчаливо признает наличие общей структуры общественной системы. Все они включают в себя некий стандартный набор деятельностей – религию, науку, политику, экономику и т.п. Но этот набор не обосновывается теоретически, а берется из сферы обыденных представлений.

7. Все рассмотренные здесь модели общества как определенной целостности исходят из представления, что общество есть самостоятельно существующая реальность, в рамках которой действуют индивиды и группы. С философской точки зрения, их объединяет «социологический реализм» (см. § 13), хотя они по-разному представляют само основание этой общественной реальности. Противоположный «социологическому реализму» подход – «социологический номинализм» – не признает существования общества как надиндивидуального организма. Для него характерно признание реально существующим только единичного, только индивидуального, т.е. индивидов и их действий. Эту концепцию развивает М. Вебер, который утверждает, что для социологии существуют только действия отдельных личностей, которые она и должна изучать. Эти действия Вебер называет целерациональными, они ориентированы на понятный для участников действия смысл. Социальным действие становится тогда, когда по своему смыслу, ясному для действующего или действующих, оно отнесено к поведению других. Выявление ориентации на другого, по Веберу, позволяет внутри индивидуального начала и из него выйти к общему, к социальному. Но последнее не существует само по себе, а существует лишь в той мере, в какой оно признается отдельными индивидами и ориентирует их реальное поведение. Поэтому такие общности, как «государство», «народное хозяйство», «народ» и т.п., для социологии означают только то, что индивиды в своих действиях принимают во внимание эти образования. Это своеобразные

«идеальные типы» социального, которые дают возможность индивидам оценивать их действия с точки зрения общего.

В дальнейшем эта точка зрения была развита феноменологической социологией, которая последовательно отстаивает «социологический номинализм». Согласно феноменологической социологии, основателем которой считается А. Шюц, перенесший в социологию идеи феноменологии Э. Гуссерля, несомненной общественной реальностью выступает жизненный мир повседневности, в рамках которой существуют очевидные для индивида представления, которые и определяют поведение и действия человека. Эти очевидности (которые получили также название «фоновые ожидания») и поведение, ими вызванное, и конструируют социальную действительность, а также знание о ней. Поэтому общество есть не что иное, как интуиции (фоновые представления) повседневности, интенции «рутинных» действий человека. Но в этом случае остается за бортом исследования сама проблема появления тех фоновых представлений, которые конструируют те общественные феномены, которые, по обыденным представлениям, и входят в некое общественное целое (государство, религия, семья, культура и т.п.).

Для социологии как конкретной науки о тех общественных отношениях, в которые человек вступает, или о тех общественных представлениях, которые направляют его поведение, веберовская позиция или позиция феноменологическая вполне продуктивна. Но для философии, интерес которой заключается в построении онтологии социального, необходимо прояснение самой возможности общественного бытия.

## Вопросы

### для контроля усвоения и понимания

1. Какие модели общества как системы отношений могут быть выделены в истории философской и социологической мысли?
2. Какая из представленных моделей Вам кажется ближе всего к той реальности жизни, к которой Вы себя отнесете?

3. Если Вас интересует более детально знание возможных моделей общества посмотрите следующие работы:

- Франк, С.Л. Духовные основы общества / С.Л. Франк. М., 1992;
- Московичи, С. Машина, творящая богов / С. Московичи. М., 1998;
- Бергман, П., Социальное конструирование реальности / П. Бергман, Т. Лукман. М., 1995;
- Зиммель, Г. Как возможно общество? / Г. Зиммель // Избранное. Т. 2. Созерцание жизни. М., 1996.

## § 21. Общество *sub specia rei* (общество под знаком вещи)

Примем в отношении общества позицию умеренного реализма, т.е. признаем, что общество как реальность существует, но его самостоятельное существование нуждается в постоянном конструирующем действии человека, которое это же общество и организует. Общество есть как реальность, но есть оно, потому что люди признают и поддерживают его существование. Чем же обусловлена реальность общества? Как возможно его зависимо-независимое существование?

Его реальное существование возможно благодаря наличию вещей, благодаря реальному сущему, которое открывает бытие социального. Так государство для нас реально существует, потому что есть Кремль, здание Думы, особняки министерств, письма и звонки «сверху», лимузины чиновников и т.д. и т.п. Хотя, конечно, государство это не постройка под названием Кремль или здание в Охотном ряду в Москве. Но они свидетельствуют о наличии его, отсылают к тому, что мы называем государством, в чем мы нуждаемся, когда говорим о государстве. И действуя по отношению к этим предметным образованиям (и не только к ним) *определенным* (NB: это действие определено

не действующим человеком!) образом, мы подтверждаем наличие государства. А если мы не будем действовать по отношению к ним *нужным* образом, например, расстреляем из танков это здание, тогда *это* государство перестанет существовать, как перестал существовать Верховный Совет РФ после октября 1993 года.

Университет существует для нас как некая реальность, так как есть место, где идут занятия, где проходят научные семинары, заседания ученых советов, есть залы библиотеки, есть компьютеры и т.д., и т.д. Конечно, нам ясно, что не эти здания или помещения являются университетом, хотя на вопрос, где находится университет, каждый укажет именно на его помещение, но он именно *помещается, местится* в этих зданиях. Ему может быть достаточно или не достаточно этих помещений, этих компьютеров, этих приборов и т.д. для того, чтобы студенты и профессора могли совершать действия, которые требует университет. Аудитории и лаборатории перестанут быть местом университета, если люди, их заполняющие, перестанут думать и увеличивать массу знания, а будут приходить сюда только для того, чтобы продемонстрировать свое платье или провести время в разговорах.

Мои близкие, родные, друзья, приятели (а ведь это тоже для меня мое социальное окружение) существуют для меня как встречи за столом, как телефонные разговоры, как памятные подарки, как записки, как письма, как фотографии, как родительский дом, как семейные реликвии и т.д., и т.д. И опять же ясно, что мой мир близких и родных не эти вещи сами по себе, хотя именно тут-то значение вещей как представителей этого мира особенно красноречиво. Они привязывают меня к ним, делая нас *близкими* людьми. Кто не хранит такого рода реликвий (от лат. *religo, religare* – привязывать, прикреплять)?! Без них теряются семья, друзья, любовь.

А могут ли такие проявления общества как искусство, религия, мораль, наука, быть оторваны от вещного воплощения? Нет! Без книги нет романа. Не случайно литературоведы утверждают, что жанр романа Нового времени стал продуктом печатного станка, хотя роман производит не печатник или книгопродавец. Без святилища и предметов культа нет религии, и разрушение храмов и уничтожение святынь может уменьшить влияние

религии в общественной жизни, хотя не может изгнать ее из общественной жизни. Нет и науки без публикаций результатов исследования, без симпозиумов, без лабораторий, приборов и т.п., хотя само познание есть деятельность *cogito*. Но, как показывает науковедение, количество значимых научных результатов в данном сообществе, т.е. результатов деятельности *cogito*, представленных в научных публикациях, равно корню кубическому из общего количества публикаций, которые появляются в этом сообществе, т.е. успех деятельности научного мышления зависит от вещных образований, обслуживающих науку.

Как видим во всех случаях, общество всегда представлено реально существующими вещами или вещными образованиями, которые порождают определенные действия и связи людей (см. структуру социального отношения § 18) и тем самым демонстрируют, что общество как реальность существует. Поэтому открыть бытие общества и понять строение общества можно через осмысление жизни общественных вещей. Здесь важно словечко «жизнь», употребленное применительно к вещам. Ведь вещи не живут, жизнь – удел организмов и их объединений. Но вещь, которая становится общественной, которая представляет общество и отсылает к нему, приобретает способность жизнь. Жизнь общественной вещи выражается, как и всякая жизнь, в способности живущего к метаморфозам, изменениям, к развитию. Каменное рубило – прародитель всех орудий, через ряд метаморфоз оно стало наконечником копья, стрелы, а потом и пулей автомата Калашникова. Скребок стал лопатой, лопата превратилась в экскаватор, а стило римского писца – в авторучку со всеми ее модификациями. При желании можно было бы выстроить схему эволюции общественных вещей, подобную схеме эволюции живых организмов, но схема эволюции вещей будет существенно отличаться от схемы эволюции живых организмов тем, что в ней будут присутствовать разрывы, указывающие на появление качественно новых предметных образований. Например, появление колеса или появление печати (предмета, оставляющего отпечаток) не было метаморфозой, или мутацией какой-либо предшествующей вещи. Эти разрывы в эволюции вещей свидетельствуют о том, что метаморфозы вещей происходят благодаря продуктивной (творческой) силе че-

ловека, способной обнаруживать небытие и преодолевать его своими творениями, поэтому и сама эволюция, трансформация вещей также является результатом усилий человека. Так мы снова обнаруживаем исходный онтологический принцип бытия человека — это бытие является результатом преодоления небытия.

Общественные вещи как материальные, предметные образования обладают, с одной стороны, качествами субстанции протяженной (Декарт), т.е. расположены в физическом пространстве, подвержены законам изменения материальных образований, а с другой — они обладают смыслом, отсылают к человеку и его действиям, а потому не просто занимают место в пространстве, а позиционируют его, придают ему значение. Поэтому именно общественные вещи указывают на существование различных сфер общественной жизни. Такие вещи, как орудия, средства производства, указывают на существование и функционирование хозяйственной, экономической сферы общественной жизни, а различные предметы потребления — на сферу быта и общения людей, такие же предметы, как знаки, — на область придания значений, на сферу определений человеком различных направлений своей деятельности, на управление ими. Конечно, различия между средствами производства, предметами потребления и знаковыми образованиями не являются абсолютными. Одна и та же вещь может быть и средством производства, и предметом потребления, и знаком. Например, автомобиль может использоваться на производстве, он может быть предметом быта, а может выступать и знаком положения человека в обществе. Или молоток в руках столяра выступает как орудие производства, в руках домохозяйки как предмет кухонной утвари, а в руках судьи — как знак его власти. Но, несмотря на всю относительность деления вещей по сферам их использования, все-таки именно благодаря вещам, их предметным свойствам, которые позволяют им выполнять те или иные функции, есть возможность определить границы существования различных сфер общественной жизни.

Таким образом, общество как система различных сфер общественной жизни становится человеческим миром, взятым *sub specia rei* («под знаком вещи и дела»: лат. *res, rei* — и вещь, и дело).

### **Вопросы для контроля усвоения и понимания**

1. Почему рационально принять позицию умеренного реализма по поводу проблемы существования общества?
2. Какова роль вещей в раскрытии существования общества? Покажите это на примерах из Вашего личного окружения.
3. Какие сферы общественной жизни можно выделить благодаря различным типам общественных вещей?

## **§ 22. Хозяйство и экономические отношения в системе общества**

Одной из отличительных черт современного общества и современного человека является его постоянный интерес к проблемам экономики. Без всякого преувеличения можно сказать, что во всей истории европейских обществ со времен Возрождения вопросы экономического бытия стояли и еще продолжают стоять на первом месте. Это обусловлено не только тем, что для многих людей и до сих пор стремление обеспечить свой день хлебом насущным остается делом, которому подчинена вся жизнь, но и тем, что вес и значение любого государства в мире прямо зависят от его экономической мощи. Решения восьми наиболее развитых в экономическом отношении государств (в последнее время к этой восьмерке стремятся и Китай) оказываются значимыми для всего современного мира, а ведь в нем действуют более сотни различных государств. Поэтому вполне естественно начать рассмотрение строения системы общественных отношений со сферы хозяйственной деятельности человека.

Но такое начало вытекает и из логики рассмотрения реальности общества как системы отношений, так как возможность реального существования общества, о чем говорилось в § 21, обусловлена наличием общественных вещей, с реальным существованием которых всякий действующий человек должен счи-



таться. А откуда подобные вещи могут взяться? Только благодаря особым действиям человека, которые получили название трудовых действия, труд<sup>63</sup>.

Онтологический смысл труда состоит в том, что через труд человек захватывает и преобразует материал природы так, что возникающие благодаря этой метаморфозе вещи приобретают для человека смысл. Причем в процессе труда возникают два типа вещей, открывающие человеку смыслы различного бытия. Труд направлен на создание продуктов, необходимых для поддержания жизни человека, на производство жизненных средств. Вещь как средство поддержания жизни (а исходно это пища, питье, одежда, жилище) открывает человеку его тождество с миром жизни, в конце концов, с природой. Чтобы жить, чтобы быть, он должен «вписаться» в природу, так как его тело плоть от плоти и кровь от крови этой природы. Человек «вписан» в ритм смены дня и ночи, и если он меняет временной пояс, то требуется время для его адаптации, человек «вписан» в определенное природное окружение (климат, пища и т.п.), и если он меняет это окружение, то также необходимы время и усилия для адаптации. В человеческом организме проходят определенные биохимические процессы и потребляемые им продукты должны поддерживать, а не разрушать их. Вот почему разрушение природного окружения (экологические катастрофы) может быть чревато для всего существования человеческого рода, так как это есть нарушение тождества человека и природного бытия.

Другой тип вещей, которые появляются в процессе труда, — орудия труда, средства, обеспечивающие сам процесс труда. Вещь как орудие, как средство самого производства открывает человеку его различие с миром природы. Орудие производства не удовлетворяет никакие жизненные (природные) потребнос-

---

<sup>63</sup> Различные концепции антропогенеза говорят о роли трудовых операций и речи (языка) в становлении *Homo sapiens*. Отечественный историк Б.Ф. Поршнев в своей книге (см.: Поршнев, Б.Ф. О начале человеческой истории (Проблемы палеопсихологии) / Б.Ф. Поршнев. М.: Мысль, 1974) на большом эмпирическом материале показывает процесс зарождения орудийных действий и речи и их роль в становлении труда и общественного образа жизни человека.

ти человека, его нельзя съесть, нельзя одеть на себя и т.п., его можно только использовать для производства других продуктов, которые могут удовлетворять жизненные потребности. Орудие отсылает к другому действию, оно открывает смысл другого действия, открывает сосуществования действий и действующих индивидов. А тем самым орудие выводит человека за границы природного мира, за границы действий на основе жизни тела (на основе инстинктов, первичных потребностей организма). Оно вводит человека в мир социальности, который существует как мир осмысленных действий, т.е. действий, соотнесенных друг с другом не по природе (по материальной причине, по естественному закону), а по конечной цели (целевой причине), а тем самым по свободе (так как цель либо ставится действующим человеком, либо выбирается им).

Орудия, средства, используемые в процессе труда в целом, и были первыми общественными вещами, т.е. вещами, свидетельствующими о существовании особого мира – общественного мира, мира, общего для разных индивидов. Демонстрируя различие человека и природы, они указывали ему на новое тождество – тождество его общественного бытия. Это тождество выражает себя в рождении в хозяйства, которое организуется как единое действие многих индивидов, объединенных общей целью сохранения и упрочения своей жизни. Древние греки называли это единение ойкос – дом, хозяйство, а управление домом, распоряжение домом – ойкономия, откуда во все европейские языки вошли слова «экономия», «экономика».

В структуре хозяйственной деятельности можно выделить три функциональных места, в которых действует человек. Это место работника, который непосредственно совершает трудовые операции, это место потребителя, который непосредственно потребляет (или как-то использует) произведенный работником продукт, это место распорядителя (организатора), который ставит конечную цель всей хозяйственной деятельности. Конкретные люди заполняют эти места, приводя хозяйственную структуру в действие. Если онтологическим основанием труда являются присвоение человеком материала природы и его преобразование, то онтологическим основанием хозяйственной деятельности становится присвоение человеком самого труда и его ре-

зультатов. Форма этого присвоения определяется хозяйственными (экономическими) отношениями, которые складываются между людьми по поводу мест в структуре хозяйства. Это отношения, связанные с разделением труда (отношения по поводу места работника), это отношения распределения и потребления произведенных продуктов (отношение по поводу места потребителя), это отношения собственности и организации общественного труда (отношение по поводу места распорядителя, который организует сам процесс труда, распоряжается им, а тем самым распоряжается и владеет всеми его продуктами). Эти отношения исторически изменялись, что определяло тип хозяйственной деятельности, или экономический уклад общества.

Можно выделить три типа организации экономики в зависимости от того, какая функция в структуре хозяйства играет доминантную роль: натуральное хозяйство, где доминантную роль играет работник; рыночное хозяйство, где доминантную роль играет собственник; экономика потребления, в которой главную роль играет потребитель.

Натуральное хозяйство основывается на деятельности работника (труженика), который обеспечивает все потребности данного сообщества. Хозяйственный цикл — подготовка к труду, сам процесс труда, хранение произведенного продукта, его потребление — замкнут в границах данного сообщества. Конечная цель хозяйственной деятельности в этом случае определена самим содержанием трудовой деятельности — урожай для земледелия, умножение стада для скотоводства. Поэтому организатором процесса труда выступает работник, который либо сам распоряжается всем циклом труда, являясь самостоятельным хозяином, либо делает это под надзором того, от кого он находится в зависимости. Эта зависимость в условиях натурального хозяйства носит всегда личный («семейный»<sup>64</sup>) характер — это зависимость сына от отца, раба от хозяина, крепостного от

---

<sup>64</sup> Не случайно слово *familia* (фамилия) в лат. языке обозначало домохозяйство, все семейство, детей, родню, рабов, затем крепостных, дворню. В России крепостные крестьяне именовались часто по имени помещика, а помещик обращался к ним: «Дети мои», а они к нему — «Батюшка, отец наш».

помещика и т.п. Конечно, «чистая» форма натурального хозяйства — это хозяйство родовой общины или семейное хозяйство, где работник выступает и потребителем своих продуктов и организатором своего производства. Натуральное хозяйство, которое известно из истории античного мира и феодализма, разделяет работника и хозяина производства (рабовладелец, помещик), здесь работник не является собственником своего труда и произведенного им продукта. Но все-таки и в этом случае он доминирует в хозяйственной деятельности, так как именно трудовой цикл, его содержание определяют характер и смысл деятельности организатора (управляющего) производством. Обмен продуктами труда между различными очагами трудовой деятельности в натуральном хозяйстве возникает спорадически и не определяет направленность и содержание трудовой деятельности. Основанием для обмена чаще всего становятся какие-либо экзотические предметы — украшения, благовония, пряности и т.п., а также продукты ремесленного труда.

В рыночном хозяйстве на первый план выходит деятельность собственника, для которого труд и производство имеют смысл только как возможность постоянного присутствия на рынке. Рынок как сфера обмена и социальной трансформации продуктов труда отделяется от труда и потребления и разделяет их, придавая продуктам особую форму существования — форму товара. Именно эта форма существования продукта производства и создает возможность появления частной собственности, которая означает, что есть субъект, распоряжающийся трудом и его результатами. Универсальным выразителем товарного существования всех продуктов труда, а затем и всех элементов производства становятся деньги. Для собственника, главная функция которого в экономической жизни состоит в организации постоянного воспроизводства производства, так как только благодаря этому он сможет непрерывно присутствовать на рынке, производство становится местом действия капитала, особого экономического образования, которое способно к самовозрастанию. В конце концов, рынок, на котором действует собственник как частное лицо, становится не только рынком товаров, но превращается и в рынок рабочей силы, в фондовый рынок,

в финансовый рынок, в сферу метаморфоз капитала, где собственник капиталов становится хозяином всего и вся. Развитие хозяйства подчинено росту капитала, но поскольку прирост последнего предполагает его метаморфозы на рынке, где также участвует и потребитель, то собственник, заинтересованный в максимализации прибыли, вынужден ориентироваться на интересы потребителя или на их развитие. Поэтому рыночное хозяйство дает возможность устанавливать паритет между собственником и потребителем.

Другим вариантом экономического уклада, где собственник превращается в главную фигуру хозяйственной деятельности, выступает государственное хозяйство, в котором распорядителем и владельцем труда и общественного достояния является государство. В таком типе хозяйствования труд и его продукты направляются, прежде всего, на утверждение и поддержание мощи государства (§ 24.3), а не на рынок, они могли бы быть доступны потребителю. Подобный тип хозяйствования был представлен в древности, например, в Египте, где постройка огромных усыпальниц для фараонов или храмов, олицетворявших власть государства, определяла функционирование всей экономики того общества. В наше время подобный тип экономической деятельности был характерен для советской цивилизации, экономика которой была направлена на развитие военно-промышленного комплекса, обеспечивавшего мировой вес державы. Советское государство как собственник всего экономического богатства общества направляло его на укрепление своей военной мощи и достигло в этом, как свидетельствует история XX века, прекрасных результатов, став одной из двух сверхдержав мира. Но удовлетворение интереса собственника в этом случае шло за счет интереса потребителя, т.е. за счет ущемления развития производства, направленного на удовлетворение жизненных потребностей членов сообщества. А такая экономика оказывается, в конечном счете, не жизненной, с точки зрения обеспечения общества жизненными средствами.

Развитие рыночного хозяйства, порожденного экономической фигурой собственника, устанавливает тесную связь работника и потребителя, включая их в отношения собственности,

превращая первого в наемного работника, который предлагает на рынке свою рабочую силу, а – второго в потенциальный источник капитала (во владельца денег<sup>65</sup>). Рыночное хозяйство, организуемое собственником, все больше и больше превращается в хозяйство, в котором доминирующую роль начинает играть место потребителя. Лозунг «Покупатель всегда прав!», родившийся в рыночных отношениях, показывает, что конечной целью функционирования рынка является именно действие потребителя. Поэтому, естественно, что рынок приходит к утверждению главенства потребителя в системе хозяйства. Экономика потребления, как условно можно назвать новый тип хозяйствования, который утверждается в ряде экономически развитых стран в XX веке, ориентирована на производство самого потребления. Здесь производство существует не ради удовлетворения потребностей, а направлено на производство самих потребностей и их удовлетворение. Это выражается в разнообразии номенклатуры производимых предметов (например, шариковая ручка или перьевая ручка существуют в сотнях вариаций, автомобили – в десятках моделей и т.п.), в быстром обновлении предметного ряда потребления (средний американец владеет автомобилем не более трех-пяти лет), во все большем распространении предметов одноразового использования и т.п. Развитие разнообразия вещей и их быстрое обновление создают возможность выбора вещи применительно к запросам человека, происходит персонализация вещей, которые теперь могут символизировать определенный социальный или личностный

---

<sup>65</sup> Конечно, капитал растет не за счет денег, которые являются только знаком богатства. Богатство является результатом деятельности человека – это всегда что-то достигнутое человеком (вещи, услуги, переживания, состояния и т.п.). И капитал растет за счет того, что он аккумулирует в себе деятельность человека. Деятельность человека всегда инициируется его потребностями, поэтому именно функция потребителя несет в себе потенцию роста богатства. Потребитель как источник роста капитала, желая удовлетворить свои потребности, стремится к таким действиям, результатом которых становится появление какого-то достижения («богатства»), того, что может дать ему возможность удовлетворить свою потребность на рынке.

стиль потребления. Но главное, экономика потребления становится экономикой услуг. Услуга непосредственно связана с потребителем, который в процессе ее потребления может оказывать прямое влияние на «производство» услуги — сделать такую-то прическу, так-то сервировать стол и то-то приготовить, не случайно в ряде ресторанов блюдо готовится прямо перед столиком клиента. Потребитель в подобном случае непосредственно выступает не только конечной точкой движения производства, но и его архэ (началом) и его центром. Услуга как результат производства является продуктом, но поскольку ее производство детерминируется индивидуальным потреблением, она приобретает черты произведения (см. § 10.1), что и делает ее своеобразным товаром, а производство услуг — особым типом экономики.

Конечно, потребитель действует в рамках рыночных отношений, но все-таки этот тип рыночного хозяйства отличается от рыночного хозяйства в «классическом» виде с собственником в центре. В «классическом» рыночном хозяйстве собственник товара выходит на рынок, не зная, найдет ли покупателя на свой товар. в «новом» рыночном хозяйстве на рынке сначала создаются потребитель со своими запросами, а потом товар и его собственник. Это и породило такую рыночную процедуру, как формирование спроса с помощью рекламы: до появления на рынке нужно выяснить, есть ли потребитель предлагаемого товара, а если нет, то «вызвать» его к жизни. Рекламная кампания по формированию поколения «пех» — яркое тому свидетельство!

Естественно, что реальные формы осуществления хозяйственной деятельности не выступают как «чистые» формы, так как в этой деятельности всегда участвуют три агента (действуют три установки), каждый из которых стремится наложить свою печать на действительность. Но в тех или иных исторических реалиях может становиться преобладающим влияние какой-то одной функции, и тогда хозяйство конституирует либо *Homo faber* (человек умеющий = работник), либо *Homo aeconomicus* (человек экономики, «предприимчивый человек»), либо *Homo consumens* (человек потребляющий), либо устанавливается некий паритет между ними. Вызвано это может быть различными обстоятельствами.

## Вопросы для контроля усвоения и понимания

1. Почему рассмотрение сфер общественной жизни логично начать с рассмотрения сферы хозяйственной жизни общества?
2. Что такое труд? Каков его онтологический смысл?
3. Какие стороны человеческого бытия раскрываются человеку в процессе производства жизненных средств и средств производства?
4. Какие три основных формы экономических отношений можно выделить в экономической (хозяйственной) сфере? Как они связаны с тремя основными функциональными местами хозяйственной деятельности?
5. Чем характеризуются, с точки зрения экономических отношений, экономика натурального хозяйства, рыночная экономика и экономика потребления?

### § 22.1. Факторы экономического развития

Что вызывает изменения в системе хозяйствования? На этот фундаментальный для социальной науки вопрос существовали разные ответы, два из которых представляются наиболее значимыми. Один ответ дает концепция К. Маркса – причины экономического развития коренятся в структуре самого производства, другой дает концепция М. Вебера, который видит основание экономических изменений в способности и готовности человека к определенным экономическим действиям. Оба эти подхода могут рассматриваться как дополнительные относительно друг друга<sup>66</sup>, так как каждый из них обращает внимание на такой фактор, который не позволяет учесть состояние другого.

<sup>66</sup> Принцип дополтельности является одним из важнейших методологических и эвристических принципов современной науки. Он



### § 22.1.1. Марксистская концепция общественного производства

Рассматривая сферу производства жизненных средств как базисную общественную сферу, К. Маркс выделяет в деятельности производства содержательную и формальную сторону. Содержание производства представляют производительные силы, включающие живой труд (работники, имеющие необходимые навыки труда) и овеществленный труд (средства производства – орудия труда, предметы труда, средства труда). Форму производства представляют производственные отношения, определяющие способ соединения работников со средствами производства и характеризующиеся отношениями собственности на средства производства. Система производственных отношений (отношения собственности, распределения труда и его продуктов) составляет экономическую структуру данного общества, которая и выступает тем экономическим базисом, который, согласно Марксу, определяет все остальные отношения в обществе.

Тип хозяйства (экономический уклад) определяется взаимосвязью производительных сил и производственных отношений, Маркс называет такой тип хозяйства общественным способом производства. Его характер определяется тем типом собственности, который придает общественный смысл производству. А тип собственности, т.е. то, как люди организуют свой труд и присваивают его результаты, определяется уровнем развития производительных сил, т.е. содержательной стороной труда. Если труд опирается на силу самого человека и орудия, которые им приводятся в действия (лук, стрелы, топоры, копы и т.п.),

---

был введен Н. Бором при интерпретации квантовой механики и заключается в том, что для описания квантово-механических объектов нужны два исключаящих друг друга класса понятий, каждый из которых применим в определенных условиях, а их совокупность необходима для воспроизведения целостности этих объектов. Например, согласно принципу дополнительности, непрерывность (волна) и дискретность (корпускула, частица) принимаются как равно адекватные характеристики реальности микромира, они несводимы к какой-либо третьей физической характеристике.

то производство может быть только групповым, т.е. общинным. Если в процессе труда используются машины и сложные механизмы, то производство в обществе организуется тем, кто владеет этими машинами и механизмами и т.д. Если мы имеем ветряную или водяную мельницу, то имеем общество с феодалом во главе (здесь важно место, где будет стоять мельница), а если мы имеем паровую мельницу, то будем иметь общество во главе с «заводчиком-буржуа». Изменения общественного способа производства порождаются изменением его элементов. Поскольку производительные силы в структуре хозяйства постоянно обновляются, так как постоянно создаются новые орудия и меняется содержание труда, а экономические отношения, закрепленные либо традицией, либо законом, сохраняются неизменными, то при определенных условиях возникает противоречие между содержанием труда, уровнем развития его производительных сил и общественной формой его организации. Разрешение этого противоречия, по Марксу, и приводит к историческому изменению производства, а за ним и к изменению всего общественного уклада. Таким образом, согласно Марксу, развитие хозяйства детерминируется необходимостью соответствия общественных форм его организации (прежде всего форм собственности) возможностям производства, которые заключены в производительных силах труда.

Открытый Марксом закон развития типа общественного производства находит свое подтверждение в истории. История развития общественного производства свидетельствует о трех качественных (революционных) сдвигах в развитии производительных сил труда, которые порождают качественные изменения самого общества.

Первое качественное изменение произошло тогда, когда человек перешел от собирательства и охоты к производительному типу хозяйствования — земледелию, скотоводству, ремеслу. В производительных силах это выразилось в изобретении орала (сохи, плуга) и гончарного круга, т.е. в появлении таких орудий труда, которые уже не могут быть использованы как оружие (лук со стрелами, нож, копье охотника было его орудием охоты

и оружием, которое можно использовать в войне<sup>67</sup>). Этот сдвиг в производстве, который произошел на рубеже 4-3 тысячелетия до н.э., приводит к появлению городов, социального неравенства, государственной формы общественной жизни, к становлению цивилизации.

Второй качественный сдвиг – промышленная революция (в Европе XVIII в.), которая выразилась в изобретении механической машины и парового двигателя. Этот скачок в развитии производительных сил труда приводит к рождению индустриального общества, к появлению не только рынка товаров, но и рынка труда и капиталов, к развитию капитализма.

Третий качественный сдвиг – научно-техническая революция (НТР), начавшаяся в середине XX века и продолжающаяся еще и сейчас. Сущностью новой революции становится превращение научного знания в производительную силу общественного труда, которое, внедряясь в производство, несет с собой новые технологии. Олицетворением НТР в современных производительных силах является электронно-вычислительная машина, которая берет на себя функции управления процессом метаморфозы вещи (материала) в производстве. Научоемкое производство развивается за счет включения знания в производство, поэтому на рынке появляется такой товар, как информация. В результате научно-технической революции рождается постиндустриальное общество, основанное на возрастании значимости информации, глобализации общественной жизни, росте обобществления труда, плюрализме собственности. Третья революция в производстве показала, что возможности производства находятся в прямой зависимости от подготовленности работника, которую он получает не во время трудовой деятельности (передача опыта наставниками, накопление опыта во время работы), а вне самого производства – в сфере образования, в сфере накопления информации. Так НТР современности, подтверждает, с одной стороны, марксистскую трактовку роли экономических факторов в развитии общества, с другой – по-

---

<sup>67</sup> Это привело к рождению противопоставления в культуре орала (плуга) и меча, пахаря и воина, к призыву: «Перекуем мечи на орала!».

казывает ограниченность ее трактовки факторов экономического развития.

### § 22.1.2. Веберовская концепция становления капитализма

Поскольку, согласно Максиму Веберу, всякое социальное явление в основе своей имеет целерациональное действие человека (см. пункт 7 § 20), то и хозяйственная деятельность человека возможна только благодаря сознательно построенным действиям людей. Поэтому тип хозяйства определяется устремлениями людей, целями, которые они ставят и реализуют. Не сложившиеся условия, не внешние факторы жизни и деятельности, хотя, конечно, они значимы для человека, определяют его хозяйственную жизнь, а структура мотивации, установки, одухотворенность деятельности ценностями определяют ее содержание. Субъект хозяйства должен быть подготовлен для определенного типа хозяйствования, чтобы оно могло утвердиться в действительности. Вебер считал, что именно моральная готовность субъекта к определенному типу действий является решающим фактором экономического развития, а поскольку мораль непосредственно связана с религиозным сознанием общества, то последнее оказывается важнейшим культурным фактором хозяйственных изменений в обществе.

Обращаясь к анализу капиталистического хозяйства, Вебер показывает, что европейский промышленный, или, как он его называет, буржуазный капитализм<sup>68</sup> развивается в Европе благодаря рождению новой мотивации поведения, которую немецкий мыслитель называет духом капитализма. Эта структура мотивации появляется благодаря Реформации, которая приводит к возникновению новой разновидности христианства — протестантизма.

---

<sup>68</sup> М. Вебер считал, что капитализм как хозяйство основан на росте денежного капитала, а потому он может быть различным — торговым, ростовщическим, типы которого существовали и в древности, и в средние века, и в Европе, и на Востоке, он может быть и промышленным. Этот последний формируется в Европе после Возрождения, и его основателем становится сословие горожан, бюргеров, что и делает его капитализмом буржуазным, согласно Веберу.

стантизма. Протестантизм утверждает, что между человеком и Богом не должно быть посредника вроде священников и церкви, что человек имеет личную связь с Богом, что выражается в принятии им библейского писания и личной ответственности перед Богом за свои деяния. Этика протестантизма (а одна из работ М. Вебера прямо носит название «Протестантская этика и дух капитализма») и формирует ту мотивацию, которая необходима, по Веберу, для становления капитализма. Эта этика дает религиозное освящение повседневного труда, так как, выполняя исправно свой трудовой долг, человек тем самым исполняет свое предназначение.

Культ частной инициативы и профессионального долга, утверждаемый этой этикой, формирует такого исполнителя, на ответственность которого можно положиться. А для рыночного хозяйства доверие к партнеру является гарантией его успешного функционирования. Не рынок как таковой дает простор развитию капитализма, а трудовая этика, профессиональный долг, ответственность и обязательность человека, рациональная организация деятельности на основе знания и науки становятся конститутивными началами капитализма. Немаловажное значение имело для развития капитализма и то, что протестантизм ориентировал человека на достижение финансового успеха в делах, но не для того, чтобы окружать себя роскошью, а чтобы расширять свое дело. Личный аскетизм, чувство общественного долга, дисциплина труда, ориентация на рационализацию всех общественных отношений, — все это формирует человека, чье поведение оказывается, как отмечал Вебер, адекватно хозяйственным задачам промышленного капитализма.

### § 22.2. Работа и деньги

Сфера производства — источник появления материальных предметов, всех вещей, нужных обществу и индивиду. Она обеспечивает саму себя, производя средства производства, организуя производство, которое является фундаментом общественного хозяйства и свидетельством существования общества как особой системы, отличной от индивидов. Она обеспечивает эту самостоятельно существующую общественную систему особы-

ми материальными предметами, которые нужны только ей – армейское вооружение. И это также свидетельствует о том, что общество существует как самостоятельное образование. Наконец, она (сфера производства) обеспечивает все действия индивидов, которые нуждаются в предметных средствах для своей реализации, а также обеспечивает сами потребности индивидов. Таким образом, рассматривая человеческую действительность под знаком движения (использования) предметных образований, мы обнаруживаем общественную жизнь, которая, конечно, всегда порождается индивидуальными действиями, но существует независимо от них.

В рамках хозяйственной жизни формируются еще два значимых феномена, через которые индивиду раскрывается общество. Это работа и деньги. Социальный смысл работы, которая исходно восходит к трудовым актам, направленным на трансформацию вещей, заключается в исполнении индивидом обязанностей в отношении других людей или институтов. Для современного человека работа, хотя она и характеризует «трудо-вой» стаж индивида, строго говоря, не является трудом по определению, а выступает формой его занятости. Она вводит человека в ситуацию, которая предложена обстоятельствами, а потому и выступает для него способом его общественного действия. Работа оказывается общественным актом индивида не столько потому, что она обязывает его считаться с некой общественностью (иметь обязанность по отношению к общему), сколько потому, что через нее индивид укрепляет общественное, внося в него свою лепту. Своей работой индивид увеличивает общественное достояние (богатство). В свое время Маркс, следуя трудовой теории стоимости, разработанной классиками английской политэкономии, считал, что трудом, увеличивающим общественное богатство, является только простой физический труд, который создает прибавочную стоимость и увеличивает капитал. Поэтому сложный труд ученого, врача, учителя, артиста и т.п. он не считал производительным трудом. Но если для промышленного капитала умственный труд и другие виды работы (сфера услуг), действительно, не приносили прибыли и были, с его позиции, не производительными, то для

общества их полезность вытекала из их необходимости. Эта полезность выражалась в том, что общество оплачивало эти виды работы. Деньги были знаком общественного признания. А в современном обществе сфера услуг, умственная деятельность становятся «производительными» и с точки зрения капитала, так как могут его увеличивать.

Если работа открывает индивиду его общественную «принадлежность» через отношение обязанности, то деньги открывают эту принадлежность через отношение вознаграждения. Деньги олицетворяют общественный «дар» и общественную «возможность» (не случайно, греческое слово «талант», первоначально означавшее меру веса и денежную меру, затем стало означать меру способностей человека). В деньгах общественное начало выражено, по крайней мере, дважды. Во-первых, деньги изначально появляются только в акте отнесения, они изначально существуют как замещение одной вещи другой в ситуации обмена, они есть само замещение. То есть их существование прямо указывает на бытие социального, которое и есть бытие отнесения (§ 6), экзистенциальная функция денег заключается в том, чтобы быть обнаружением самого социального, общности одного и другого, самой общности, общественности. Деньги есть само откровение социальности как действия и общности. Поэтому для них, в конечном счете, их конкретная форма существования несущественна. Они могут быть скотом, раковинами, металлическими монетами, бумажками или даже просто электронными импульсами в сети. Их вид как сущего не важен, так как они есть откровение самого общественного бытия человека, есть истина этого бытия. А последнее — это деяния человека, которые существуют либо как самые различные акты, как события, либо как их возможность. Поэтому, во-вторых, деньги есть концентрированное представление общественных возможностей. Всякое общественное действие требует каких-то средств для своего совершения, деньги становятся универсальным «средством», которое заменяет любое конкретное средство. В деньгах объективируется общественное, деньги становятся «превращенной формой» общественного, возможностью любых общественных проявлений.

Вот знаменитые слова Барона, героя маленькой трагедии А.С. Пушкина «Скупой рыцарь», который знал силу золота, собранного сундуках его подвалов:

*Что не подвластно мне? как некий демон  
Отселе править миром я могу;  
Лишь захочу — воздвигнутся чертоги;  
В великолепные мои сады  
Сбегутся нимфы резвою толпою;  
И музы дань свою мне принесут,  
И вольный гений мне поработится,  
И добродетель и бессонный труд  
Смиренно будут ждать моей награды.  
Я свистну, и ко мне послушно, робко  
Вползет окровавленное злодейство,  
И руку будет мне лизать, и в очи  
Смотреть, в них знак моей читая воли.  
Мне все послушно, я же — ничему;  
Я выше всех желаний; я спокоен;  
Я знаю мощь мою...*

Эта мощь, сконцентрированная в золоте, становится мощью того, кто владеет им, даже если сам он для этого не имеет никаких способностей. Он будет окружен произведениями искусства, хотя сам может не только не быть художником, но даже ничего не смыслить в искусстве, но свободный гений искусства будет ему служить. Он будет жить в чертогах, хотя сам не будет строителем, а строитель будет ютиться в лачугах. Он будет вкушать райские плоды, хотя не будет садовником, а садовник будет питаться черствым хлебом. Деньги как концентрация богатства становятся силой отчуждения способностей и возможностей от одного человека и присвоения их другим, если они функционируют в обществе, экономика которого не способна обеспечить общее благосостояние и основана на частной собственности. Поэтому стремление к деньгам и богатству, которое они олицетворяли, часто в культуре подвергалось осуждению как полмена подлинного достоинства человека видимостью и пустой формой.

Однако это не означает, что деньги сами по себе зло. Деньги — орудие реализации общественных возможностей. Как всякое



средство они могут оказывать влияние на осуществление действия. Молоток – орудие для забивания гвоздей, чтобы крепить доски, но его можно использовать и для того, чтобы прибить руки и ноги человека к кресту. Но сам молоток не орудие распятия. Так и деньги. Деньги могут превращать благо во зло, они могут изменять желания и намерения людей, но это зависит от готовности самих индивидов к тем или иным действиям, а не от денег как формы концентрации общественной возможности.

В современном обществе деньги становятся знаком ценности занятия индивида, знаком возможности влияния его занятия на других индивидов. Современная хозяйственная жизнь, а вместе с ней и общественная жизнь строятся на растущей дифференциации деятельности, что ставит каждого человека в зависимость от множества других людей. Структурные связи и отношения, в которые включен индивид, определяют вес и значение его позиции. Выражением этого значения позиции, т.е. того деяния, которое предоставляет индивид в распоряжение других, становится оценка ее в денежной форме. В отличие от классического периода развития капиталистического типа хозяйства, когда стоимость товара измерялась общественно необходимыми затратами труда на его производство, современное общество измеряет стоимость товаров и услуг прежде всего их уникальностью. Конечно, продолжает действовать и классическая схема определения цены товаров и услуг, но все больший смысл приобретают именно особенность и неповторимость предлагаемых товаров и услуг. И прежде всего это относится именно к услугам, которые в современной экономике становятся главным предметом «производства-потребления».

Деньги, родившиеся из необходимости предъявления на рынке меновой стоимости товара (они продолжают это исполнять и сейчас), деньги, становившиеся средством отчуждения и присвоения человеческих талантов (что может наблюдаться и сейчас), приобретают еще одну способность – быть средством оценки различного как различного, особенного как особенного, быть средством выражения общественного признания, уникального. Премии, награды, призы, джек-поты, договорные вознаграждения

ления и т.п. — все это свидетельство этой новой функции такого старого изобретения, как деньги.

Работа вводит индивида в область обязанности и несвободы, деньги открывают ему область свободы. Обменивая свою работу на деньги, человек меняет необходимость на свободу. А если он в своей работе достигает уровня уникальности, увеличивая разнообразие общественного мира, он открывает новые степени свободы. Тогда он уже имеет реальную свободу, а не ее возможность в форме денег. Хотя, если они прибавятся к этому, к свободе творения прибавится комфорт, а это материальный эквивалент свободы.

## Вопросы

### для контроля усвоения и понимания

1. Что такое общественный способ производства, по К. Марксу? Что составляет его содержательную, а что его формальную сторону?
2. Какой закон определяет развитие общественно-го способа производства, по К. Марксу?
3. Какие три революционных сдвига в развитии производительных сил можно выделить в истории развития производства, и как они влияли на развитие общества?
4. Какие факторы определяют становление капиталистической экономики в Европе, согласно М. Веберу?
5. Какова общественная функция работы индивида и денег?
6. Для более детального ознакомления с обсуждаемыми проблемами можно почитать:
  - Маркс, К. К критике политической экономии: Предисловие / К. Маркс // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т.13.
  - Вебер, М. Протестантская этика и дух капитализма / М. Вебер // Избранные произведения. М., 1990.
  - Тоффлер, А. Футурошок / А. Тоффлер. СПб., 1997.

## § 23. Сфера общения и формы ее организации

### § 23.1. Метафизика общения

Конечно, производство вещей является необходимым условием существования общества, но все-таки само общество – это не вещи, не их производство и не их использование, а жизнь и взаимодействие людей. Процесс производства вещей включает в себя взаимодействие людей, но в этом взаимодействии человек представляет не себя, а вещь, которую он производит, или услугу, которую он предоставляет. В таком взаимодействии существование *этого* индивида несущественно, так как, в конце концов, он может быть заменен в этом отношении либо другим индивидом, либо машиной или роботом. Производство вещей (материальных средств существования) необходимо для существования человека, но само производство не нуждается в существовании *этого* человека. Поэтому в системе общества должна быть найдена такая ее сфера, которая не только обеспечивает существование человека, но и продуцирует (порождает, требует) самого человека. Такой сферой общественной жизни выступает сфера общения. Если деятельность производства создает возможность общественного существования человека, то деятельность общения есть сама действительность этого существования. Именно в общении утверждается и само общество, и человек как существо, ориентированное на общение, на жизнь в сообществе.

Что же представляет собой общение и что делает его возможным?

Онтологический смысл общения принципиально отличен от онтологического смысла производства. Производство обнаруживает и обеспечивает бытие вещей в социальном мире (его предметное существование), общение обнаруживает и обеспечивает бытие самого человека (персональное существование социального мира). Деятельность общения – это акт явления (объявление, выявление, предъявления) человеческого лица как особого бытийного начала человеческого мира. В общении становится (рождается) лицо как отличительная характеристика (свойство) человека. Объявление лица предполагает два момента: во-первых, слово (язык), во-вторых, того, к кому оно обращено. Лицо существует как слово, как призыв, как обращение,

которое требует понимания, отклика, ответа, поэтому лицо существует в отношении диалога.

Если бытийным основанием человеческого мира выступает смысл, а последний существует в отнесении (§ 6), то и человек также должен приобретать значение лица в отнесении. Парадокс этого отнесения заключается в том, что оно порождает смысл того, кто само это отнесение совершает («держит»). Разрешением парадокса и выступает диалог, в котором каждый участник отнесен к другому, а через другого к самому себе. В диалоге и относительно него выстраиваются личные места (личные местоимения, т.е. места для личностей) – Я и Ты (Вы), Мы как участники диалога, Он (Она) и Они как не-участники, но окружение диалога. Каждый участник (и не-участник) диалога имеет смысл только в результате отнесения к другому (Я к Ты), но в отличие от вещи, которая получает смысл в отнесении, исчезая, чтобы дать место другому (§ 6), участник диалога «сохраняет» себя и представляет не Другого, а себя<sup>69</sup>. Быть лицом и означает иметь смысл в себе самом и объявлять его (см. § 10.2). Онтологически это означает, что лицо, т.е. определенность, которая знает свою определенность (знает себя), распространяет ее (распространяет себя), создавая в мире особое пространство под знаком своей определенности (*sub specie personae* – под знаком личности<sup>70</sup>). Это пространство и есть сфера сообщения. Оно конституировано как пространство эпифании<sup>71</sup> лица, что пре-

<sup>69</sup> Если вещь приобретает смысл, она становится означающим какого-то означаемого, т.е. ее смысл отсылает к другой вещи, другой ситуации и т.п., то в участнике диалога означающее и означаемое совпадает, он является означающим самого себя. Но для этого он постоянно должен вступать в отношение диалога.

<sup>70</sup> Латинское слово *persona*, что означает «лицо, личность», происходит от глагола *persono, personare*, что означает «оглашать», «звучком и шумом наполнять». В русском языке слова «лицо», «лик» также несет в себе этимологию звучания – «ликовать», «лики – радостные крики, возгласы». И эта этимология слов «персона» и «лицо» прекрасно выражает онтологический смысл действия человека как лица – он своим словом (или любым другим способом) оглашает, объявляет свое присутствие и свою позицию в мире.

<sup>71</sup> Эпифания по-гречески – появление, откровение божества. Здесь важно подчеркнуть, что в сфере общения человек не просто появляется

вращает пространство сообщения в поле общения, в поле обозначения и взаимодействия позиций. Отклик на призыв лица конституирует человека как человека, как узнающего лицо, а тем самым и приобретающего собственное лицо. Поэтому сфера общения и есть та область общественной действительности, в которой человек обретает свое общественное лицо и благодаря которой общество обретает свою действительность.

### § 23.2. Социальные формы общения

Эпифания лица указывает на метафизическую (онтологическую) природу человека — он есть тот, кто понимает призыв, мольбу, обращение и кто способен дать ответ на него, то есть вступить в общение. Но какой это призыв, в чем заключается ответ, как организовано общение — это уже сфера не метафизики, не сфера бытия, а область конкретности общественных отношений. Общение как социальная деятельность — это такое взаимодействие индивидов, в процессе которого устанавливается сходство, «родство», подобие, единство, общность их позиций или, наоборот, их различие, непохожесть и отчужденность. Результатом такого взаимодействия становится группирование индивидов, объединение их в группы. Группа оформляет общение, придавая ему общественную определенность. Она представляет форму существования общения в обществе.

Принадлежность человека к той или иной группе определяет тип его поведения в отношении к другим людям. Если люди принадлежат к одной социальной группе, между ними складываются отношения равенства, то есть отношения, предполагающие симметричность действий — то, что может позволить себе

---

(слово, которое уже потеряло свою связь с явностью, ясностью, открытостью), а он открывает себя, обнажает свою сущность. Не случайно, Э. Левинас, французский философ XX века, посвятивший свою философию анализу отношения человека с Другим, говорит о том, что Другой, являющий себя в лице, прорывает свою пластическую сущность и предстает как «нагота лица», снятость покровов. «Нагота лица — это крайняя нужда и тем самым мольба в прямой направленности ко мне», — пишет Э. Левинас (см.: Левинас, Э. Гуманизм другого человека / Э. Левинас // Время и другой. Гуманизм другого человека; пер. с франц. СПб., 1998. С. 169).

один индивид в отношении к другому, может позволить и этот другой по отношению к первому. А если они принадлежат к разным группам, тогда нарушается симметричность действий. Поскольку контакты между людьми – явление повседневное, то распознавание принадлежности человека к группе, с которым устанавливается контакт, то есть распознавание его «призыва», должно происходить автоматически. На это и направлены различные знаки, показывающие принадлежность индивида к той или иной группе – форма одежды, какие-либо аксессуары (погоны, значки и т.п.), прическа, татуировки или раскраска тела (для древних племен) и т.д. Социальные знаки указывают на социальную принадлежность индивида, а тем самым и на ожидаемое от него действие и на возможное действие по отношению к нему. Таким образом устанавливается определенный общественный порядок. Сфера общения – это пространство общественного порядка, пространство ожидаемого поведения, которое определяется наличными в обществе группами и отношениями между ними.

Что же конституирует социальную группу?

Основой единения людей в группу выступает их общий интерес (сходный «призыв»), который обнаруживает себя в отношении целей, выдвигаемых действующими индивидами. Цель действия, которую выдвигает человек, всегда осознана и выражает отрицательное определение ситуации, в которой человек находится (цель ставится тогда, когда возникает стремление выйти из существующей ситуации). Действуя, исходя из поставленной цели, индивид сталкивается с другими индивидами, действующими в этой же ситуации, которые преследуют свои цели. Эти цели могут совпадать или расходиться, и это их отношение обнаруживает интересы действующих индивидов. Индивид становится заинтересован в том, чтобы цели и действия другого индивида не мешали или способствовали достижению его собственных целей. Именно в этот момент и происходит объявление своего общественного лица – своего интереса. Социальный интерес, обнаруживаясь в отношении целей действующих индивидов, выражает общественные позиции этих действующих индивидов и становится объективным основанием объедине-

ния их в группы. Группы являются элементами сферы общения в системе общества.

И здесь мы снова встаем перед проблемой существования общности (§ 19). Как существует группа? Реально или номинально?

Для малых групп, например, таких как семья, друзья, родственники, их реальное существование очевидно: все члены группы могут находиться в сфере реального взаимодействия — на семейном или дружеском торжестве, здесь лицо другого не абстрактное понятие, а узнаваемое лицо конкретного человека, и даже когда какой-нибудь член данной группы реально отсутствует, с ним поддерживается контакт и его принадлежность к данному сообществу не отвергается. Группа подобного рода существует благодаря знанию ее членами друг друга и пониманию каждым своей принадлежности к данной общности. Общение, организующее подобный тип группы, есть экзистенциальное общение, оно непосредственно входит в мир существования индивида и переживается им. На этой модели виден механизм существования малой группы: ее существование предполагает индивидов, которые могут вступать в коммуникацию друг с другом (обмениваться сообщениями), оно предполагает понимание ими основания своей общности. К группам с экзистенциальным типом общения наряду с такими малыми группами, как семья, родственники, друзья, относятся различные клубные объединения, группы по интересам и т.п.

Экзистенциальное общение предъявляет себя в коммуникации, которая представляет собой обмен сообщениями. Если общение — это деятельность выявления и определения своих интересов, то коммуникация есть общественное отношение, которое, используя определенные материальные средства (звуки, изображения, жесты и другие знаковые средства), реализует контакты индивидов, в процессе которых они определяют свою общность или различия.

По модели малых групп строилось общение первых исторических форм общности. Для членов первобытного рода или племени существование их сообщества как группы также дано непосредственно. Эта группа реально существует во взаимодей-

ствии своих членов, которые знают друг друга. Даже для таких более развитых форм организации общества, как античный полис, возможно предъявление его реального группового существования — амфитеатр античного театра вмещал всех граждан полиса, которые обязаны были являться на театральные представления. Но уже в этом случае такое реальное предъявление групповой общности становится эпизодическим, и тогда возникает механизм предъявления общности больших групп — механизм представительства, когда от имени группы, выражая ее интересы, говорит кто-то, кого эта группа делегировала или кто берет на себя ответственность заявлять о представлении интересов группы. Так возникают социальные институты, представляющие социальные группы (§ 24.2)<sup>72</sup>. Через институт социальная группа существует номинально. К таким номинальным социальным группам относятся профессиональные группы (например, военные, учителя, врачи и т.п.), общественные классы, этнические группы, половозрастные группы и т.д.

В номинальной группе общение становится в прямом смысле социальным — здесь выявление общего основания опосредовано. Индивиды, составляющие номинальную социальную группу, не вступают в непосредственные контакты друг с другом, не знают друг друга в лицо, но группа социально существует (т.е. входит в социальную структуру общества) благодаря тому, что, во-первых, реально существует репрезентация группы в локальных сообществах, которые связаны экзистенциальным общением (например, учителя данной школы, которые могут собираться на общие собрания, конференции и т.п., рабочие данного предприятия, которые общаются в процессе работы и вонне рабочее время и т.п.), и, во-вторых, могут возникать представительные организации, которые объединяют локальные сообщества на определенных формальных основаниях. В номинальной группе коммуникация не охватывает всех чле-

---

<sup>72</sup> Именно этот реально существовавший и существующий в жизни людей механизм выявления их общности и послужил основанием возникновения теории общественного договора Т. Гоббса и его последователей.



нов данной группы, она может осуществляться или внутри локальных сообществ, репрезентирующих группу, либо между представительным органом и отдельными индивидами. Наличие моментов экзистенциального общения и коммуникации в номинальной группе служит гарантией ее существования в обществе. Номинальная социальная группа может заявлять реально о своем существовании в определенные периоды, когда ее интересы требуют предъявления или защиты (демонстрации, забастовки, митинги и т.п.).

Совокупность социальных групп образует поле общения в обществе, организованность которого составляет социальную (статусную) структуру общества.

### § 23.3. Дифференциация

#### социального пространства

Многообразие групп в обществе указывает на неоднородность социального пространства. Эта неоднородность выражается в возможности тех действий, которые предоставляют различные группы. Например, группа ожидающих на остановке трамвая предоставляет своим временным участникам возможность посадки в городской транспорт, а группа читателей библиотеки предоставляет своим членам возможность пользоваться книжным фондом библиотеки и т.п. Между возможностями действий первой и второй групп нет никакого пересечения, это группы разные и это возможности разные, которые не допускают сравнения. Но вот между возможностями жителей маленького села, далекого от областного центра, и горожанами из областного центра или жителями столицы уже существует различие, которое можно сравнивать по различным параметрам и которое имеет степени развития. У них различаются возможности выбора работы и размеры возможного заработка, у них отличаются возможности организации досуга и возможности личностного развития и т.д. Такое различие вносит в жизнь людей неравенство, которое и принуждает людей обратить внимание на свое социальное положение. Поэтому значимыми для социального пространства становятся именно те группы, которые определяют

степень (ранг) социальных возможностей человека. Эти социальные группы и отношения между ними организуют социальную структуру общения и формируют основные типы общественного поведения индивидов. К ним относятся сотрудничество, если интересы действующих индивидов совпадают, соперничество и конкуренция или вражда, если интересы различаются или достигают остроты антагонизма.

Проблема социального равенства и неравенства становится актуальной для общества и для науки в период формирования новоевропейского буржуазного общества. В это время на место характерного для феодальной и древней эпохи сословного (кастового) общества, в котором социальные различия людей закреплялись законом (или обычаем) и в котором социальные возможности человека были ограничены его рождением в рамках определенной общественной группы<sup>73</sup>, приходит общество, в котором отменяются привилегии рождения и в котором все граждане получают равные права. Равенство людей как граждан снимает установленные традицией или законом ограничения движения человека в социальном поле, но тогда обнаруживаются другие препятствия социальной мобильности, другие структурные перегородки в пространстве общения. Это перегородки материальных условий существования человека, прежде всего его имущественное положение. Именно поэтому в философии и науке Нового времени появляется другой подход к определению социального положения человека — по их экономическому положению.

Политическая экономия XVIII века, классифицируя социальные позиции человека, разделяет народ на общественные

---

<sup>73</sup> Вспомним, что даже в первом проекте идеального общественного устройства, который создает Платон, эта закрепившаяся в обыденном сознании идея прирожденного неравенства людей не только находит свое выражение, но и получает онтологическое обоснование. В античном сознании нет представления об общественной и индивидуальной ценности равенства. По Платону, справедливость по отношению к каждому члену сообщества выражается в том, что он занимает такое место, которое принадлежит ему по природе его души, а также в том, что в следующем рождении его душа может занять и более престижное общественное место, если ее обладатель проявит должное рвение.

классы, которые различаются по форме получаемого дохода. Так, А. Смит выделяет три класса, которые, как он считает, свойственны каждому цивилизованному обществу — класс землевладельцев, тех, кто живет на ренту; класс капиталистов, тех, кто живет на прибыль с капитала; класс рабочих, тех, кто живет на заработную плату. Частная собственность, считают идеологи Просвещения, является главным стимулом всякой человеческой инициативы, поэтому она является необходимым условием исторического прогресса, но в то же время она породила и порождает неравенство между людьми, а потому она является столь же необходимой причиной всяких человеческих пороков. Уже 250 лет повторяются самые известные слова, сказанные когда-либо о собственности, слова Жан-Жака Руссо: «Первый, кто, огородив участок земли, придумал заявить: «Это мое!» и нашел людей достаточно простодушных, чтобы тому поверить, был подлинным основателем гражданского общества. От скольких преступлений, войн, убийств, несчастий и ужасов уберег бы род людской тот, кто, выдернув колья или засыпав ров, крикнул бы себе подобным: «Остерегитесь слушать этого обманщика; вы погибли, если забудете, что плоды земли — для всех, а сама она — ничья». Собственность — основа гражданского общества, т.е. общества, состоящего из разных групп, имеющих свои интересы и представляющих их в законах, а гражданское общество — основа цивилизации. Но собственность и основа гибели людей, основа преступлений, войн, убийств и разных ужасов, вытекающих из неравенства. Чуть позже поклонник Руссо немецкий философ Иммануил Кант скажет, что неравенство между людьми — «изобильный источник столь многих зол, но и всего хорошего».

### § 23.3.1. Эгалитаризм марксистской теории классов

Развитием и классическим завершением просвещенческого взгляда на социальную дифференциацию становится марксистское учение о классах и классовой структуре общества. Карл Маркс, продолжая традицию философии и науки XVIII века, выводит социальные различия из экономических причин. Появление общественных классов марксизм связывает с зарождением частной собственности, которая трактуется в марксизме

не просто как возможность владеть, распоряжаться и пользоваться предметами, а как экономические отношения, которые организуют связи людей в общественном воспроизводстве средств к жизни, включая отношения непосредственного производства, отношения распределения, обмена и потребления. Разделяя людей на тех, кто имеет собственность, и на тех, кто ее не имеет, частная собственность порождает богатых и бедных, властвующих и угнетенных, пользующихся общественными привилегиями и лишенных их. Все социальные различия, согласно марксизму, вырастают из одного корня — частной собственности на средства производства.

Полная марксистская дефиниция классов была дана В.И. Лениным: «Классами называются большие группы людей, различающиеся по их месту в исторически определенной системе общественного производства, по их отношению (большей частью закрепленному и оформленному в законах) к средствам производства, по их роли в общественной организации труда, а следовательно, по способам получения и размерам той доли общественного богатства, которой они располагают. Классы — это такие группы людей, из которых одна может себе присваивать труд другой, благодаря различию их места в определенном укладе общественного хозяйства». Для марксистской традиции было важно показать, что угнетенные классы, чьи экономические интересы (которые всегда ориентированы на получение средств к жизни, достаточных для выхода за границы бедности) ущемлены, вынуждаются объективными обстоятельствами на борьбу за признание своих интересов. Эта борьба недовольных своими общественными позициями классов и является, согласно Марксу, движущей пружиной общественных изменений. Это *causa efficiens* истории.

Класс, экономически господствующий, т.е. класс, согласно чьим интересам организован общественный порядок, заинтересован в сохранении *status quo* и действует так, чтобы его поддерживать и укреплять, с этим связаны ценности его жизни, на это направлены создаваемые им институты и т.п. Класс, которого не устраивает его место в существующем порядке, заинтересован в изменении *status quo* и действует так, чтобы расшатать и, в конце концов, изменить его, с этим связаны ценно-

сти его жизни, ради этого он создает свои социальные институты и т.п. Другие общественные группы в обществе должны, по этой теории, определиться в том, какую из борющихся сторон поддержать. К этим другим общественным группам, значимым для сферы общения и входящим в социальную структуру общества, относятся группы, конституируемые не отношениями собственности, а другими основаниями – профессиональные группы (например, офицерский корпус, интеллигенция, чиновники), возрастные группы (молодежь, пенсионеры), группы по полу (женщины<sup>74</sup>), по месту жительства (сельчане, горожане), этнические группы.

Таким образом, согласно марксизму, структура общения в обществе определяется классовыми отношениями, а последние в свою очередь определяются отношениями экономическими. Разделение общества на классы – это историческая несправедливость, так как оно утверждает социальное неравенство. Но вытекающая из этого борьба классов – это историческое благо, так как она ведет к ликвидации всякого социального неравенства. Марксизм стоит на радикальной эгалитаристской (от фр. *égalité* – равенство) позиции при оценке неравенства. Он доводит идею равенства, выдвинутую идеологами Просвещения, до логического конца – в обществе должны быть ликвидированы все причины общественного неравенства, не только все должны быть равны перед законом, но все должны иметь абсолютно равные социальные возможности и абсолютно равные социальные условия своего существования<sup>75</sup>. Это реальное

---

<sup>74</sup> Хотя социологи в своих исследованиях всегда различают обе половые группы, но к социальной структуре общества можно отнести, вероятно, только группу женщин, так как эта группа имеет свои социальные интересы (например, стремление получать равную оплату с мужчинами за равную работу, стремление к равным политическим правам и т.п.). Мужчины же как социально более активная группа определяют свой социальный статус принадлежностью к другим общественным группам.

<sup>75</sup> Это и стало одной из причин стандартизации человеческой жизни в советском обществе: одинаковые жилища (вспомним фильм Э. Рязанова «Ирония судьбы, или с легким паром»), ограниченный стандартный набор продуктов (пиво «Жигулевское» от Калининграда до Владивостока), осуждение «индивидуализма», признание общественного выше личного и т.п.

социальное равенство достигается, согласно марксистскому учению, благодаря пролетарской революции, которая переустраивает общество на основе интереса пролетариата. Пролетариат является классом, который не имеет собственности и живет за счет своего труда, и этот принцип пролетариат возводит в принцип всего общества – в обществе никто не должен иметь собственности, она должна принадлежать всем, и все должны жить за счет собственного труда: «Кто не работает, тот не ест!» (а можно этот лозунг услышать и по-другому: «Кто не работает, тот не *есть!*», т.е. не имеет право на существование, что и вело к ликвидации не трудящихся классов).

### § 23.3.2. Элитаристские концепции социальной дифференциации

Противоположный взгляд на отношение между группами в сфере социального общения и на задачи общения формирует элитаристская (от фр. *élite* – избранное, лучшее) концепция. Ф. Ницше едко высмеивает мечту социалистов об «идеальном государстве», дающем благополучие для возможно большего числа людей. В таком государстве, считает он, могут ютиться только вялые личности, которые довольны всем существующим, привычно подчиняются установившимся законам и обычаям. Масса людей – это люди «связанного» ума, они привязаны к вещам, условиям существования, традиции морали, религиозным догмам, для них существуют все социальные различия. Они их серьезно принимают, они с ними считаются. Эти различия освящены авторитетом истории. Людям «связанного» ума противостоят люди «свободного» ума. Свободный ум подходит к жизни вне оков любви и ненависти, вне «да» и «нет», вне морали и религии, он взрыв силы и воли к самоопределению, самоустановлению ценностей, воля к свободной воле. Свободный ум свойствен людям высокой и избранной породы. Они элита, и не может быть равенства между массой, подчиненной обстоятельствам, и людьми, отвергающими обстоятельства. Для Ницше различие человека свободы (он назовет его «сверхчеловек») и человека подчинения является онтологическим различием, и подлинный смысл истории для него заключен в культивиро-

вании свободного ума. Но независимость – удел немногих, это преимущество сильных, а потому вряд ли когда-либо будет такое состояние истории, когда все станут сильными.

Ницше не давал своей концепции политической интерпретации, его интересовала сама проблема жизни человека и влияния человека на свою жизнь. Но идея избранности сверхчеловека была подхвачена в XX веке идеологами фашизма, которые концепцию элиты использовали для обоснования полицейского террора и уничтожения целых народов.

Идеи Ницше о творческой миссии людей избранной породы были подхвачены испанским философом XX века Х. Ортега-и-Гассетом, который также противопоставляет человека массы и человека элиты. Массовый человек – человек заурядный, ориентированный на потребление и всеобщие права. Избранный человек – человек долга, человек служения, человек, который всегда недоволен собой. Благодаря избранным общество способно к развитию, так как именно их деятельность порождает новое в науке, технике, культуре, так как именно они способны взять на себя труд управлять ходом цивилизации.

Элитаристские концепции могли основываться и на чисто политических оценках роли различных групп в обществе. Итальянские политологи Г. Моска и В. Парето выделяют в обществе правящую элиту, высший слой, и управляемый класс, низший слой. Такое членение свойственно каждому обществу, хотя конкретный механизм формирования элит может в разных обществах отличаться друг от друга.

### § 23.3.3. Концепции социальной стратификации

В рамках социологии, в предмет исследования которой прямо входит проблема социальных групп и групповых отношений, формируются свои концепции социальной дифференциации, наиболее значимой среди которых выступает теория социальной стратификации. Социальное пространство рассматривается в этом случае как пространство социальных статусов, или социальных позиций, которые отличаются возможностями присвоенных общественного капитала (по выражению французского социолога П. Бурдьё) – экономического, культурного, сим-

волического, политического. Различие людей по их социальным позициям конституируют социальные страты (слои), выражающие дифференциацию людей по тем или иным социальным признакам, которые могут быть ранжированы. Основные параметры стратификации: по экономическому признаку (богатство), по политическому признаку (возможность участвовать во властных отношениях), по образованию, но могут быть и любые другие параметры, которые различают людей по их социальным возможностям. Поскольку такие различия не искоренимы, теория стратификации не ориентирована на эгалитаристскую перспективу. Но эта теория позволяет выявить существующие в том или ином обществе возможности изменения индивидами своего социального статуса, рассматривая их социальную мобильность. Последняя, согласно П. Сорокину, может быть горизонтальной и вертикальной, групповой и индивидуальной. Общество должно быть ориентировано не на установление равенства, а на интенсификацию социальной мобильности, которая позволяет любому индивиду добиваться улучшения своего социального статуса. Чем больше возможности представляет общество для социального передвижения, чем более открыты границы страт, тем менее болезненно переживается социальное неравенство. Оно постоянно для общества, но может быть временно для индивида.

#### § 23.4. Повседневность и быт

Сфера непосредственного общения индивида, т.е. общения, при котором происходит реальный обмен сообщениями с другими (с помощью слов, жестов, мимики, письма и т.п.), образует жизненный мир данного индивида, его повседневное существование. Именно повседневное существование является онтическим (§ 10.1) проявлением бытия общества. Актуально и реально каждому человеку дана только повседневность, сам же повседневный мир представляет собой систему установок на действия данного индивида и систему ожиданий возможных действий других. Поскольку любые действия в повседневном мире всегда так или иначе совершаются в контакте с другими людьми, в процессе которых выясняется, отвечают эти действия



ожиданиям окружающих или нет, постольку мир повседневности является миром общения, хотя в повседневности могут совершаться и трудовые акты, и акты духовного творчества и т.п.

Центральным звеном повседневности выступает быт, который конституируется действиями и отношениями людей, направленными на воспроизводство и поддержание самой жизни человека. Быт охватывает семью, дом, домашнее хозяйство, отношения полов и поколений, дружеские и приятельские отношения, организацию досуга. Сфера быта предстает как непосредственное социальное бытие человека<sup>76</sup>. Это само реальное существование человека, его бытие, но в то же время это не все бытие, не его окончательное, не его подлинное бытие. Здесь каждое явление значимо для человека само по себе – он живет этим, и в то же время оно скрывает какие-то глубинные структуры человеческого бытия.

Так, повседневность – это такая действительность человеческого существования, которая очевидна и ясна каждому индивиду. Всякий понимает, это правильно, а это нет, так принято говорить и действовать, а так не принято, это можно, а этого нельзя. Повседневность – это осмысленный мир, смыслы которого не требуют обоснования. Эти смыслы ничьи, они принадлежат всем, они анонимны. И человек может не выходить за границы этих самодостаточных анонимных смыслов. Но тогда он сам становится анонимом, человеком, лишенным своего имени. Он «как все», его имя равно имени рода (первобытная община и давала всем своим членам одно родовое имя), он член клана, «бригады», «группировки». Таким образом, ясность и очевидность повседневности, давая человеку форму существования, в то же самое время показывают, что здесь существует не «я» человека как его самость и определенность, а он существует по способу «людей». Но необходимая для нормального общения всеобщность смыслов повседневности одновременно от-

---

<sup>76</sup> М. Хайдеггер в «Бытии и времени» говорит в связи с этим о неподлинном бытии человека, бытии «как люди» (das Man), «как все». Это бытие анонимное, типизированное, полностью предсказуемое или, по крайней мере, всеми обсуждаемое, если оказывается «неожиданным».

крывает (хотя не всем и не всегда) необходимость иметь свое лицо, поэтому человек не может ограничиться существованием в самоочевидных смыслах, он начинает стремиться выйти за пределы повседневности. «Свое лицо» – это глубинная структура бытия человека, которая не является феноменом повседневности, но порождается ею.

Повседневность – это постоянство. Постоянство слов, мыслей, жестов, поступков, образов и т.д. Благодаря этому все в повседневности предсказуемо, стабильно, упорядочено, выстроено в ряд. Поэтому постоянство – это бытийный способ сосуществования человека с другими, условие общения. То есть только благодаря постоянству может существовать соединение людей в сообщество. Но тогда со-бытие (совместное бытие) оказывается вне времени, вне изменений, вне истории. Это и было характерно для древних обществ, в сознании которых время отождествлялось с вечным движением по кругу. Так воспринимается повседневность и нашим обыденным сознанием: все крутится по кругу. Но такое «крутовое» время нуждается в начале отсчета, поэтому и возникает перерыв постоянства – праздник вместо повседневности. Праздник – мера повседневного социального времени. Повседневность порождает, открывает праздник не только как свою противоположность, но как некое подлинное бытие человека. Эта подлинность обнаруживает себя в способности человека, во-первых, видеть «изнанку» обыденных смыслов, которые обнаруживает праздник<sup>77</sup>, и тем самым уходить от самоочевидности смыслов повседневности. Во-вторых, в способности человека к самопроизвольным действиям, то есть действиям не типичным, не анонимным, хотя они и могут быть действиями «под маской». В празднике индивид позволяет себе не походить на себя обыденного, он обнаруживает для себя и в себе другой уровень бытия.

Таким образом, сама повседневность отсылает к той бытийной основе, которая, в конечном счете, является ее собствен-

---

<sup>77</sup> См. по этому поводу анализ карнавального действия, которое дает М. Бахтин (Бахтин, М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса / М.М. Бахтин. М., 1965).

ным основанием — активному самостоятельному действию человека, «держашему» смысл (§ 6). Поэтому общение, конституирующее совместность людей, их единение в группы, общение, которое перед каждым индивидом предстает как повседневные требования к его поведению и как его зависимость от *communis sens* (здорового смысла), и является той деятельностью человека, которая, прежде всего, и репрезентирует ему как форму социальности, так и ее сущность. Поэтому и оказываются правы все концепции, которые в сфере общения искали силу, сохраняющую и изменяющую общественную действительность. Марксизм видел ее в классовой борьбе, элитаристские теории — в творческой энергии избранных, сторонники стратификации — в жизненной силе конкуренции и стремлении индивидов к занятию более высокого общественного статуса. Каждая из этих концепций вычленила реальные истоки влияния сферы общения на всю общественную жизнь.

Общение — это само олицетворение общности, общества, хотя в то же время это только элемент общей системы всех социальных отношений.

### § 23.5. Круги общения

Онтологически общение укоренено в объявлении индивидом своего лица, т.е. своей позиции, в «призыве», в «послании», которые он направляет и которые воспринимаются другими индивидами. Распространение «послания» формирует пространство общения данного индивида, его круг общения. В системе общественной жизни круги общения предстают, с одной стороны, как количественная и качественная характеристика групповых взаимодействий, в которые включены отдельные индивиды, а с другой — как широта охвата общением физического пространства. Основой формирования кругов общения в обоих случаях выступают средства общения, которые используются людьми для установления коммуникации — это средства передачи информации, средства связи и транспортировки как вещей, так и самого человека.

Средства общения, способы и формы предъявления посланий определяют возможность их передачи в пространстве и

сохранения во времени. Можно выделить три основных средства общения, которыми пользуется человек в процессе общения: естественный язык, жест (телесная практика), образ (картинка) и три материальных носителя смыслового содержания — звук (голос), начертание (изображение) и электромагнитные импульсы (аудиовизуальность). Различные сочетания языков (естественного языка, языка жестов, образного языка) и материальных форм закрепления знаков языка создают различные возможности для организации общения и порождают разные круги общения.

Если средством общения выступают естественный язык как речь, а также жесты и телесные практики, из которых выстраиваются ритуалы и обряды, образы и картинки в виде татуировок, масок и т.п., тогда общение не может выходить за пределы возможностей визуального обзора, оно охватывает только «близких» людей, которые находятся рядом и которые понимают смысл ритуалов и образов. Так формируется первая историческая общность людей род (племя), которая предполагает еще и кровное родство, хотя для принадлежности к роду оно может быть и не обязательно. В современном обществе к такому кругу общения могут быть отнесены семья, трудовой коллектив, соседи, любые возникающие временные группы типа пассажиров в трамвае, в купе поезда и т.п., для которых характерно непосредственное взаимодействие людей посредством устной речи и существование своих «ритуалов», принятых правил поведения.

Появление этнической общности (народности) есть становление более широкого круга общения, чем род. Народность предполагает не только общность языка, но и выражение его в письме. Появление алфавита приводит к рождению письменности, которая позволяет закреплять «послания» во времени, передавать их ряду поколений, а не только тем, которые непосредственно следуют друг за другом. Это приводит к тому, что у этноса появляется история (у рода вместо истории — мифы), появляются не только традиция, но и писанный закон<sup>78</sup>, восприятие (принятие или непринятие) которого становится основа-

---

<sup>78</sup> Об огромной роли писаного закона для становления и укрепления этнической общности говорит история еврейского народа, для которого

нием общения индивидов, не связанных родством или каким-либо другим непосредственным контактом. Образы и телесные практики принимают форму культурных практик – искусства, религии, нравов и народных обычаев (форм организации быта). Хотя появление алфавита и письменности вводит в качестве материала фиксирования сообщений изображение вместо звука, но все-таки ведущая роль в культуре сохраняется за звуком. Письменные рукописные свитки и книги, как правило, служили для чтения вслух.

Этнические общности могли подчинять себе большие территории, и тогда появляются транспортные артерии, которые соединяют центр, где сосредоточен «закон» и провинции. Транспорт (дороги, средства передвижения) становится новым элементом в существовании такого исторического круга общения, как этнос, и межэтнических отношений. В современном обществе сохраняются этнические круги общения, основанием для которых служат культурные традиции, религиозные представления и ритуалы. Социально аналогичными этническим кругам общения в современном обществе выступают территориальные круги общения – деревня, город, регион. Деревня как социальный круг общения прямо сохраняет свою связь с этнической общностью, так как здесь в силу определенных исторических условий изменения происходят медленнее, чем в городе, и слабее, чем в городе, социальная мобильность. Город формирует свой тип культуры, свой стиль жизни, свои представления о жизненной карьере, свои внутренние круги общения и т.п. То же можно сказать о некоторых регионах, например, для России значимы различия Сибири, Дона, Севера, для Франции – различия ее провинций, для Германии – земель и т.д. Регионы как общности формируют или сохраняют свои региональные культурные особенности, свои традиции и характер людей.

Усиление транспортных связей, обусловленное развитием рыночных отношений, усиление горизонтальной социальной

---

Тора (Закон=Пятикнижие Моисея), а ее обязан был уметь читать и толковать каждый представитель мужской части народа, была единственным связующим звеном всего этноса, рассеянного по разным странам и частям света.

мобильности, появление книгопечатания, печатных средств передачи социальных сообщений ведет к формированию нового исторического круга общения — национальной общности. Национальный круг общения возникает в пространстве межэтнического взаимодействия на основе политического объединения групп и регионов в границах определенного государства, которое берет на себя заботу о создании правовых основ для создания единого рынка и социальной мобильности в границах государства. Нация как круг общения конституируется благодаря усилиям правящих элит, которые в поисках поддержки своих политических притязаний апеллируют к гражданскому патриотизму сограждан. Огромное влияние на укрепление национального круга общения оказывает искусство, которое именно в процессе становления данной исторической общности приобретает самостоятельность, отделяясь от религии или быта. Национальное искусство, создаваемое творческой элитой, становясь реальным фактом культуры, формирует единое самосознание, единое мироощущение и восприятие мира, тем самым создавая условия для национальной идентификации индивидов. Свою немалую лепту в становление национального круга общения вносит развитие образования, через которое также входит в сознание индивида идея национального единства (например, для России XIX века была значима формула образования — самодержавие, православие, народность, а для Советского Союза в XX веке — идея нового советского человека). Так рядом с гражданским обоснованием национального круга общения возникает его духовное обоснование. Последнее требует особого материального выражения, которым становится печатное слово, поэтому границы национального круга общения совпадают с границами литературного языка и границами хождения книги и печатных изданий.

Национальный круг общения может утверждаться на базе одного этноса, тогда гражданское самосознание сливается с национальным самосознанием и возникают различные варианты национализма. Все движения национализма подчеркивают то, что нация, в отличие от этноса, не является реальной группой (не является некой социальной субстанцией), а конституируется как круг общения индивидов при определенных условиях

и под влиянием целенаправленных действий различных общественных элит.

Возникновение электронных средств передачи информации создали новые условия для формирования, хранения и распространения социального послания. Главная особенность новых информационных средств – их способность практически мгновенно передавать сообщение в любую точку социального пространства. Это создает условия для возникновения нового круга общения – глобального общения в рамках человечества. Глобальное общение становится реальной возможностью благодаря развитию глобальных транспортных коммуникаций, возникновению глобального рынка товаров, услуг и финансов, укреплению межгосударственных и надгосударственных институтов (межнациональные корпорации, международные организации типа ООН, ЮНЕСКО), международных общественных движений (типа Гринпис) и т.д. Глобальный круг общения воплощается, с одной стороны, в становлении межнациональных объединений (типа Объединенная Европа), а с другой – в возникновении и развитии мировой сети Интернет. Последний представляет материальное воплощение глобального круга общения. Интернет – это и материальное условие возможности глобального общения и одновременно реальная реализация этого общения, когда какой-либо индивид входит в него и устанавливает контакт с другими людьми, независимо от их местонахождения, гражданства и национальности. Знаменитая рекламная кампания поколения *Next* не только уловила зарождение нового круга общения, но и участвовала в его создании, формируя поколение этого общения.

Возникновение глобального круга общения так же, как и появление предшествующих кругов общения, не уничтожает ранее возникшие, они продолжают жить, и это создает возможность конфликтных ситуаций между кругами общения. Все предшествующие исторические круги общения хотя и приводили к интеграции ранее существовавших, но не меняли принцип организации самой формы общения. Она строилась как локальная форма, один круг общения отличался от другого содержательным основанием своего объединения, но был подо-

бен ему по принципу своего строения. Глобальное же общение несет в себе угрозу отрицания локальности, так как оно всеобщее, а не локально. И это может выражаться в империализме однообразия: один язык, одни и те же картинки, одни и те же интересы, одни установки, одна мода, одна музыка и т.п. Подобное проявление однообразия в общении становится реальностью, а это разрушает одну из важнейших онтологических характеристик человеческого мира – его разнообразие (§ 7). Но, с другой стороны, современные средства информации, доступность мировой сети связи для огромного количества людей создают в перспективе для каждого человека реальную возможность представить свой призыв, свое послание всем и получить отклик. Интернет предьявляет каждому индивиду огромное количество разных «посланий», среди которых он может выбрать те, которые отвечают его интересам, поэтому мировая сеть обладает способностью формировать в индивиду его способность выбора и самоопределения. Таким образом, мировая информационная сеть может стать основой создания виртуальных локальных сообществ по интересам, интенсифицируя разнообразие и предьявляя его глобальному сообществу.

## Вопросы

### для контроля усвоения и понимания

1. Почему взаимодействие людей в процессе производства вещей не является общением?
2. Каков смысл сферы общения в системе общества? Что такое диалог, каков его социальный смысл?
3. Что лежит в основании деятельности общения и что является социальной формой общения? Что конституирует социальную группу?
4. Что такое реальные и номинальные социальные группы?
5. Что такое социальная структура общества?
6. В чем суть марксистской теории классовой дифференциации общества?
7. В чем суть элитаристских концепций дифференциации общества?



8. О чем говорит теория социальной стратификации? Что такое социальная мобильность?
9. Чем характеризуется повседневность, и какую роль она играет в жизни человека?
10. Какие круги общения могут быть выделены в истории общества? Чем и как определяются исторические круги общения?
11. Почитайте:

- Левинас, Э. *Время и другой. Гуманизм другого человека* / Э. Левинас; пер. с франц. СПб., 1998;
- Бурдьё, П. *Социальное пространство и генезис «классов»* / П. Бурдьё // *Социология политики*. М., 1993.

## § 24. Сфера социального управления и формы ее организации

### § 24.1. Метафизика управления

Производство вещей, предполагающее метаморфозу природного материала, рождает социальный мир хозяйства. Утверждение человеком своего существования, предполагающее объявление своего лица и выявление своего сходства и отличия от Другого, рождает мир общения и совокупность социальных групп, которые непосредственно представляют и организуют общественное пространство. И производство вещей, и объявление лица включают в себя как свой необходимый элемент номинацию (именование). Акт номинации, акт придания имени вещи или позиции не только с необходимостью завершает социальное действие, но и закрепляет его в бытии, позволяя

---

<sup>79</sup> Моделью социального действия, вызывающего к жизни новые явления, выступает действие творения, описанное в библейской книге «Бытия»: «И сказал Бог да будет свет. И стал свет. И увидел Бог, что свет хорош; и отделил Бог свет от тьмы. И назвал Бог свет днем, а тьму ночью» (Быт., 1,3). Здесь видно, что структура продуктивного действия аканчивается номинацией, которая и закрепляет сотворенное в бытии (см. § 11.3).

постоянно обращаться к нему, вызывать его из небытия<sup>79</sup>. Благодаря имени человек удерживает нечто в его существовании, что придает имени магическую власть: называть и вызывать к существованию при помощи номинации. Имя позволяет выделять предмет или явление среди других предметов и явлений, познанная и названная сущность (понятие) дает возможность распоряжаться предметом или явлением, определенное правило (его имя) позволяет воспроизводить закрепленный в нем порядок. Номинация является онтологическим основанием собственно социальной активности человека. Природная энергия человеческого организма, энергия его инстинктов приобретает социальную определенность и направленность в мире, означенном языком, получившим символическую номинацию<sup>80</sup>. Поэтому способность человека управлять своими действиями и направлять их укоренена в способности именования. Номинация — метафизическая основа управления.

#### § 24.2. Социальный институт и его характеристики

Всякое человеческое действие, поскольку оно несет в себе реальное изменение в окружающей среде, потенциально включает момент власти над окружением. Именно поэтому Просвещение смотрело на человека как на господина природы. В обществе, которое свое существование получает и обеспечивает благодаря действиям людей, с необходимостью возникает потребность согласования этих действий друг с другом. В элементарной структуре социального отношения согласование действия производства и потребления выражается связью через цель (§ 18). Постановка цели и организация ее воплощения в дей-

---

<sup>80</sup> Психоанализ З. Фрейда показал, что человеческое поведение, инспирированное энергией либидо или энергией танатос, приобретает конкретную форму и проявление только благодаря контролю (направлению) со стороны «имен» культуры, со стороны «супер-Эго». Ж. Лакан, развивая идеи Фрейда в структурном психоанализе, сосредоточивает свое внимание на раскрытии функции символического и показывает, что символическое (язык, его способность именовать) обладает структурирующей силой, а потому господствует и над реальным, и над воображаемым.

ствительность составляет содержание особой деятельности человека – деятельности управления, деятельности по выработке правил, правильного порядка, т.е. установления порядка на основе правила. Содержательным элементом деятельности управления выступает цель (программа, проект, план), в которой заключен тот порядок, на который ориентировано управление. Но поскольку цель существует как идеальное образование в сознании субъекта, а должна быть передана другому или другим субъектам для организации их действия, то она нуждается в экстерииоризации, во внешнем выражении. Способом общественного представления цели (программы, плана, правил действия и т.п.) становится социальный институт.

Социальный институт – это общественное предъявление, социальная экстерииоризация значимых для данного сообщества целей (программ, правил действия). Это форма действия и существования деятельности социального управления. Сам социальный институт предстает как некая система формализованных общественных отношений, т.е. отношений, построенных на основе правил, принятых вступающими в них людьми. Это всегда осознаваемые отношения. Например, староста студенческой группы как специфический социальный институт, определяющий действие студенческой группы и представляющий ее в системе вузовских отношений, имеет формально определенные уставом вуза полномочия, данный конкретный индивид получает их благодаря распоряжению декана или какого-то другого официального лица. Формализация отношений и действий людей, представляющих тот или иной социальный институт, позволяет институту закреплять своими действиями объективируемую им общественно значимую цель или ценность.

Сфера управления в обществе существует как функционирование различных социальных институтов. Институты могут различаться по объекту приложения своих сил (экономические, культурные, политические и т.п.), по характеру действия (административные, общественные), по масштабу влияния (межгосударственные, федеральные, местные и т.п.), по сложности организации (представленные группой лиц или системой учреждений) и т.д. Но как бы ни был организован институт, чем бы

он ни занимался, всякий социальный институт должен обладать тремя характеристиками. Он должен обладать стабильностью, авторитетом и обратной связью. В его структуре должны быть элементы или стороны действия, которые обеспечивают ему сохранность во времени (стабильность социального института), элементы, которые дают ему способность воздействовать на управляемое поле (авторитет социального института), и элементы, которые дают возможность контроля за реализацией установок управления и возможность управляемого действовать на установки института (обратная связь в структуре института).

Вся совокупность социальных институтов, действующих в обществе, должна быть упорядочена, систематизирована, приведена в порядок. Этот порядок определяет структуру общественного управления или общественную надстройку. Возможно выделить ряд исторических форм организации системы общественного управления. Для общества с господством натурального хозяйства и кругом общения, ограниченного семьей или общиной, характерно управление, которое репрезентируется «патриархом» – главой семьи, клана, который может непосредственно контролировать поведение всех членов данного круга общения и который хранит в своей памяти все образцы действия и ценности поведения. Его память, знание и опыт являются основанием его авторитета и признания его права на общественный контроль. При патриархальном поддержании порядка контроль за порядком не отделен от самого общественного порядка, он встроен в него: традиции, несущие в себе правила общественной жизни, и способ их сохранения и воспроизводства (знающие традиции люди) и составляют «тело» общественной жизни.

В обществе, в котором возникают различные социальные позиции, в котором появляется социальная дифференциация, разрушающая единый круг общения и создающая возможность столкновения интересов, контроль за общественным порядком отделяется от сферы общения и производства и выделяется в самостоятельную сферу. Появляется государственная форма поддержания порядка, основанная на действии закона и публичной власти, отличной от самого сообщества, вокруг которой конституируется сфера политики. С появлением государ-

ства как особого политического института (§ 24.3), который берет на себя функцию социального управления, не исчезают старые патриархальные формы поддержания общественного порядка. Достаточно длительный исторический период собственно государственных форм управления соседствуют и переплетаются со старыми патриархальными, основанными не на законе, а на традиционных способах поддержания порядка. В обществах традиционного типа, в которых еще доминирует натуральное хозяйство, они не только продолжают действовать в повседневности (§ 22.4), но и проникают в сферу политики. Например, для феодального типа общества, вырастающего из общинных отношений (так возникают, например, германские государства, ставшие основой средневековой Европы, или славянские государства), отношение правителя и подданного (сюзерена и вассала) во многом сохраняет следы патриархальных взаимоотношений. Закрепление порядка общения в сословных отношениях также несет на себе следы патриархальности.

Появление в Европе обществ современного типа, основанных на рыночных отношениях и частной инициативе, утверждает государственный тип поддержания порядка во всех сферах общественной жизни. Закон, который закрепляется и охраняется государственной властью, становится главной, если не единственной, силой сохранения общности при развитии частных интересов и росте социальной дифференциации<sup>81</sup>. Патриархальные (традиционные) формы регулирования сохраняются только в ограниченных рамках бытовых или семейных отношений, но и здесь, в конце концов, берет верх правовой порядок, гарантом которого выступает государство. Развитие сферы социального управления в условиях правового контроля над

---

<sup>81</sup> М. Фуко в своей книге «Надзирать и наказывать. История тюрьмы» показывает, что новое судопроизводство, новые формы наказания, которые возникают в новоевропейских обществах, неразрывно связаны с появлением «дисциплинарного общества», в котором каждый индивид находится под постоянным надзором и контролем со стороны общества. Теперь общество судит и наказывает не за оскорбление сюзерена, а за посягательство на собственность, на порядок, установленный в обществе. Сама власть становится безличной, безличной становится и подданный, он становится телом, которым власть манипулирует.

общественным порядком направлено на расширение участия людей в управлении общественными процессами.

Становление общественного самоуправления в его различных модификациях (местного, производственного, культурного), которое сопровождает развитие правового государственного управления, выступает процессом приближения форм поддержания порядка к самим действующим и живущим в этих условиях индивидам. Общественное самоуправление – это правовой вариант традиционных способов управления, так как в этом случае контроль за утверждением форм жизни также включен в сам способ ее реализации. Но если традиционные формы превращали упорядоченно действующего индивида в своеобразный социальный автомат, то общественное самоуправление требует от него самостоятельного действия на основе принятия определенного общественного договора. Общественное самоуправление прямо ставит индивида в такую экзистенциальную ситуацию, которая открывает ему смысл его социального бытия – быть в социальном (человеческом) мире означает «держаться» своими действиями условия своего существования.

Тенденция развития сферы общественного управления в условиях глобализации связана, с одной стороны, со становлением правового регулирования межгосударственных и международных отношений (появление надгосударственных образований, развитие международного права и органов его реализации) и тем самым со становлением институтов, «удаляющихся» от сферы непосредственного общения людей, а с другой стороны, с ростом привлекательности в глазах людей самостоятельного общественного действия, гражданской активности, а отсюда с необходимостью укрепления самоуправления и локальной обусловленности решений. Вероятно, ближайшие десятилетия этот конфликт будет определять ход развития сферы общественного управления.

### § 24.3. Государство как политический институт управления

Центральным институтом сферы управления выступает государство.

Государство репрезентирует обществу его единство и отстаивает его. Оно выступает олицетворением общественного по-

рядка и одновременно гарантом его действительного воплощения. Что позволяет государству быть представителем общественного порядка? Его сущность, которая заключается в том, чтобы отдельный, частный интерес представлять как всеобщий, и не только представлять, но и превращать его во всеобщий, т.е. в значимый для всех.

В связи с появлением социальной дифференциации как в результате усложнения и разделения труда, так и в результате появления частной собственности в сфере общения появляются различные социальные позиции и разные социальные интересы. Конкуренция и конфликт интересов индивидов, вносящих в социальную действительность свои смыслы и организующих действительность по своим представлениям, ведут к необходимости объективации этих интересов и их социальной репрезентации. В результате этого и появляется государство как особый институт, который организует жизнь сообщества под знаком определенного интереса. Особенность его заключается в том, что, представляя интерес, выражая требование определенного порядка и определенных отношений между людьми (§ 22.2), государство опирается на силу, на принуждение, тем самым с государством в жизнь сообщества вхолит власть. Опора на власть, отчужденную от самого сообщества, и делает государство политическим институтом.

Как всякий институт государство должно обладать тремя основными характеристиками – стабильностью, авторитетом и обратной связью.

Стабильность государства обеспечивается таким особым образованием, как закон, которое появляется вместе с ним и которое вызывает его к существованию. Закон есть полагание всеобщего, это есть правило, имеющее силу для всех, требование, которое не знает исключений. Закон не может быть изменен, он может быть только отменен и заменен другим законом. Стабильность закона как всеобщего требования получает свое внешнее выражение: в своем наличном бытии законы всегда должны получить материальное выражение и закрепление. Поэтому они обязательно публикуются доступными для данной культуры средствами, поэтому для них значима знаковая форма выраже-

ния (буква закона), которая должна быть постоянной. Идентичность каких-либо высказываний с законом всегда фиксируется особым образом — печать и подпись лица, облеченного доверием, хотя последние ничего не прибавляют к содержанию высказываемого требования.

Закон как полагание всеобщего нуждается в своей актуализации, в действии. Его актуализацией становится «глашатай» закона, представитель публичной власти, действующий от имени закона. Первоначально это были те люди, силой которых устанавливался необходимый данному сообществу всеобщий порядок, а со временем публичная власть стала весьма сложным общественным телом. В структуре публичной власти выделяются ее различные структурные элементы: законодательная власть, которая формулирует законы; исполнительная власть, которая проводит установления в жизнь; карательная власть, которая следит за соответствием действий граждан принятым установлениям. Социальный смысл публичной власти заключается в закреплении того общественного порядка, в котором заинтересовано сообщество, поэтому публичная власть не может иметь своих интересов. Она есть форма репрезентации интересов общества. Форма организации публичной власти порождает формы государственного правления — различного вида монархии, типы республик и т.п.

Авторитет государства проявляется в его способности осуществлять власть на определенной территории. Осуществление власти всегда нуждается в материальных средствах, так как власть предполагает непосредственное воздействие на человека, его тело и телесные практики. Поэтому государство располагает различными вооруженными отрядами (полиция, милиция, армия, народная гвардия и т.п.). Сила и авторитет государства зависят от его способности обеспечить безопасность всех граждан, находящихся на территории, на которую распространяется его суверенитет. Форма организации территориального управления порождает различные формы государственного устройства — унитарное или федеративное устройство государства.

Обратная связь государства как института с сообществом обеспечивается тем, какие права по влиянию на деятельность публичной власти предоставлены гражданам (подданным). Дей-



ствительными правами и подлинным влиянием на деятельность государства обладают те социальные слои, чьи интересы находят выражение в законе, кто реально формирует содержание общественного порядка. Форма организации прав и обязанностей граждан (подданных) порождает различные типы политических режимов. Среди них различаются полярные типы – демократический и тоталитарный режимы. В первом случае государство и его деятельность находятся под контролем сообщества, которое создает различные негосударственные институты (политические партии, пресса, общественные организации), способные выражать мнение общественности и оказывать общественное влияние на деятельность различных государственных структур. Во втором случае государство контролирует общество, лишая его возможности как-либо выразить свое мнение по поводу деятельности государства.

Историческая тенденция развития государства как института социального управления состоит в укреплении и развитии механизма его обратной связи с сообществом. Демократические формы государства, возникающие в обществах современного типа, ориентированы на создание такого правового порядка, который превращает государство в средство служения гражданам, в средство защиты их общественных и частных интересов, если они не входят в антагонизм с первыми, и в средство обеспечения безопасности своих граждан. Этим целям посвящены все функции правового государства, т.е. государства, которое действует на основе законов и которое признает права граждан как основу своего существования.

Основными функциями государства выступают – функция поддержания правового порядка, функция охраны границ и в связи с этим установление отношений с другими государствами, функция хозяйственная (фискальная политика, контроль за денежным обращением, участие в рыночных отношениях и управлении экономикой), культурно-воспитательная функция (организация системы образования, развитие культурных институтов и т.п.)

#### § 24.4. Политика

Доминантная роль государства в определении устройства общественного порядка превращает политику (действие власти и отношения по поводу власти) в одну из самых значимых сфер современной общественной жизни. Сфера политики включает действия политических партий, политических объединений, публичных политиков, представляющих значимые в данном сообществе идеи об организации власти, отношения власти и гражданского общества, о принципах организации социального порядка.

Благодаря политике, которая существует как область противопоставления и борьбы интересов, происходят как осознание обществом своей дифференциации, так и ее изменение. Как уже было отмечено (§ 22), общественные классы и слои имеют свое бытийное основание в тех социальных позициях, которые возникают в результате различных общественных отношений (преимущественно, экономических), но становятся фактом социальной структуры тогда, когда эти позиции социально артикулируются и становятся основой идентификации индивидов. Артикуляцию социальных позиций производят идеологи, которые от имени группы выражают ее интересы в системе представлений, становящейся идеологией этой группы, а затем эта идеология в свою очередь становится основанием консолидации группы как субъекта политических действий. Тем самым политические представления постоянно воспроизводят и укрепляют социальную дифференциацию, ориентируя сообщество на выбор того или другого общественного порядка.

Поскольку государство стало формой организации общественной жизни современного общества (того типа общества, которое утвердилось в Европе Нового времени), то его деятельность становится значимой не только для всех сфер общественной жизни, но и для каждого отдельного индивида. А распространение идеологических представлений через средства массовой информации, пропаганду и агитацию, которую проводят различные политические партии и объединения, особенно во время различных выборов, также ставит каждого человека в отношение к идеологии. Поэтому определение своей позиции в рас-

кладе политических сил в данном сообществе становится важным моментом общественного существования человека. Это особенно значимо для современной ситуации, сложившейся в российском обществе, в котором традиции гражданского общества еще только формируются.

### **Вопросы для контроля усвоения и понимания**

1. Почему номинация является метафизической основой существования управления?
2. Что выражает содержание деятельности управления, а что является ее общественной формой?
3. Какими характеристиками должен обладать социальный институт?
4. Чем отличается организация управления в традиционных и современных обществах? Какова роль конкретного человека в условиях правового контроля за общественным порядком?
5. В чем сущность государства как института управления? Что делает государство политическим институтом?
6. Как проявляются в строении государственного управления основные характеристики социального института?
7. Что такое политика и политическая идеология?
8. Проанализируйте политическую структуру современного российского общества. Определите место и роль Конституции РФ в системе общественного управления.
9. Посмотрите:
  - Бурдые, П. Социология политики / П. Бурдые // Социологос. М., 1993.
  - Московичи, С. Век толп / С. Московичи. М., 1998.

## §25. Определение понятия «культура»

Слово «культура» латинского происхождения и вошло в европейские языки с тем значением, которое мы все сейчас знаем в XVII-XVIII веках. В XVII веке С. Пуффендорф в духе естественного права Т. Гоббса впервые противопоставил «естественное состояние» человека «культурному состоянию», и с тех пор собственно человеческое состояние, отличное от природного состояния, стали называть культурой. В латинском же языке эпохи древнего Рима слово «культура» означало «возделывание, обработка (земли)». Правда, уже и тогда возникло переносное значение этого слова, у Цицерона можно прочесть: «*Cultura animi philosophia est*» — «Философия — это возделывание души». В средние века этот термин употребляется в связи с религиозным культом — *cultura Christi*, *cultura dolorum* (культура страдания). В первом латинском переводе Библии, получившем название «Вульгата», слово *cultura* употребляется как синоним культа (например, «*fugite idolorum cultura*» — «избегайте идолослужения» [1 Кор., 10, 14]). В Эпоху Возрождения гуманисты начинают употреблять этот термин в значении умственного и духовного совершенствования, поэтому снова говорят о *cultura animi* и даже о *georgica animi* — возделывании души (сочетание греческого *georgica* с латинским *anima*, подобного латинскому выражению, подчеркивает, что в сознании гуманистов латинское *cultura* имело тесную связь со своим исходным значением).

После Пуффендорфа немецкий просветитель XVIII века Г. Гердер становится тем ученым, который устанавливает и закрепляет в науке современное толкование слова «культура» как мира подлинно человеческой жизни. Но если слово «культура» стало обозначать культуру только с XVIII века, то это не значит, что человек, да и сама культура не осмыслили своего своеобразия. Только это своеобразие культурной жизни выражалось в других терминах, которые каждый раз высвечивали в культурном бытии человека те его особенности, которые в это время для данной культуры представлялись наиболее важными.

Становление культуры как специфического мира бытия человека завершается тогда, когда возникает представление о сакральном мире. «Священное» у всех народов противопоставляется «мирскому» как «совершенно иное»<sup>92</sup>, как особое место, особое пространство, где перестают действовать обычные правила жизни и привычные порядки: «И сказал Бог: не подходи сюда; сними обувь твою с ног твоих; ибо место, на котором ты стоишь, есть земля святая» (Исх. 3,5). Сакральный мир понимается человеком как та подлинная реальность, которая открывает, показывает человеку абсолютное бытие и которая придает значимость и смысл обычной реальности, мирскому человеческому бытию. Поэтому жизнь человека начинает строиться и упорядочиваться под знаком *sacrum*, что и обнаруживает культурное содержание *sacrum*, как его понимали древние культуры: священное – это то, чему должен следовать человек, создавая свою жизнь.

Античный мир осмысляет особенность культурного мира как мира *пайдейи* (*paidei* – воспитание, учение, образование; образованность), мира воспитания в соответствии с традициями этоса. Американский историк античности В. Йегер назвал древнегреческую цивилизацию пайдеветической, так как целенаправленное воспитательное воздействие общества на гражданина пронизывает всю жизнь древнегреческого полиса: этому подчинена школа, религия, искусство, театр, спорт, сфера граждан-

---

<sup>92</sup> См.: Элиаде, М. Священное и мирское / М. Элиаде. М.: Изд-во Московского университета, 1994.

ской жизни<sup>83</sup>. Феномен античной культуры обнаруживается, прежде всего, в ориентированности сознания античного человека на долг, на свободное принятие им установлений подлинного бытия, которые могут быть осмыслены по-разному: Креонт в «Антигоне» Софокла понимает эти установления как требование государственного закона, а Антигона — как требование традиции, Платон трактует их как требования сущего самого по себе<sup>84</sup>.

В средние века действительность мира культуры открывается как Слово и предписание Писания. Для религиозного сознания средневекового человека мир сотворен по Слову, а само Слово тождественно Богу, поэтому постижение правильного Слова рассматривается как приобщение к подлинности. Этим порождается фундаментальная особенность средневекового мышления — его рецептурный характер, который равно виден и в труде ремесленника, и в деятельности священника, и в жизни феодала или горожанина.

Возрождение подготавливает почву для понимания мира культуры как собственно человеческого мира, отличного от природного мира. Гуманисты, культивируя *studia humanitatis* (гуманитарные занятия), превращают Слово Бога в человеческое слово, а отношение к священному тексту в словесность. Теперь не Писание, а «занятие словесностью научают [человека] наилучшим основаниям благой жизни», — пишет один из гуманистов. Внимание к слову, к его собственному значению приводит гуманистов к первичному пониманию культуры как обработке и уходу за природными началами в человеке и духе. Разумные основания нравов, искусств и наук изначальны, считал, например, Фичино. Природа наделяет ими человека по жребии.

<sup>83</sup> См.: Йегер, И. Пайдейя / И. Йегер. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 1996.

<sup>84</sup> «Пайдейя означает обращение всего человека в смысле приучающего перенесения его из круга ближайших вещей, с которыми он сталкивается, в другую область, где сущее является само по себе», — отмечает М. Хайдеггер, рассматривая значение понятия *пайдейя* в философии Платона. (Хайдеггер, М. Учение Платона об истине / М. Хайдеггер // Время и бытие. М., 1993. С. 351).

«И дух, оплодотворенный, производит их в положенное время на свет, *если его правильно возделывают*» (Фичино). Отсюда оставался один шаг до понимания культуры как мира, возделанного человеком. И тогда слово «культура» отрывается от связи с предметом возделывания, обращая внимание на саму действительность возделывания и человеческой активности. Понятие «культура» начинает свою самостоятельную жизнь.

[Попадает оно в XIX веке через французский язык и в русскую речь. Владимир Даль в своем «Толковом словаре живого великорусского языка» отмечает, что это слово заимствовано с французского и означает «обработка и уход, возделывание, возделка», а также «обработка, возделывание души». Это второе значение постепенно закрепляется в русском языке. Но если слово «культура» пришло в наш язык всего два века назад, то как до этого порусски называли то, что мы сейчас называем культурой? Обратимся снова к Словарю В. Даля, этому кладезю живой русской речи, в которой отпечатались мудрость народа и его восприятие мира. В Словаре найдем такие слова как «искусство — искусный — искусственный» и «образ — образование — образованность», которые, что для нас, несомненно, фиксируют какие-то важные стороны той действительности, которую мы называем культурой. Слова «искусство — искусный» входят в гнездо слов «искушать — искус — искушение», что значит испытывать, изведывать, убеждаться опытом в образе действий или мысли, чувств, как отмечает Даль. Слова «образ — образование» связаны с уже забытыми сейчас словами — «ображать и образить», т.е. придать чему-то образ, выделывать вещь, образ из сырья (Даль приводит такие примеры: «Образь деток» — умой, одень; «Эта женщина неображенная», что означает — неряха). «Образить» означало и обработать, придать должный, красивый вид, убрать, украсить («Образить невесту» — нарядить невесту, а на тамбовщине и в воронежской губернии когда-то говорили: «Образь мне поле», т.е. обработай поле. Обратим внимание, что в этом последнем случае мы находим абсолютный русский эквивалент латинскому *cultura* — обработанная земля).

Слова «искус — искушать — искусство», с одной стороны, и «образ — ображать — образование», с другой, очерчивают границу той действительности, которую мы называем культурой, и высвечивают в ней такие смыслы, которые значимы именно для русского сознания.

«Искушать (искусить)» означало убеждаться на опыте, изведывать нечто самому. Хотя еще Пушкин писал в «Полтаве»: «Но в искушениях долгой кары Перетерпев судеб удары, Окрепла Русь», это значение почти ушло из современного русского языка, оставив, правда, свои следы в выражении «искушенный человек». Нам же ближе и привычнее другое значение этого глагола — соблазнять, прельщать, стараться совратить кого-то с праведного пути. Но и в том, и в другом случае «искушение» несет в себе смысл приобретения опыта и преодоления человеком каких-либо трудностей или препятствий. Культурный мир и возникает в результате такого опыта-искушения. Вспомним, что даже по библейскому мифу о грехопадении именно с искушения (вкушения, от-кус-ывания яблока) начались человеческая история и культура. Но культура — это не просто опыт, накопленное обществом достояние, а такой опыт, который всегда подвергает человека искусству, т.е. желанию испытать все самому. Культура есть там, где достижения и опыт общества испытаны человеком его собственной жизнью, прошли через него и стали его достоянием. Поэтому культурный человек — это человек, испытавший на себе искусства жизни и культуры, это *искушенный* человек. И этот аспект в понимании культуры очень важен для российского сознания — отсюда все испытания героев русских народных сказок, да и «искусства» героев русской литературы.

Но искусство влечет не только к тому, чтобы испытать все самому, но и к тому, чтобы выйти за определенные пределы, за принятые нормы. Это не менее важно для сущности культурного мира. Творческий потенциал культуры живет в способности человеческого духа к подвижности, к по-двигу (старое значение этого слова — путь, путешествие), а подвижник — тот, кто славен своими делами. Умение пережить искушение, войти в него и не потерять себя, обратить искушение в подвиг, подвижничество — это великое умение видеть грань человеческого как



изнутри (от того, что уже было), так и извне (от того, что может быть).

Так через значение слов *искушать* — *искус* высвечивается одна из глубинных сущностей культуры: культура сопряжена с умением видеть и утверждать границы, с умением ограничивать(ся). *Искушение*, *искус* — культурный опыт границы, или опыт культурной границы, границы приемлемости, позитивности. При кратком определении того, что такое культурный человек, можно сказать, что культурный человек — это человек, умеющий ставить границу, знающий меру, в противоположность хаму, который никакой меры и границы не знает.

Мотив позитивности, свойственный культурному миру, звучит в слове *искусный*, знающий свое дело, обладающий высоким мастерством, мастерски сработанный. Здесь идея границы, определяющая смысл культуры, приобретает иной оттенок — оттенок градации или уровня развития человеческого мастерства и представление о ценностной расчлененности самого опыта. Иерархичность, внутренняя ценностная расчлененность составляют сущностную характеристику культуры. Можно даже сказать, что сама эта иерархическая расчлененность и есть культура, так как в природе нет иерархии выше — ниже, лучше — хуже. Культура же каждое свое явление сразу ставит в отношении иерархии, в которой и актуализируется оценка данного явления. Понимание ценностей и умение работать с ними неотделимо от умения проводить границу между ценностью и ее антиподом. Может быть, в этом и заключается искусство — и как умения, и как рода творческой деятельности, которая прямо ориентирована на ценностное восприятие мира. Не случайно именно в произведениях искусства и через них любая культура проявляет себя наиболее ярко, а опыт общения с искусством открывает человеку дорогу в мир ценностей. И хотя это справедливо для любой культуры, но, прежде всего, в русском языке и российском сознании возникает сразу ассоциация культура — искусство, ибо она не просто фиксирует значимость художественной деятельности для культуры, но в ней выражаются те глубинные и органические связи, которые существуют в русском языке между семантическим рядом «искусство — искус-

ный — искус — искушение» и тем миром, который мы сейчас называем культурой.

Семантика ряда слов «ображать — образ — образование» высвечивает в мире культуры свои особенности. Основной мотив этой семантической группы — «делать вид (образ), оформлять, обихаживать, устраивать» и результаты этих действий — «облик, вид, подобие» и даже «подлинная, сущностная вещь». Последнее значение, отмечает В. Даль, имеет слово «образ» (с ударением на втором слоге), которое ушло из современного русского языка, передав свое значение слову «образец» и сохранившееся в слове «образа» — иконы. Не исключено, что появление в русском языке в семантике слов «ображать — образ» значения подлинности и сущности восходит к усвоению древнерусской культурой, благодаря принятию христианства от Византии с ее греческим языком, традиции древнегреческой философии, которая в слове «эйдос» — вид, наружность, красота, образ действия, идея — видела действительное бытие и его сущность. Культура, действительно, являет человеку истинный образ (образ) его действия и поведения, который обнаруживает себя в образовании человека, т.е. в проявлении себя в действительности человеческого материала. Человек образован — значит несет в себе образ (образ) и не может отказаться от него, посрамить его, ибо тогда его ждет «образа», что значит — стыд, позор, поношение. Удивительно, как мудрый язык, который рождает такие родственные слова, которые, казалось бы, не могут быть родственными по своему значению — образ, образа, но которые тем самым открывают нам подлинный смысл человеческого мира. Культура содержит в себе и утверждает границу истинного лица человека (его образ), разрушение которой порождает не образ, а образу — позор и стыд, без-образие. Экскурс в семантику русских слов, обозначающих действительность культурного мира, показывает, что для русской ментальности культура поворачивается, прежде всего, своей личностной стороной, своими проявлениями в духовном мире человека и своею организацией этого духовного мира, а не как система норм или способов действия, что, прежде всего, фиксирует понятием культура традиция западноевропейской антропологии. Духовность

как специфическая тональность русской культуры, отмечаемая практически всеми в мире, имеет, таким образом, свои корни и в том, как в языке трактовалось предназначение культурной среды. В этой связи следует припомнить и такой факт, что именно в русском языке общеевропейское слово «интеллигенция» также получило свое специфическое значение, которого не было в западноевропейских языках – слой людей, преданных духовным идеалам]

Взгляд на историю самосознания культуры, которое проявлялось в способах именовании и осмысления обществом своего значимого бытия, открывает не только то, что общество выделяло в своем бытии как значимое для себя, но одновременно выявляет и объективные характеристики культуры. Самосознание культурного бытия становится и познанием его оснований, которое завершается формированием понятия культура в XVIII веке. С этого момента начинается история развития самого понятия культура в рамках различных наук о культуре<sup>85</sup>.

Во всем многообразии научных и философских трактовок культуры можно выделить четыре основных тенденции.

Первая тенденция развивает традиционное определение культуры и ведет к определениям, которые так или иначе строятся на противопоставлении «культура – натура», «искусственное – естественное», «человеческое – природное». В этом случае культура понимается как «вторая» природа, как человеческий мир и практически отождествляется с обществом и его историей.

Вторая тенденция в определении культуры отделяет культуру от общества и истории, рассматривает культуру как совокупность способов организации жизнедеятельности человека, как набор образцов и норм деятельности, которые задают своеобразную социальную технологию. Это направление определения культуры характерно для различных школ в культурной антропологии, которые, обращаясь к жизни исторически отсталых народов, изучали способы организации этой жизни, нормы

---

<sup>85</sup> См. подробный обзор определений культуры в книге: Каган, М.С. Философия культуры / М.С. Каган. СПб., 1996. С. 10-34.

и ценности, определяющие деятельность человека в этих сообществах.

Третья тенденция видит в культуре не результаты или способы деятельности, а саму продуктивную силу деятельности, саму творческую способность, присущую человеческой активности. Культура – это творчество, это продуктивная сила, получающая свое выражение в феноменах культуры, как говорит О. Шпенглер, или в сущностных силах человека, как отмечали некоторые направления в марксистской философии культуры (Л.Н. Коган, В.М. Межуев и др.).

Четвертая тенденция формируется в XX веке в связи со становлением семиотики, и в ней культура трактуется как специфический язык или как знаковая система, как совокупность текстов, кодов и т.п. В этой традиции работает структурализм (К. Леви-Строс и др.), семиотические интерпретации культуры (например, тартуская школа Ю.М. Лотмана в советской науке о культуре), постмодернистские штудии над культурой (Ж. Деррида и его последователи).

Все отмеченные трактовки культуры, выделяя в культуре важные ее стороны, правомерны, каждое понимание культуры дополняет другие ее толкования, и все вместе создают достаточно полную и объемную картину культуры.

Мир человека – это мир культуры, его дом, который он должен был выстроить, когда возникло противопоставление человека и природы, или, точнее – тогда, когда проявились начатки культуры (ростки осмысленного бытия и осмысление бытия), появилось само противопоставление человека и природы. Человек не просто живет в этом доме, как в новой внешней для себя среде обитания, он живет в таком доме, который существует как дом только тогда, когда в нем есть жилец, есть его обитатель, когда дом постоянно создается. Поэтому важно отметить, что культура существует всегда в двух измерениях. Во-первых, она существует как значимые вещи, как артефакты (искусственно созданные вещи), как произведения, которые определенным способом соотношены друг с другом во времени и пространстве. В этом случае культура представляется внешней средой обитания, *данной* человеку. Тогда культура напоминает нам дом

как дом, который стоит на улице и будет домом, а не деревом или горой независимо от того, заселен он или нет. Во-вторых, культура существует как «оживленные» в активном сознании и деятельности человека значения и смыслы артефактов, тогда культура предстает как актуальный опыт и содержание внутреннего мира личности. Существование культуры в этом измерении прямо связано со способностью человека понимать, порождать значения и утверждать их в действительности. Но эта же способность оказывается основанием бытия и культуры в форме объективированных артефактов, так как любая вещь, любое произведение открывает свое значение только «посетившему» их человеку. Культурное значение, объективированное в артефактах, требует актуального человеческого сознания и действия, оно не дано, а задано ему, т.е. должно быть утверждено человеком.

Две ипостаси культуры становятся возможны благодаря человеческой способности утверждать бытие. Способность утверждать может быть названа универсальной культурной способностью, благодаря которой возможна культура как особый мир. Культура — это утверждаемое бытие, поэтому всякое сущее в культуре, т.е. всякое конкретное явление (проявление) культурного бытия, предполагает активно действующего человека. Она предполагает его как то, ради чего она существует, и как то, благодаря чему она существует. Культура — это бытие, из которого человек принципиально не может уйти, даже и после своей смерти, так как и смерть становится утверждением культурного бытия. Именно в способе бытия культуры становится отчетливо ясно, что мир человека существует только благодаря его «держанию», благодаря приложению его силы.

## § 26. Культура как опыт

Несомненно, культура — это сложное образование, и чтобы точнее представить ее строение, необходимо рассмотреть, как она функционирует и из каких необходимых элементов складывается.

Уже из экскурса в те смыслы слова культура, которые живут в нашем сознании, и в те определения, которые давались понятию культура, следует, что культура — это накопленный человеком опыт деятельности, необходимый для воспроизводства этой деятельности путем формирования (образования) человека. Это можно было бы представить в такой модели (см. схему 1):



Схема 1

На этой схеме «Д» означает акты деятельности, которые всегда дискретны во времени и пространстве, но, чтобы сохранялась общественная жизнь и история, сама деятельность должна быть непрерывна, поэтому необходим особый механизм, который обеспечивает эту непрерывность. Таким механизмом и выступает культура, что обозначено на схеме как «К». В этом случае культура и выступает как накопленный опыт, который обеспечивает сохранение и воспроизводство человеческой деятельности. Культура — это мост между дискретными актами деятельности, который обеспечивает ее непрерывность, а тем самым историю общества.

Культура как опыт всегда конкретна, ибо это или культура данного вида деятельности (например, культура земледелия, культура управления, культура мышления и т.п.), или культура определенного периода развития деятельности (культура древности, культура такого века и т.п.), или культура какого-либо субъекта деятельности (культура рабочего, культура молодежи и т.п.), или, наконец, это культура какого-либо народа, нации, которая вбирает в себя весь опыт и все богатство жизни данного народа. Культура в этом случае несет в себе образ этой деятельности, образ этого субъекта деятельности, образ данного народа, данной нации, она их различает, показывает их индивидуальное лицо.

## § 27. Универсальные культурные формы

Опыт, передающий деятельность во времени, сам также должен быть сохранен и транслирован. Следовательно, для этого также должен существовать специфический механизм передачи и сохранения, который поэтому также является культурой, но это уже не культура как опыт, а культура как формы хранения опыта. Это культура другого уровня – культура К-2 (см. схему 2)

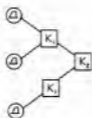


Схема 2

На уровне К-2 культура предстает как система специфических форм хранения и трансляции опыта, и эти формы характеризуют собственно культуру. Если на уровне К-1 культура была индивидуальна и представлялась человеку в виде конкретных артефактов, произведений и конкретных умений и знаний, то на уровне К-2 в культуре выделяются всеобщие формы, т.е. такие культурные формы, которые свойственны каждой культуре, ибо они разрабатываются самой культурой для себя и для выполнения своих собственных задач – задач организации культурного содержания и формирования культурного человека, такого человека, который способен дать жизнь культурному содержанию. В культурных формах объективируется сама способность человека «оживлять» культурное содержание. Вероятно, существует много различных культурных форм, но можно выделить четыре их основных типа: остенсивные формы, императивные формы, аксиологические формы и формы-принципы.

*Остенсивные* (от лат. *ostendere* – показывать, держать напротив) формы – это формы демонстрации, с помощью которых прямо и непосредственно показывается одним человеком другому какая-либо деятельность или использование какого-либо культурного значения. Остенсивные формы – первые формы,

возникшие в культуре для передачи значимого для сообщества содержания. «Делай, как я!» – вот их источник. К остенсивным формам относятся примеры, образцы, эталоны, каноны, прецеденты, парадигмы, собственные имена, а также такие образования культуры, как привычки, обычаи, ритуалы, традиции и т.п., которые, вовлекая человека непосредственно в деятельность, передают ему сложившийся в данном сообществе тип поведения, действия, отношения и т.д.

*Императивные* формы – это формы предписания, которые передают содержание путем инструкций, через побуждение, приказ. Императивные формы возникают на базе остенсивных форм и часто прямо выходят из форм демонстрации как их словесное описание, например, поучения или инструкции, но эти формы развиваются в самостоятельную сложную подсистему в культуре – нормы, запреты, догматы, лозунги, призывы, законы, указы и т.п.

*Аксиологические* формы превращают культурные значения и содержания в ценности, которые уже не диктуют и не предписывают какое-то поведение, а указывают направление выбора, который должен сделать сам человек, ибо ценности всегда альтернативны (добро – зло, красота – безобразие, справедливость – несправедливость и т.д.).

Наконец, *формы-принципы* передают культурные значения в самой абстрактной форме, указывая на сущность деятельности и задавая ее фундаментальные, ее последние основания.

Движение в культуре от остенсивных форм к формам-принципам – это логика развития культуры как в историческом, так и в личностном плане. Древние культуры, получившие в культурологии название традиционных культур, пользовались, прежде всего, остенсивными и императивными формами трансляции своего содержания. Ценности и принципы в древних культурах (например, в культурах Древнего Востока) еще только зарождаются и не играют решающей роли. Они становятся актуальными формами культуры со времен античности и средневековья, постепенно перехватывая пальму первенства у форм традиционных. Например, передача опыта нравственных отношений, опыта морального поведения начиналась со следования образцам



и прецедентам, с руководства нормами-запретами (табу и т.п.) и нормами-предписаниями (см. различные мифологические тексты древности, или Тексты пирамид), затем уже в античную эпоху и позже подробно обсуждается ценностное содержание нравственного сознания и систематизируются нравственные ценности (Сократ, Аристотель), оформляются на основе универсальных предписаний принципы нравственности (например, принципы христианской морали). То же наблюдается и в отношении постижения эстетических характеристик мира: в диалоге Платона «Гиппий большой» Сократ, беседуя с софистом Гиппием, задает ему вопрос, что такое прекрасное. Гиппий же, отвечая ему, указывает на прекрасный предмет: «Прекрасное — это прекрасная девушка». Он не выходит за границы остенсивного определения прекрасного. Но Сократ заставляет его различить прекрасный предмет и само прекрасное как ценность, как идею, отличную от самих прекрасных предметов, ибо он спрашивает не о том, что прекрасно, а том, что такое прекрасное. Для Сократа становится существенна сама ценность как форма предъявления значимого для человека содержания, которое и направляет его поведение, поэтому Сократ считал, что знать добро — значит быть добрым. Обращение культуры к аксиологическим формам и формам-принципам превращает традиционную и однозначную культуру в культуру развитую и многозначную.

Если обратиться к логике нравственного развития личности, то она также повторяет логику основных культурных форм: моральное становление личности начинается со следования образцам (вспомним В. Маяковского «Что такое хорошо и что такое плохо»), с усвоения правил поведения — этикетных норм (воспитанный человек — человек, умеющий себя вести соответственно правилам), затем формируется само моральное сознание личности, которое принимает определенные моральные ценности и отвечает за них, ручается за них своим поведением, и тогда формируется приверженность индивида к определенным нравственным принципам, которые позволяют принимать ему нравственные решения в сложных ситуациях, когда нет готовых правил действий.

### § 27.1. Культурные формы

#### как категории культуры

Способность культурных форм передавать содержание культуры и тем самым обеспечивать непрерывность общественной жизни и истории основывается на том, что сами эти формы содержательны. Всякий конкретный пример, образец или эталон имеют свое содержание, и этим своим содержанием они порождают определенную деятельность человека. Также содержательны и конкретные нормы, конкретные ценности или принципы. Их содержание всегда реализуется в конкретной направленности той деятельности, которую они продуцируют и для трансляции которой они и возникли в культуре. Но кроме своего конкретного содержания каждая культурная форма несет в себе определенное культурно-абстрактное содержание, которое превращает формы трансляции в культурные категории, в универсалии культуры, в которых заключается логика порождения личности культурой. В этом случае культурные формы-категории определяют ориентацию человека в многообразном мире культурного содержания, а тем самым и направление его развития.

Есть два глобальных мира, в которых живет человек и с которыми он взаимодействует, осмысляя и преобразуя их в ходе своей деятельности, — это мир природы и мир общества. Процесс овладения человеком природой и выделения из нее отражается в формах мышления и познания, которые получили свое выражение в системе философских (логических) категорий. Процесс овладения человеком социальным миром и выделения из него как процесс приобретения исторической свободы, как процесс становления личности отражается в формах организации социально осмысленной деятельности, которые закрепляются системой категорий культуры. Категории культуры — это особый тип категорий. Это не абстрактные понятия, подобные категориям науки и философии, это формы закрепления в культуре универсальных способностей человека, которые превращают его в общественного субъекта как такового, в субъекта, способного утверждать свое бытие.

В содержании каждой категории культуры закрепляются и выражаются разные стороны отношения «человек — обще-

ство», разные аспекты их взаимодействия, в процессе которого происходит как историческое становление сущности человека, так и приобщение конкретного индивида к этой сущности, формирование и развитие социального лица каждого человека. Содержание категорий культуры – это обобщенное, культурно-абстрактное содержание, в котором нет указания на конкретные поступки и действия, но в котором есть общее представление об общественной значимости самой деятельности человека, с одной стороны, и представление о направленности деятельности на утверждение человеческой сущности – с другой. Поэтому каждая категория культуры, своим общим содержанием фиксирующая какую-то принципиально важную сторону организации отношения «человек – общество», оказывается ступенькой на пути становления человека как социального и культурного субъекта, на пути выделения индивида из нерасчлененного социального целого, на пути его развития как личности. Система категорий культуры, логика их связи друг с другом указывают логику постижения человеком своей сущности как культурного субъекта. Это априорные культурные формы, указывающие на онтологическую последовательность ступенек конституирования человеком себя как субъекта культуры.

Первая ступенька – это содержание остенсивных форм как таковых. Конкретные остенсивные формы – образцы, примеры, эталоны и т.п. определяют содержание конкретных действий (например, показывают, как вести себя в этой ситуации, как решить этот тип задачи и т.п.). Сама же форма демонстрации (остенсивность как таковая) также имеет определенное содержание, которое указывает на то, что индивид в своей деятельности принадлежит сообществу, что есть что-то важное и необходимое вне индивида, во что он необходимо вовлечен, что он узнает и признает как свое. Подражание, принятие демонстрации открывает индивиду определенное содержание как содержание, к которому он привержен, в которое он «необходимо» вовлечен, которому он «открыт», оно увлекает индивида в культуру. Именно эта «открытость», «очевидность», «необходимость» для индивида содержания, воплощенного остенсивной формой, выражается самым демонстрированием, что и нацеливает ин-

дивида на подражание, культивирование этих действий, явлений, ситуаций. Присутствие в категории остенсивности такого культурно-абстрактного содержания, как приверженность индивида определенной целостности (культуре, сообществу), и порождает ту слитность человека с традициями, тот схематизм, привычность его действий, который лежит в основании всякой личности. Усвоение культурного содержания через остенсивные формы формирует у человека идею «МЫ» («Наше», «Родное» и т.п.). Содержание остенсивности (демонстративности) в сфере культуры приобретает вид отношения наставника и ученика, форму учения, в простейших видах которого первый вовлекает второго в сложившийся в обществе круг действий и отношений, а в более сложных видах — мастер приобщает ученика к неотторжимому от человека культурному опыту. Следование открываемому опыту, которое порождается остенсивной формой культуры, является первым отрезком пути становления человека.

Следующий шаг в постижении и закреплении в культуре становления сущности человека и развития его самостоятельности — императивные категории культуры. Если остенсивные формы манифестируют культурное содержание и вовлекают в него, то императивные формы побуждают человека выполнять определенные требования. Обобщенное, культурно-абстрактное содержание императивной категории отражает новый момент в связи человека и общества — отношение зависимости индивида от сообщества, его производность от него, его вторичность. Содержанием императивной формы становится идея должностования. Осваивая культурное содержание через императивные формы, человек постигает свою зависимость от другого, от сообщества, он открывает дистанцию, существующую между ним и сообществом, и осмысляет идею «ОН». Вместе с идеей «ОН» в человеке формируются такие социальные характеристики, как приверженность долгу, признание общественных интересов, способность к ориентации в социальном пространстве.

Остенсивные категории порождают необходимость принятия индивидом уже сложившихся структур деятельности, императивные категории побуждают активность индивида в деятельности по реализации общественно значимых целей, но и в

том и другом случае индивид, неся в себе общественное начало, не распоряжается им самостоятельно. Путем овладения содержанием остенсивных и императивных категорий человек формируется как функционер, как «личность-в-себе». Превращение индивида из «личности-в-себе» в «личность-для-себя», т.е. становление действительно свободным социальным субъектом, который сам определяет свою судьбу и тем активно утверждает и не только утверждает, но и развивает дальше общественные отношения, участвует в истории, — это превращение направляется и организуется следующими типами категорий культуры — аксиологическими категориями, или ценностями.

Ценности культуры по своему содержанию различны в каждой культуре, в них выражаются интересы и потребности разных обществ, групп. Но ценность как категория культуры имеет свое определенное содержание, которое выражает более глубокий уровень отношений «человек-общество», чем только что рассмотренными категориями культуры. В содержании категории «ценность» заключена возможность выбора. Культурно-абстрактным содержанием аксиологической категории является сама альтернативность, ее возможность и действительность в деятельности человека, которая в реальном содержании конкретных ценностей превращается в полярность их содержания: добро — зло, законность — беззаконие и т.п. Ценность порождает способность личности к выбору и делает человека свободным от непосредственных требований общества. Конечно, ценности даются человеку обществом и культурой, но применить их в своем действии, сделать на основе них выбор человек должен сам. Ценность вводит личность в опыт свободы и формирует в сознании человека идею «Я». На уровне структуры личности аксиологические категории находят свое проявление в системе ценностных ориентаций, в идеалах, которые определяют поле выбора человека.

Социально-культурное функционирование аксиологических категорий связано с возникновением еще одного типа культурной категории — категории «принцип». Принцип — основание деятельности человека. В его культурно-абстрактном содержании как категории культуры выражается самая глубинная сущ-

ность отношения «личность-общество» — то, что именно человек как личность, как развитый субъект является, в конечном счете, творцом, создателем всего социального мира. В культурно-всеобщее содержание категории «принцип» входит представление о его интенциональности и его рефлексивном характере. Осваивая культурное содержание через понимание принципов деятельности, человек постигает зависимость от своей деятельности окружающего мира и других людей. На уровне сознания личности содержание этой категории проявляется в становлении идеи «Ты». Как культурная категория принцип порождает способность личности осмысленно пользоваться своей свободой, т.е. осознавать свою ответственность за другого, за его жизнь, его бытие. На уровне принципа завершается формирование структуры личности, но не завершается развитие личности, ибо жизнь личности есть постоянное наполнение ее структуры конкретным культурным содержанием и постоянная реализация ее в своей деятельности.

Рассмотренные категории культуры, естественно, не исчерпывают все категориальное строение культуры. Они выступают самыми общими категориями, организующими и систематизирующими содержание любой культуры. Их общность вытекает из того, что они своим содержанием выражают логику взаимосвязи «человек — сообщество»: индивид, осваивая общественное содержание, выходит из общества, достигает свободы и суверенности, чтобы стать творцом истории общества. Логика категорий культуры определяет объективный путь развития человека как культурного субъекта, путь становления ее суверенности.

Важно понять, что универсальные культурные категории выражают не то или иное конкретное содержание культуры (например, что есть истина, добро, красота, время и т.п.), а абстрактное содержание самой культурности, самого мира культуры. Они раскрывают бытийные проявления культуры, ее онтологическую структуру, ее формы бытия:

- когда ты оказываешься в некоем мире всеобщности, в мире «МЫ», ты оказываешься в мире культуры;

- когда ты оказываешься в ситуации долженствования и принимаешь на себя обязательство, ты оказываешься в мире культуры;

- когда тебе приходится решать, выбирая из каких-либо альтернатив, как действовать, ты оказываешься в мире культуры;
- когда ты считаешь, что мир не может быть иным, а только таким-то, потому что «На том стою и не могу иначе!», ты — в мире культуры.

Это и есть бытийные, онтологические проявления культуры. Она есть там, где это есть.

### § 27.2. Культурные категории и универсальные человеческие чувства

Система формальных категорий культуры не только задает логику связи человека и его социокультурного мира, она становится основанием структурирования человеческой души.

Душа, внутренний мир человека — это сложное образование. Душа — это целостность и определенность человека, целостность его внутреннего мира. Но целостность этого мира дается особым образом. Мой внутренний мир никогда не дан мне в его цельности, так как каждый раз в моем сознании присутствует только одно какое-то конкретное переживание, однако все-таки я знаю целостность своего душевного мира. Благодаря чему? Благодаря универсальным интенциям моего внутреннего мира, благодаря универсальным состояниям души, таким универсальным человеческим чувствам, как любовь, вера, надежда и чувство мысли (всепонимание, или мудрость). Эти универсальные состояния (интенции) души пронизывают весь внутренний мир человека, придавая ему единство. Они сопровождают любое переживание человека, включая его в содержание внутреннего мира человека или исключая из него.

Именно в логике формальных категорий культуры коренятся основные содержательные интенции личности, которые определяют духовность человека и задают направленность его жизни. Действительно, если в таком сложном и необычайно многоликом чувстве, как любовь, выделить наиболее очевидное, то, без чего нет самого состояния любви, то этим окажется необходимость непосредственного контакта и переживание чувственной близости с предметом любви (это важно и тогда, когда человек любит какой-то предмет — блюдо, книгу, картину,

и тогда, когда любит другого человека). Чувство любви возникает тогда, когда человек в данном конкретном предмете, человеке, ситуации видит мир, когда этот конкретный человек или предмет открывает ему ценности мира. А этот чувственный контакт и способность вчувствования, «вхождения» в другое несут в себе культурно-абстрактное содержание форм демонстрации.

Несмотря на всю сложность чувства веры, состояние веры обязательно предполагает прежде всего переживание дистанции между человеком и чем-то абсолютным, осмысление, в конце концов, дистанции между *sacrum* и *profanum*, которое переживается как чувство восхищения, трепета и опасения одновременно. Вера всегда ставит человека на границе, которую он или не хочет переступить, но боится, что может это сделать, или, наоборот, желал бы переступить, но боится этого шага. Истоки такого состояния сознания коренятся в культурно-абстрактном содержании императивности как категории культуры.

Состояние надежды, определяющей чувство будущего, отношение человека к будущему и его оценку настоящего, в своих сущностных моментах восходит к культурно-абстрактному содержанию ценности (аксиологичности) как таковой. Ситуация выбора, которая порождается ценностями, ставит человека в отношение к будущему, которое возникнет в результате его выбора.

Чувство мысли, или мудрость, всепонимание, которое заключается в умении выделить в любом конкретном культурном явлении его глубинную связь с целым культуры, с целым человеческой жизни вообще и целым жизни этого человека, в частности, в умении расщепить форму и содержание всякого явления для уяснения его сути, не отделимы от культурно-абстрактного содержания категории «принцип». Умение выделить самую суть дела приходит к человеку с опытом жизни и деятельности, с постижением искусства дела и жизни, что и выводит сознание человека на уровень мудрости.

Конечно, любовь — вера — надежда — мудрость (или в более привычном для уха звучании, идущем от христианской традиции — Вера, Надежда, Любовь и мать их София) как экзистенциальные состояния человека являются сложными образова-



ями культуры, без которых не функционирует ни одна культура, не тождественны с формальными культурными категориями. Наоборот, их можно трактовать как содержательные категории культуры, которые задают каркас экзистенциальной структуры личности и направляют ее жизнь содержательно. Но для того чтобы возникло содержательное наполнение чувства, должна конституироваться структура этого чувства. Последняя и задана универсальными культурными категориями, которые предшествуют всякому конкретному культурному содержанию.

Любовь, вера, надежда и мудрость характеризуют состояние человеческой души и существуют всегда как переживание конкретного человека, но истоки их – в логике строения культуры, в способности культуры определенным образом организовывать жизнь своего содержания. Таким образом, неся в себе основания формирования важнейших чувств и переживания человека, культура тем самым обеспечивает способность своей реализации в действиях конкретных людей.

### Вопросы

#### для контроля усвоения и понимания

1. Какие определения понятия «культура» можно выделить?
2. Чем различается уровень культуры как опыта и уровень культурных форм?
3. Какие универсальные культурные формы можно выделить? Приведите примеры остенсивных форм культуры, императивных, аксиологических и форм-принципов.
4. Почему универсальные культурные формы могут быть рассмотрены как культурные категории, т.е. как формы предъявления самой культуры как таковой?
5. Какова роль универсальных человеческих чувств и как они связаны с основными культурными формами?

## § 28. Чистая культурная деятельность

Уровень К-2, на котором культура представляется своими формами, также нуждается в сохранении и трансляции, поэтому в культуре должен возникнуть механизм, обеспечивающий такое сохранение, т.е. уровень К-3 (см. схему 3).

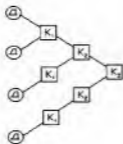


Схема 3

Что собою представляет уровень К-3 в культуре? Это работа с культурными формами, в процессе которой культурные формы выделяются или создаются, упорядочиваются и систематизируются, тем самым становятся осознанными в культуре. В ходе этой деятельности культурные формы сохраняются сами и благодаря этому сохраняют и передают накопленный в культуре опыт, который в свою очередь позволяет воспроизводить нужную сообществу деятельность.

Уровень К-3 — это уровень культурной деятельности, которая направлена на выделение и осмысление культурных значений, на утверждение их как значений, на их определение. Тогда, когда кто-нибудь говорит: «Делай, как я», и демонстрирует свое действие, это указание — «Делай, как я!» — и становится культурной деятельностью по выделению такой культурной формы, как образец, и одновременно осмыслением значимости для сообщества той деятельности, которую индивид демонстрирует. Деятельность, которая выделяет в сфере реальной жизнедеятельности общества и человека значимые фрагменты (смыслы), становится культурной деятельностью, так как тем самым культура пополняется, во-первых, новыми значениями, а во-вторых, определение значения чего-либо совершается через его отнесение к тем значениям, которые уже есть в культуре.

Тем самым в определении каждого конкретного культурного значения происходит осмысление его места в культуре в целом.

Несомненно, что уровень К-3 разнообразен и сложен по своему конкретному проявлению в системе культуры. Но если выделить главное во всякой культурной деятельности, то можно сказать, что культурной деятельностью выступает такое определение значимости чего-то в жизни человека, которое выражается в способности выделить, отделить значимое от незначимого, провести границу между приемлемым и неприемлемым, между «ДА» и «НЕТ». Результатом культурной деятельности как таковой («чистой» культурной деятельности или «чистой» культурной способности, которая априори предшествует всякой конкретной культурной деятельности) является выделение из нерасчлененности чего-то определенного, разделение неопределенности на значимые и различающиеся феномены. Культурная деятельность выделяет нечто, проводя границы между ним и иным, и тем самым *о-предел-яет* его, указывает его пределы, дает ему определенность.

Абстрактным проявлением культурной деятельности как таковой выступают вопрос-ответ и утверждение-отрицание. Вопрос возникает в ситуации недостаточности и выявляет, осознает эту недостаточность, которая должна заполниться ответом: в простейшем случае недостаточность означает незнание, а в более сложных – прозрение нового, того, чего нет в культуре. Вопрос – форма постижения небытия и форма существования незнания. Ответ заполняет обнаруженное вопросом небытие таким бытием (произведением) (§ 10.1), за которое отвечающий ответственен. Вот почему культура пронизана ответственностью – ее произведения всегда ответы на вопросы действующего человека. Так культурная деятельность вопрошания-ответствования конституирует значимое бытие.

В этом же процессе порождения значимого бытия участвует и другая форма культурной деятельности – утверждение-отрицание. Утверждение и отрицание неразрывно связаны – нет «Да» без «Нет», также как «Нет» только тогда становится значимо, когда появляется «Да». Через отрицание человек выражает свою оценку окружения: если отрицаю, то это имеет для меня значе-

ние. Через утверждение человек выражает свою ответственность за бытие окружения: если утверждаю, то это есть. Утверждение предполагает отрицание не только как свою противоположность, но как свое обоснование: утверждение определенного бытия требует осмысления его небытия или его возможного небытия.

Именно в аффирмации-негации обнаруживается значение, поэтому способность отрицания-утверждения — «*Affirmo ergo est; negito ergo valet*» («Утверждаю, следовательно, есть; отрицаю, следовательно, значит [имеет значение, смысл]») — можно рассматривать как универсальную культурную способность, благодаря которой возможны культура и культурные феномены. Это трансцендентальное (универсальное) начало культуры. Чтобы любой культурный феномен явил свое бытие, должен свершиться, исполниться человек утверждающий. «Я утверждаю, Я отрицаю» (*affirmo-negito*) составляет субстанциальный акт культуры, т. е. без него нет культурного бытия. Он должен быть присоединен к любому объективированному культурному явлению, чтобы это явление стало культурным феноменом.

Конечно, культура существует в измерении произведений человеческой деятельности и тех институтов, которые обеспечивают их трансляцию во времени и пространстве. Конечно, нет культуры без книг, картин, театральных постановок, кинотелефильмов и шоу, без библиотек, театров, оркестров, издательств и т. д. Но книга и картина, концертное исполнение и театральный спектакль и т. д. для своего появления и для своей реализации (актуализации) требуют деятельной активности человека, требуют их принятия-непринятия людьми, каждый раз требуют подтверждения их значения для человека.

Уровень К-3 завершает уровневое членение культуры, он не требует особых механизмов своего воспроизводства, так как, являясь деятельностью, использует все те механизмы воспроизводства, которые имеет уровень Д. Здесь происходит как бы возвращение, замыкание всей системы *культура-деятельность* на саму себя, возвращение ее к исходному началу, но на другой основе — на основе личностной деятельности.

### § 28.1. Конкретные виды культурной деятельности

Негация-аффирмация и вопрошание-ответствование представляют абстрактную культурную деятельность, в которой обнаруживается чистая логика культурной способности как таковой. Эта логика реализуется во всем многообразии конкретных видов культурной деятельности — в творчестве художников и ученых, религиозных деяниях, нравственных исканиях личности, различных проявлениях продуктивной деятельности, в деятельности обучения и воспитания и т.д. Эти конкретные виды культурной деятельности утверждают конкретные области культурного бытия.

Наличие в культуре данных видов культурной деятельности имеет свои онтологические основания в структуре чистых культурных форм (§ 26). Логика культурных форм порождает принципы организации всего многообразия культурных образований. Она указывает на логику развития основных культурных образований, которые обычно выделяются, в так называемой, духовной культуре — искусство, религия, мораль и т.п. Содержательные и формальные возможности каждой из основных категорий культуры позволяют увидеть в них культурные зародыши морфологии культуры.

Остенсивная культурная форма как форма демонстрации, требующая непосредственного контакта индивида с содержанием явления, представленного этой формой, дает начало мифу и искусству. Художественная форма искусства, его образность вырастают из демонстрации. Конечно, искусство не сводится только к демонстрации (показу, представлению и т.п.), оно как целая область культуры знает и нормы, и ценности, и принципы, но в основе его сущности все-таки лежит либо подражание, мимезис, о котором говорил еще Аристотель, либо некая демонстрация — хотя бы демонстрация какого-то языка или изобретательности художника. Эстетическая ценность вещи, поступка, ситуации и эстетическая значимость художественного реализуется только через слияние воспринимающего и воспринимаемого, только через непосредственное чувствование воспринимающим (зрителем) содержания, которое в эстетическом яв-

лении дается. Нельзя красоту только знать, ее нужно чувствовать, в нее нужно вжиться. А это и есть модальность (требование) остенсивной категории культуры. Французский эстетик-феноменолог М. Дюфренн писал в этой связи о существовании *a priori* аффективного, которое позволяет человеку входить в непосредственный чувственный контакт с предметом, эмоционально переживать его, что составляет обязательное условие эстетического восприятия<sup>86</sup>. Это *a priori* аффективного, которое имеет свои корни также и в природных характеристиках человека (инстинкт подражания — импринтинг), входит в структуру сознания человека как результат интериоризации опыта непосредственного контакта с культурой в остенсивных формах ее существования. Сам смысл эстетического восприятия мира заключается в том, что мир раскрывает человеку его неповторимость и индивидуальность. Способность увидеть данное (предмет, ситуацию, человека) как неповторимое и в то же время как явление мира, как целый мир реализуется в эстетическом восприятии мира. А конкретность, неповторимость, данность единичности, но в ее отношении к общности, — это и есть свойство остенсивных форм культуры. Поэтому, возникая в поле возможностей демонстрации, искусство культивирует в культуре саму способность переживания конкретности и контакта с ней, развивая все аспекты эстетического (чувственно-конкретного) восприятия мира.

На уровне императивной категории развивается такая важнейшая сфера культуры, как религия. И снова следует отметить, что религия в своем культурном функционировании использует и остенсивные формы, и ценности, и принципы, но сама природа религии коренится в императивности — в признании абсолютности требования Абсолюта (отсюда догмат как основное формообразование религии). Идея Абсолюта — одно из фундаментальных достижений культуры и одно из фундаментальных оснований культуры. Нет культуры без признания Абсолюта, ибо культура, основывающая свое бытие на способности человека

<sup>86</sup> Dufrenne, M. *Phénoménologie de l'Expérience Esthétique*. V. II. *La Perception Esthétique* / M. Dufrenne. Paris, 1953. P.543-548.

утверждать значимое для себя бытие, т.е. на свободе человека, способного заявить «Да будет!», должна иметь внутри себя «ограничитель» воле «Да будет!». Он и возникает как развертывание абстрактного содержания императивности в представлении об идеальном всепроницающем Начале и Завершении всякого человеческого деяния. Религия как культурное образование разрабатывает, развертывает все возможные смыслы идеи Абсолюта, делая ее достоянием культуры и каждого человека.

На ветви аксиологической категории культуры вырастает мораль. Конечно, и в морали действуют все основные культурные формы для передачи ее содержания. Но именно ценность конституирует мораль как самостоятельную область культуры. Для сферы морали важно противопоставление полюсов добра и зла, справедливого и несправедливого, важно само ценностное решение человека в ситуации выбора. Это особенно ярко проявляется в таких нравственных ситуациях, когда ни одна моральная норма, уже существующая в моральном сознании, не работает. Вспомним эпизод из романа Л.Н. Толстого «Анна Каренина», где Левин на вопрос Кознышева – убьет ли он насильника, если окажется свидетелем нападения на беззащитную женщину – отвечает: «Если бы я увидел это, я бы отдался своему чувству непосредственному; но вперед сказать не могу». Нравственное решение исходит из определенных ценностей, но определяются эти ценности в зависимости от конкретности ситуации самим человеком. Ценности существуют и реализуются в выборе человека. Они возникают в ситуации альтернативности. Дж. Мур убедительно показал, что содержание ценности Добра нельзя свести к чему-то вне этой ценности – к удовольствию, к пользе, к сохранению жизни и т.д., ценность выводится из самой себя<sup>87</sup>.

Этот «вывод» возможен только как выбор человеком данной ценности и ручательство за ее содержание поступком, действием. М. Бахтин отмечает: «Не содержание обязательства (ценностей) меня обязывает, а моя подпись под ним, то, что я единожды признал, ... мое признание, утверждение – ответственный

<sup>87</sup> Мур, Дж. Принципы этики / Дж. Мур. М.: Прогресс, 1984.

поступок»<sup>88</sup>. Выбор утверждает ценность, и ценность вызывает выбор. Поэтому тогда, когда в культуре возникает обсуждение альтернативности добра и зла, в культуре формируется представление о ценности. Именно с обсуждением природы добра и выбора в истории античной культуры появляется само понятие ценности. Сократ не только содержанием своих диалогов формировал в культуре античности идею блага как ценности<sup>89</sup>, но он утвердил ее и своим выбором смерти.

На ветви культурной категории принципа развивается теоретическое мышление, представленное сначала философией, затем наукой. Философия зарождается тогда, когда мысль находит за видимыми чувственными проявлениями сверхчувственное, умопостигаемое начало – сущность вещи, сущность бытия. Вслед за этим наука, постигая сущностные законы, открывает человеку принципы организации его практической деятельности. Конечно, принципы важны не только, а, может быть, даже и не столько для культурного функционирования теоретического сознания, сколько для любой иной сферы в культуре (можно говорить о принципах эстетического или художественного сознания, о религиозных принципах, о принципах морали и т.д.), но осмысление принципов в любой деятельности требует работы ума, рефлексивной работы разума и поднимает сознание данной сферы культуры до уровня мудрости.

Таким образом, логика формальных категорий культуры позволяет увидеть культурную необходимость и собственно культурные корни системы основных видов духовной культуры. Логика культурных форм находит свое проявление в принципах

<sup>88</sup> Бахтин, М.М. К философии поступка / М.М. Бахтин // *Философия и социология науки и техники. Ежегодник 1984-1985*. М.: Наука, 1986. С. 110-111. См. также работу польского философа: Banka, J. *Swiat poreczenia moralnego* / J. Banka. Katowice: US, 1988.

<sup>89</sup> В одном из ранних диалогов Платона Сократ говорит своему собеседнику: «Я просил тебя не о том, чтобы ты назвал мне одно или два благочестивых деяния, но чтобы определил идею как таковую, в силу которой все благочестивое является благочестивым. Ведь ты подтвердил, что именно в силу единой идеи нечестивое является нечестивым, а благочестивое – благочестивым» (Платон. Евтифрон, 6 d).



организации всего многообразия культурных образований. В том-то и сила культуры, что, несмотря на все многообразие своего содержания, которое порождается на уровне К-1 многообразием человеческой деятельности, оно на уровне К-2 и К-3 приобретает, благодаря логике форм трансляции культурного (значимого) для человека содержания и культурной деятельности, единый способ своей компоновки, что придает культуре компактность, обозримость, целостность и эффективность в историческом действии.

И здесь еще раз становится видно, что существует взаимосответствие объективированного и личностного измерения культуры: логика культурных форм объективируется в виды культуры, существующие объективно в форме их произведений (искусство, религия, мораль, философия), и эта же логика обнаруживает себя в упорядоченности духовной жизни личности, определяя ее основные состояния — любовь, вера, надежда, мудрость. Логика культурных категорий и культурного содержания определяет структуру бытия духа, что обнаруживает новое тождество — тождество духа (духовности, понимания и сознательности) и культурного бытия (реального, объективированного существования понимаемого).

### **Вопросы для контроля усвоения и понимания**

1. Почему уровень К-3 в структуре культуры может быть назван культурной деятельностью? Почему этот уровень становится последним уровнем структуры культуры?
2. Как и в чем проявляет себя универсальная культурная способность человека?
3. Какие основные содержательные культурные деятельности выделяются в культуре и как они связаны с основными культурными формами?
4. Постарайтесь в своей жизненной практике выделить проявление культурной деятельности. Опишите формы ее, опираясь на понятия, представленные в данном параграфе.

## § 29. Культура и система образования

Вся культура нацелена на формирование человека, способного своими действиями реализовать накопленный сообществом опыт жизнедеятельности, в этом заключена сущность культуры, этим определена ее бытийная структура. Но эту свою сущность культура выражает еще и тем, что она формирует специальную деятельность, самой сутью которой становится выражение *sensus stricto* (в прямом смысле) предназначения культуры. Этой деятельностью стала деятельность педагогическая (от др. греч. *paidagogeō* – вести детей, воспитывать детей). Она занимает особое место среди всех видов культурной деятельности, так как оказывается по своему содержанию и принципу ближе всего к «чистой» культурной деятельности, ибо она, во-первых, строится на тех же самых содержательных элементах, что и культурная деятельность (на вопросах и ответах), во-вторых, она направлена на систематизацию культурных содержаний и на работу с культурными формами, и, в-третьих, она имеет своей конечной целью формирование способности человека «оживлять» культурные смыслы, давать им бытие. Носителем этой деятельности выступает учитель. Он – распорядитель культурными значениями. Он призван организовать их понимание и тем самым обеспечивать культурную коммуникацию и преемственность, а следовательно, он должен придавать этим культурным значениям определенную упорядоченность, так как только заданный порядок обеспечивает правила понимания и доступ к значениям. Поэтому в сфере образования, как правило, наиболее четко обнаруживает себя та системность культуры, которая ее характеризует.

Педагогическая деятельность организует внутри культуры канал образования, через который проходит, если не все, то самое существенное и основное для данной культуры содержание, чтобы стать достоянием конкретных людей и их деятельности, а через них снова вернуться в культуру. Канал образования специфичен тем, что он находится внутри культуры и через него культура пропускает себя, чтобы снова вернуться к себе. Работа канала будет эффективной тогда, когда его архитектоника,

т.е. его строение, будет соответствовать строению культуры, логике организации ее материала. Иначе культурное содержание «не пройдет» через канал образования, так как форма, строение, способ действия этого канала будут не соответствовать требованиям содержания. Архитектоника педагогического пространства проявляется в строении коммуникации учитель – ученик и объективируется в структуре и элементах системы образования, в конце концов, даже в элементах школьного пространства. Архитектоника образования должна быть подобна логике культуры, должна быть калькой с нее.

Каковы главные элементы в структуре современного образования?

Главная фигура педагогической деятельности – учитель-предметник. Главный элемент в архитектуре педагогического пространства – урок. Это выражается прямо и в архитектуре школьного здания – классы-кабинеты выступают главными школьными помещениями. Вторая фигура педагогической деятельности – ученик, ранжированный по уровню знаний. Это приводит к появлению второго элемента в педагогическом пространстве образования нового времени – класса. Классно-урочная система, как известно, была создана на заре нового времени усилиями великих педагогов (Коменский, Песталоцци, Герbart и др.), затем она видоизменялась, модернизировалась, но ее архитектурный модуль – предметное содержание (знание), разделенное на уровни сложности, оставался неизменным.

Такой модуль образовательного пространства порожден характером культуры Нового времени, логикой организации культурных значений.

Культура Нового времени формируется как культура «отраслевая», что было обусловлено прогрессирующим разделением труда в обществе. В Новое время разделяются промышленность и сельское хозяйство. Внутри промышленности выделяются различные отрасли, даже внутри одного производства обособляются операции и возникает масса профессий. После универсализма Возрождения наука и искусство оформляются в особые специализированные деятельности. Философия отделяется от теологии, мораль от религии. Сама наука дифференциру-

ется по отраслям знания: основатели философии Нового времени Френсис Бэкон и Рене Декарт уделяют особое внимание классификации наук, а просветители во главе с Дени Дидро создают «Энциклопедию, или Толковый словарь наук, искусств и ремесел». Отраслевая структура культуры отражается в поурочной структуре процесса обучения. Предмет, специализированный урок – представитель той или иной содержательной стороны культуры. В идеале система образования хотела бы каждой культурной отрасли поставить в соответствие свой «урок». С этим связаны разделение школ по специализациям, постоянное расширение «учебных планов» учебных заведений, а также дифференциация высших учебных заведений (вместо единого университета появляются специализированные институты) и т.п.

Культура Нового времени формируется как культура рационалистическая. Каждая из отраслей культуры выступает рационально организованной системой со своими исходными принципами и правилами перехода от одного состояния к другому, от одного знания к другому. Логика последовательности операций в научном мышлении или в любой другой деятельности становится определяющей при их планировании и организации. Поиск исходных оснований, которые удовлетворяли бы требованиям логики и разума, становится важнейшей задачей науки и философии (вспомним Декарта, который доходит до очевидности «Мыслю, значит существую»). Разделение содержания знания в науке на исходное, фундаментальное и производное становится основанием иерархии знания и разделения его на «порции», которые подаются в последовательности классов. Так рождаются «ступени лестницы» классов как организация педагогического пространства школы нового времени.

Культура Нового времени – это культура монологическая, культура одного голоса – разума. *Cogito* правит бал в этой культуре. Разум оказывает уважение только тому, «что может устоять перед его свободным и открытым испытанием», – провозглашает Кант. «Что разумно, то действительно, и что действительно, то разумно», – формулирует Гегель принцип новой культуры, которая объявляет себя царством разума. Разум, и только он знает Истину, или, по крайней мере, путь к ней. Он всех мо-

жет просветить, он подлинная основа просвещения. Отсюда доминантная роль учителя в педагогическом действии, ибо он представитель разума и знает ответы на все вопросы. Учитель несет свет истины и просвещает темного ученика, а потом он же проверяет, насколько этот ученик постиг истину и соответствует ей. Поэтому урок превращается в монолог, где сначала говорит учитель, а потом говорит (повторяет) ученик. Асимметрия пространства взаимодействия учителя и ученика выражается в односторонности оценки — только первый может оценить второго (во всяком случае, принимается только эта оценка). Оценка вводит в архитектуру педагогического пространства экзамен и прочие формы «испытания» соответствия действительного человека требованиям разума.

Наконец, культура Нового времени — это культура утилитаристская. Идея пользы, полезность, применимость чего-либо к делу стала культурной доминантой и определяет логику осмысления любого культурного значения. Отсюда ориентация системы образования на подготовку своего выпускника для... вуза, производства, жизни и проч., что завершается аттестацией человека на зрелость (*maturitas*) и соответствующим его украшением: академическая шапочка, мантия, диплом и прочие атрибуты выступают необходимыми архитектурными украшениями современного педагогического пространства.

Таким образом, можно сформулировать основной принцип просвещенческой системы образования — это образование, ориентированное на передачу истинного знания.

Отмеченные принципы строения канала образования в культуре Нового времени соответствовали принципам организации этой культуры, и поэтому эта система образования хорошо справлялась со своими задачами — образовывать знающего и готового к функционированию в рационально организованном обществе индивида — до тех пор, пока эта культура сохранялась. Но европейская культура изменилась!

Современная культура перестала быть культурой отраслевой. Социальное и культурное развитие нашего времени идет под знаком все углубляющейся интеграции и разрушения всяких перегородок. Идет интеграция наук — все чаще новые открытия

возникают на их стыке, все чаще для решения каких-либо задач требуются усилия ученых разных специальностей и выработки для этого единого языка. Идет интеграция науки и производства, о чем свидетельствует научно-техническая революция. Идет интеграция искусств — возникают синтетические искусства типа кино, телевидения, цветомузыки, эстрадных шоу и т.п. Идет интеграция типов и стилей жизни — стираются различия между городским и сельским образом жизни, возникает общий стиль и общий ритм жизни для многих стран и регионов. Вместо отраслевой культуры возникла культура «мозаичная», как выразился французский исследователь А. Моль, которая складывается из множества соприкасающихся, но не образующих конструкций (отраслей) фрагментов, где нет строгих границ между одним понятием и другим, между одним содержанием и другим. Прообразом этой культуры выступает телевизионный экран, на котором в любом произвольном порядке могут появляться разное содержание: новости, музыка, спектакль, публицистика, философия, религия и т.д. и т.д., — порядок их появления определяет щелчок переключателя. А реальным проявлением этой новой культуры становится Интернет, где в отсылках гипертекста задействована информация самого различного типа.

В связи с этим в современной культуре формируется новый тип рациональности, принципы которой еще только стремится выяснить современная философия. Если классическая рациональность вела мысль через ряд жестко связанных между собой понятий, этапов, суждений и т.п., то мысль в современной культуре движется по «случайным» траекториям, ассоциативность становится доминирующей чертой мышления. Случай, прецедент приобретает огромное значение в логике новой рациональности. Умение ухватить, понять новое, появившееся здесь и сейчас, умение вписать это новое в свою деятельность, сразу отказавшись от уже существующего стереотипа, составляет особенность мышления современной культуры. Способность не только видеть типичное в явлениях и событиях, но и замечать и понимать особенное и индивидуальное, не отбрасывая его в ходе размышления и познания, также входит в стиль нового мышления. Логика движения мысли определяется не отнесением

к некоему исходному и фундаментальному определению или понятию, а отнесением к интересу и ценностям, из которых исходит мыслящий субъект и которые он утверждает. Это логика «участного мышления» (М.М. Бахтин). Современная культура — это культура диалога, а не монолога. Подробно идея диалогичности культуры разработана в отечественной философской литературе В.С. Библером<sup>90</sup>. Философ отмечает, что культура по своей природе вообще, а современная культура это обнаруживает наиболее ярко, несет в себе энергию и силу диалога, благодаря которым актуализируются любые смыслы культуры, а также возникает и формирует себя личность. Поскольку «участное мышление» личностно, то культура неминуемо должна включать в себя многообразие личностно ориентированных мыслей, каждая из которых не только имеет право на существование, но и приобретает свою определенность только в отношении к таким же другим мыслям, т.е. через диалог. Диалогичность современной культуры обнаруживает себя в самых различных внешних феноменах: и в развитии культурного туризма, когда люди знакомятся с культурами других народов, и в музейном буме, и во внимании к историческим памятникам и их охране, и в постмодернистском пристрастии к цитатам, аллюзиям и столкновению различных голосов.

Современная культура — это культура, ориентированная на настоящее, культура, живущая *a recentiori* («из настоящего», «от настоящего», «наново»). Если для нововременной культуры время выступало, прежде всего, как развитие по пути прогресса, который рассматривался почти как однозначно заданный, то современная культура (постнововременная культура) делает акцент на настоящем. Это не означает, что культура исходит из принципа: «После нас, хоть потоп», это означает, что культура осознает, что только настоящее является реально существующим бытием, что ни прошлого, ни будущего нет, а потому всякое свершение реально только в настоящем времени, именно

---

<sup>90</sup> См.: Библер, В.С. От наукоучения к логике культуры. Два философских введения в двадцать первый век / В.С. Библер. М., 1991.- 413 с.

оно определяет и будущее, и прошлое как историю. Решая нынешние проблемы, мы устраиваем будущее, а будущее никогда не может решить никаких проблем. Отсюда вытекает один из важнейших принципов современной культуры, сформулированный Альбертом Швейцером, – благоговение перед жизнью.

Современная культура – это культура, ориентированная не на пользу, а на самоценность человека как уникальности, как личности, как единственного источника продуктивного деяния. Хотя еще Кантом был провозглашен принцип, что человек всегда должен быть целью и никогда не должен быть средством, но именно для современной культуры он все больше становится регулятивной идеей, а не просто гуманистическим мечтанием.

Если суммировать отмеченные особенности современной культуры, то можно сказать, что в отличие от культуры просвещенческого типа, ориентированной на знание-информацию, современная культура ориентирована на мысль, на рождение живой мысли в сознании конкретного человека, а не в поле трансцендентального (всеобщего) сознания. Мысль в отличие от знания-информации возникает в ситуации незнания, которая может быть преодолена только активностью человека, ибо если наличное сущее постигается через всеобщее: бытие как необходимость законосообразно, то небытие (то, что не знаем) постигается как нужда, как требование выхода из ситуации незнания. Поэтому образование должно формировать мысль, а не знание, формирование же мысли как живого состояния сознания возможно только через становление личности. Вот почему вся структура образования, адекватного современной культуре, должна быть ориентирована на становление личности. Жизнь и развитие современной культуры базируются не на познавательной способности, не она сейчас выступает культууроформирующей способностью, а на способности определять границу значимого и незначимого, эта способность стала культууроформирующей. И эту культурную способность должна формировать в человеке система образования.

Как эта цель образования может быть объективирована в строении педагогического пространства?

Современное школьное образование не должно быть утилитарным. Школа не должна готовить для жизни, она сама дол-



жна быть особой жизнью, в которой живет человек как становящаяся личность. В.С. Библер говорит, что «в школе совершается некое культивирование и развитие культуры деятельности как до-деятельности», когда ученик ориентирован не на результат деятельности, а на саму деятельность, когда он осваивает, по выражению философа, канун непосредственной деятельности<sup>91</sup>. Можно с ним спорить или соглашаться, но важно то, что школа должна быть в определенный период жизни человека самодостаточной. Однако при определении цели образования, когда воспитательный момент образования выходит на первый план, важно подчеркнуть, что школа должна ориентироваться не на воспитание личности, не на непосредственное воздействие на жизнь личности, ибо личность рождается только усилиями самого человека, а, как справедливо отмечает Библер, на формирование «человека культуры», способного работать со знаниями, т.е. осмыслять их, мыслить, способного работать с разными типами мышления, с идеями различных культур. Формирование «человека культуры» означает формирование в нем культурной способности, о которой говорилось выше, а реальное использование ее будет вести ученика к формированию себя как личности. Не может и не должен чужой человек, даже если он педагог, без спроса, ведома и желания человека «лезть» в душу, касаться личности. Личность — это безраздельное достояние самого индивида (см. § 33.2).

Ориентация педагогического действия на формирование «человека культуры» должна ввести в архитектуру педагогического пространства, по крайней мере, два новых элемента.

Первый новый элемент — современные технические средства обучения, прежде всего, компьютер со всеми его приложениями. Персональный компьютер, включенный в компьютерную сеть, должен стать принадлежностью каждого стола ученика, студента (и в школе, и дома). Это сразу потребует изменения архитектуры школьного помещения, так как современная классная комната не имеет места для технических средств обучения.

---

<sup>91</sup> Библер, В.С. Диалог культур и школа XXI века / В.С. Библер // Школа диалога культур. Идеи. Опыт. Проблемы. Кемерово: АЛЕФ, 1993. С.13-14.

Там есть место ученика, там есть место учителя, но нет места для компьютера, дискета, принтера, телевизора, видеомагнитофона, видеокамеры, синтезатора музыки и пр. Может быть, потому и не чувствуется необходимость в компьютерах в школе, что никто не видит пустующего места, на котором он должен стоять. Дело не только в том, что оснащение школы компьютерами сейчас наталкивается и еще долго будет наталкиваться на финансовые трудности, но даже при наличии финансовых средств современное пространство школы не способно ассимилировать новые средства обучения. Здесь необходима в прямом смысле работа архитекторов и дизайнеров, которые бы ввели компьютер и технические средства в пространство школьного здания. Сейчас же пока компьютер вписан в структуру классно-урочного пространства и существует в школах как компьютерный класс-кабинет.

Введение же компьютера и других технических средств в повседневный обиход школы изменяет сам процесс обучения. Компьютер заменяет учителя-предметника в его роли транслятора информации. Необходимость передачи знания-информации в современной школе не отпадает, более того возникает необходимость интенсификации этого процесса. Новые технологии обучения, основанные на применении компьютера, на использовании информации на лазерных дисках, информации в сетях и т.д., позволяют во много раз интенсифицировать процесс овладения учебной информацией. Причем разноплановая информация, получаемая благодаря компьютеру, не оставляет, как известно, реципиента (получателя) пассивным, а вовлекает его в работу по ее обработке, компоновке, установлению связей и т.п. В результате подобной работы в сознании ученика неизбежно возникают вопросы, обсуждение которых и должен организовать учитель, а, возможно, одновременно и ряд учителей, специалистов по разным отраслям знания. Тогда урок, а точнее квазиурок, так как он не будет ограничен одним предметным содержанием, превращается в диалог ученика и учителя, диалог учащихся и учителей друг с другом. Таким образом, исчезает асимметрия педагогической коммуникации, ибо в диалоге все стороны равноправны, и исчезает однопредмет-

ность урока. Одновременно сохраняется, хотя и резко изменяется, функция учителя-предметника, который теперь должен работать не с учащимися непосредственно, а с тем предметом, той дисциплиной, которой он владеет, разрабатывая обучающие программы для компьютера, подбирая соответствующие материалы для мультимедиа и т.д.

Технология использования мультимедиа в обучении превращает моноурок старой системы образования в полиурок новой системы, который своей симфонией голосов, сочетанием различных смыслов и значений калькирует «мозаичность» современной культуры. Таким образом, нормальное использование современных информационных средств в учебном процессе приводит архитектуру педагогического пространства в соответствие со строением современной культуры и ставит каждого участника педагогического действия в новые отношения с культурной средой.

Второй важный элемент новой архитектуры образовательного пространства, который должен в ней появиться, — учитель-тьютор. Это учитель не предметник, это педагог, или Учитель в собственном смысле слова и с большой буквы, который работает не со знанием-информацией, а с культурной ситуацией, в которой у ученика рождается знание-мысль.

Знание-информация — это устоявшиеся сведения в культуре, которые человеку культуры нужно усвоить. Это уровень привычек и стандартов поведения, это набор научных знаний и методов, которые определяет учитель-предметник, это знание языков как естественных (родного, иностранных), так и культурных — языка искусства, языка поведения, языка религии и т.п. Знание-информация усваивается на уровне работы ученика с техническими средствами обучения и обсуждения результатов этой работы с учителем-предметником. Знание-мысль — это живое состояние ума индивида, те смыслы и понимания, которые рождаются в сознании индивида в результате его собственных усилий. В простейшем случае знание-мысль — это понимание мною смысла знания-информации: всем хорошо известно состояние перехода некоторого знания в понимание, когда что-то знал-знал и вдруг понял. Знание-мысль всегда является ре-

зультатом собственного усилия индивида, более того, результатом личностного усилия, индивидуального продуктивного акта, такого акта, который на уровне сознания данной индивидуальности является актом творческим. Знание-мысль — это то, что человек сотворил сам. Это, в конце концов, новые идеи, открытия и т.д. Для ученика это открытия себя и своего места в жизни, открытие и построение для себя своего культурного мира, который может совпасть и чаще всего совпадает с миром уже существующим, но от этого он не перестает быть моим произведением. Так же, как и построенный моими руками, дом может быть похожим на уже существующие дома, но он все-таки *мой дом*.

Задача учителя-тьютора состоит в том, чтобы создать ситуацию мысли, или шире — ситуацию культуры, в которой оказывается и он сам и его ученики и которая приводит к приращению знаний-мыслей в сознании всех участников ситуации. Природа и сущность ситуации культуры проявляются в диалоге. Содержательными элементами диалога как деятельности выступают вопрос и ответ, ибо вопрос и ответ существуют в разных сознаниях и предполагают взаимодействие разных сознаний, даже если вопрос задает человек себе сам. Характер и типы вопросов и ответов порождают различные типы диалога и разные типы культурных ситуаций. Можно выделить, по крайней мере, два принципиально различных типа вопросов, которые условно можно назвать так — вопросы учителя и вопросы ученика. Вопросы «учителя» — это вопросы, на которые известны ответы. Вопросы «ученика» — это вопросы, на которые не известны ответы и которые побуждают мысль к их поиску. Причем и те, и другие вопросы могут звучать как из уст ученика, так и учителя по положению в школьном пространстве.

К первому типу вопросов относятся вопросы «экзаменатора», которые задаются с целью проверки правильности ответа, соответствия ответа заданному стандарту. По сути своей это даже не вопросы, хотя они и могут быть сформулированы в вопросительной форме. Такого вида «вопросы» не рожают действительного диалога между вопрошающим и отвечающим, а являются микромонологами, в которых каждый участник ситуации раз-

говора высказывает свою позицию, а не согласует ее с позицией другого. Близки к вопросам «экзаменатора», а может быть даже являются его разновидностью, вопросы «судьи», который пытается выяснить обстоятельства уже свершившегося дела. Это наводящие вопросы, вопросы, подсказывающие ответ. Они могут превратиться в вопросы «инквизитора», направленные на то, чтобы получить нужный ответ, вариантом которого может быть абсолютное молчание загнанного в угол отвечающего («утопить» на экзамене).

Подлинный вопрос появляется в ситуации «несчастья», «нехватки», когда вопрошающий ищет выход из этого положения. Таким может быть вопрос «чужестранца», как его называет один из представителей философии диалога, возникшей в XX век, Э. Левинас. «Чужестранец», оказавшись в затруднении на незнакомой для себя территории, ищет ответ на вопрос, как выйти из этого затруднения. Для того, кто освоил данную территорию, ответ известен, и он может дать его «чужестранцу». Такими вопросами «чужестранца» будут вопросы ученика, когда он начинает осваивать какую-то новую для себя территорию знания. Они очень важны, так как свидетельствуют о том, что ученик осмысляет свой пройденный путь и соотносит его с полем неизвестного, это первый шаг к вопросам-проблемам.

Но действительные вопросы-проблемы – это вопросы второго типа, вопросы, которые каждого участника педагогического действия ставят в положение «ученика», в положение, которое требует получения знания, рождения знания-мысли. Это вопросы «философа» или «мудреца», которые ставят человека непосредственно в ситуацию рождения мысли. Несмотря на всю сложность такого типа вопросов, можно, вероятно, выделить здесь два основания их возникновения и проявления.

Первое – сомнение. Начало всякой новой мысли в том, чтобы отказаться от старой, начало – в отрицании. Сократическая беседа была первой «отработанной» методикой, направленной на пробуждение мысли, которая соединяла в себе иронию и сомнение. Сократ называл свой метод искусством «майевтики», т.е. повивальным искусством, которое помогает юношам родить мысль. Мысль может родиться только в душе человека, благо-

даря усилиям самого человека, так как нельзя «залезть» в душу другого человека. Дело же философа путем вопросов сначала посеять сомнение в душе человека в том, что он уже знает ответы на все, освободить его от самоуверенности, а потом вопросами же привести к истине. «Спрашивая тебя, – говорил Сократ своим собеседникам, – я только исследую предмет сообща, потому что сам не знаю его». О методическом же сомнении писал Декарт, который в «Правилах для руководства ума» указывал, что необходимо подвергать сомнению любое утверждение, рассматривая его с разных сторон, и отбрасывать его, если оно не выдержит проверки сомнением. Через горнило сомнений ум приходит к несомненным для себя истинам. Эдмунд Гуссерль, создатель феноменологической философии, писал вслед за Декартом, что каждый философ, как и каждый человек, хоть раз в жизни, но должен перетряхнуть все свои представления и убеждения, проверив (проветрив) их сомнением, найдя среди них истинные и уложив на их основе в порядок все содержание своего сознания. Организация ситуации сомнения учителем может строиться на различных основаниях, но наиболее эффективным, вероятно, является путь диалогического столкновения разных позиций, различных мнений и точек зрения. Причем в педагогическом деле важно, как представляется, не только сохранять метод сомнения для испытания всяких новых положений, но и оставлять возможность сомнения и в отношении обсужденного и принятого учащимися положения. Всякая мысль как мысль, а не как знание-информация существует только в горизонте сомнения.

Сомнение как акт работы сознания, готовящий его к рождению мысли, открывает очень важную характеристику жизни мысли во времени: прошлое – враг мысли<sup>52</sup>. Прошлое, т.е. уже сложившиеся мысли и представления, уже сложившийся уклад и привычки жизни, мешает увидеть новое, мешает понять новое, помыслить его. Мысль живет только в настоящем, живая мысль как состояние моего сознания всегда появляется в нем

---

<sup>52</sup> См. об этом: Мамардашвили, М.К. Картезианские размышления / М.К. Мамардашвили. М., 1991. С. 13-14.

«впервые», даже если она мыслит уже кем-то помысленное. Но я ее мыслю сейчас, я ее открыл для себя сейчас. Моя мысль, а другой она просто быть не может, требует постоянного усилия моего мышления, которое каждый раз вызывает мысль из небытия. *A recentiori* мысли – ее неотъемлемое свойство.

Второе основание «философских» вопросов – культурная ситуация «точек интенсивности», по определению М.К. Мамардашвили. Мысль – это событие в сознании человека, событие значительное, может быть, столь же значительное для человека, как смерть, ибо как умереть, так и помыслить мысль человек должен сам. Поэтому наиболее значимыми для рождения мысли ситуациями в жизни человека становятся пограничные ситуации, когда человек оказывается один на один с абсолютными ограничениями – перед смертью, перед жизнью, перед Богом, перед Вселенной, перед другим Я в любви или ненависти, перед собой и т.д., и т.д. Здесь возникают вечные вопросы человеческой жизни, которые мы называем вопросами мировоззренческими, а в XVIII веке Лейбниц их называл *philosophia perennis* – вечная философия.

Каждая культура отвечает на вечные вопросы человеческой жизни, ответами на них становятся произведения культуры – философские системы, высказывания мудрецов, художественные творения, религиозные построения. Но тайна этих вопросов в том, что никакие ответы на них не могут быть признаны окончательными. Вопросание самого бытия человека не может получить окончательного ответа именно потому, что бытие человека всегда открыто на изменение своей сущности, всегда «в пути». Вечные вопросы человеческой жизни еще и потому вечные, что найти ответ на них должен каждый человек сам. Именно в момент поиска ответов человек *мыслит* о своей жизни, о жизни вообще, в этот момент он получает *навык* мысли. Оказываясь перед «вечными вопросами», человек оказывается как бы в ситуации «зазора» (термин М.К. Мамардашвили), он отрывается от обыденного, привычного, повседневного, с одной стороны, но не «входит в контакт» и с предметом размышления (Богом, смертью и т.п.), с другой стороны. Этот «подвес», «зазор» и требует мысли как опоры, чтобы не провалиться,

не выбиться из жизни. Поэтому вечные проблемы играют в культуре роль возбудителя мысли, так как стоит только человеку прикоснуться к ним, как они интенсивно втягивают его в размышление и «вытягивают» из него мысль.

«Точками интенсивности» мыслительной деятельности могут быть не обязательно «вечные» проблемы человеческого существования. Такими опорными точками мысли могут стать отдельные ключевые проблемы наук, отдельные произведения искусства или отдельные события истории. Сложившаяся практика преподавания гуманитарных дисциплин исповедует «линейно-исторический» подход: изучать произведения или события в хронологической последовательности, стараясь охватить как можно полнее этот ряд событий или произведений. Метод «точек интенсивности» предполагает подробное изучение одного феномена, но так, чтобы через него была просмотрена целостность. Каждое событие или произведение входит в культурную целостность, выросло из нее, несет ее в себе и дает возможность выйти на нее. Умение построить обсуждение культурного феномена так, чтобы через него просмотреть и увидеть всю культуру, и означает приобщить учеников к линиям сопряжения мыслей в данной культуре, к силовым линиям напряжения мысли. Метод организации диалога вокруг «точек интенсивности» (В.С. Библер говорит о «точках удивления») позволяет не только сэкономить драгоценное учебное время, но, главное, дает возможность соединить содержание знания с мыслью, которая его породила.

Вопрос и ответ не только несут в себе определенные содержательные значения, но как структурные элементы диалога они его организуют и оформляют, порождая необходимые для диалога лица. Вопрос приходит от Другого, его диалогический смысл — указание на существование Другого, который *есть*, существует и живет, кроме меня. Поэтому умение слышать вопрос свидетельствует не только о внимательности человека, но о внимании к другому человеку, о принятии Другого. Вопрос, обращенный Другим ко мне, вызывает к жизни мою ответственность, вызывает к ответу мое Я. Поэтому диалогический смысл ответа — самосознание Я как участника диалога, обнаружение



существования Я. Ответ вызывает Я из небытия. Ответить должен Я, ибо отвечает всегда Я, а не другое или другие лица, и, отвечая, давая ответ, Я обретает ответственность за мысль, за поступок, за мир своего ответа, т.е. обнаруживает свою личность. Между вопросом и ответом всегда есть разрыв во времени и напряжение ожидания, это напряжение и есть время напряжения мысли и рождения Я. Пока длится ожидание ответа, сохраняется настоящее, актуализируется настоящее, а именно в настоящем (*a recentiori!*) живут мысль и Я.

Роль учителя-тьютора и должна заключаться в том, чтобы, организуя диалог, вовлечь учеников в ситуацию мысли. Для этого тьютор должен иметь свой класс и свой «урок». Это должен быть класс-мастерская, личный (по имени учителя) класс, который для успешного его функционирования, во-первых, не должен быть большим, а, во-вторых, возможно, разновозрастным, чтобы возникали отношения общения и диалога внутри ученического сообщества «по вертикали».

Культура должна быть не только тем ведомством, с которым официально соседствует образование в планах и бюджетах государства — «культура и образование», культура должна войти в плоть и кровь самого образования, определив его структуру, логику действия учителя и стратегию организации всем образовательным процессом.

## Вопросы

### для контроля усвоения и понимания

1. Какова функция педагогической деятельности в культуре?
2. Какие характеристики новоевропейской культуры находят отражение в «классно-урочной» структуре образования просвещенческого типа?
3. Чем отличается современная культура от культуры просвещенческого типа? Постарайтесь найти примеры из своей жизненной практики, которые бы могли подтвердить или опровергнуть указанные в данном параграфе черты современной культуры.

4. В чем принципиальное отличие направленности образования в культуре просвещенческого типа и в культуре современной?
5. Как изменяется деятельность учителя в условиях внедрения в учебный процесс технических средств передачи информации?
6. Чем учитель-тьютор отличается от учителя-предметника?
7. Какое строение диалога с необходимостью пробуждает мысль участников диалога?
8. Какова роль «вечных вопросов» культуры? Могли бы Вы выделить ситуации встречи с такими вопросами в Вашем опыте?

### § 30. Исторические типы культуры

Одной из главных задач культурной деятельности, которая решается на уровне К-3, является систематизация культурных значений. Эта систематизация осуществляется разными деятелями культуры: и художниками, и священниками, и мыслителями, и просто мудрыми людьми, которые, продуцируя новые значения, включают их в систему уже существующих значимых связей. Каждое новое значение, каждый новый смысл становятся значимыми и осмысленными тогда, когда они отнесены к уже известным значениям и принятым смыслам, ибо новое постигается через отношение к тому, что знакомо. Значит, среди культурных значений должны существовать такие значения, которые оказываются изначально знакомыми и которые не требуют отнесения к известному, так как они известны сами по себе и являются интуитивно ясными и определенными для данной культуры. Эти интуиции культуры играют роль реперных точек при определении культурных значений, роль культурных доминант, значение и смысл которых окрашивают всю культуру, придавая ей целостность и определенность.

Доминанты, интуиции культуры формируются в результате взаимодействия культурных категорий, когда каждая категория

«более высокого» ранга общности становится основанием систематизации того исторического и социально-конкретного содержания опыта, которое выражается в форме категорий предшествующего уровня через выделение среди них главных, доминантных, определяющих значений, вокруг которых начинают концентрироваться другие. Например, ценности определяют систему правил и предписаний, а среди ценностей выделяются принципиально важные ценности данного времени, становящиеся культурной доминантой всех ценностных представлений. Вероятно, существуют культурные доминанты разной степени общности — есть доминанты определенных культурных сфер (свои для искусства, свои для морали и т.п.), есть доминанты определенных временных периодов (например, доминанты искусства классицизма или романтизма, или доминанты господства какой-либо моды — мода на сюжеты, мода на колорит, мода на мотивы и т.п.), есть доминанты субкультур и т.д. В конечном счете, можно выделить культурные доминанты, которые определяют исторический тип культуры.

Античный тип культуры в Европе характеризуется, как отмечают ведущие специалисты по истории античной культуры, господством в античном сознании идеи телесности. «Вещизм, производственно-технический вещизм и телесность — вот метод конструирования всего античного мировоззрения, — пишет А.Ф. Лосев, — способ построения религии, философии, искусства, науки и всей общественно-политической жизни»<sup>93</sup>. Тип социальных отношений и характер производственной деятельности, которые сложились в античном полисе, порождали восприятие мира как мира тел и вещей и толкали античное сознание и античное творчество к пластике и скульптурному восприятию всего существующего. «Античная пластика только потому и выростала здесь с такой огромной силой, что она есть вещественно-телесное понимание жизни»<sup>94</sup>, — отмечает А.Ф. Лосев. Главенство искусства в системе античной культуры вырастает

---

<sup>93</sup> Лосев, А.Ф. История античной эстетики. Ранняя классика / А.Ф. Лосев. М., 1963. С. 36.

<sup>94</sup> Там же. С.51.

именно из этой доминанты античной культуры, так как именно искусство благодаря своей образности способно наиболее полно и адекватно передать телесно-вещественное мировосприятие. Поэтому принцип искусства, художественно-образное построение мысли проникает во все сферы культуры — диалоги в философии Платона предстают драмами идеи, риторика становится языком политики и права, сами театральные представления, на которых гражданин полиса был обязан присутствовать, были важнейшим общественно-политическими предприятиями, которые демонстрировали гражданам единство города-государства, религия пользовалась языком пластики, архитектуры и поэзии. Идея телесности, представление любого содержания для ума в определенности понятия (такого понятия, которое, как и всякая вещь, имеет свои пределы-определения) характеризует античное сознание и работу его разума. Культура, построенная на такой доминанте, породила и свой тип педагогического действия — образование было ориентировано на формирование гармонического тела (в гимназиях главное внимание уделялось гимнастике), на воспитание преданного интересам полиса гражданина (граждане — органы тела государства), на обучение логике работы с понятиями (майевтика Сократа, учение софистов, логика Аристотеля).

Культура средневековья — это культура, которая заменяет античную доминанту новой интуицией. В центре средневековой культуры стоит идея Бога как Абсолютного Бытия. Любое значение культуры этого времени должно быть отнесено к Богу, к Священному Писанию, которое репрезентирует Бога в культуре. Участие в Боге и причастие (причащение) Богу — условие включения в культуру, где доминантную роль играет религия. Когда Блаженный Августин воскликнул в «Исповеди»: «Да! Меня не было бы, Боже мой; я вовсе не существовал бы, если бы Ты не был во мне или, точнее, я не существовал бы, если бы не был в Тебе, из которого все, в котором все», — он выразил основную идею всей средневековой культуры («Исповедь», I, 2). Во-первых, нет ничего без Бога. Поэтому любая вещь — это то, что возникло по какому-то замыслу, а потому рецепт, инструкция, предписание становятся необходимыми для всякого дела, вся-

кого положения и всякого предприятия. И своим рецептам, инструкциям и предписаниям равно следуют и ремесленник, и священник, и паж, и рыцарь, и подданный, и король. Во-вторых, Бог во мне или я в Боге. А это означало, что средневековая культура начала различать внутренний мир человека, его духовно-душевную жизнь, которой не знала культура античности. Человек новой культуры должен заботиться не о своем теле, а о своей душе. Забота же о душе — питание ее словом. «Возьми и читай, возьми и читай», — услышал Августин тихий наставляющий голос с неба, когда его раздражаемая сомнениями душа (феномен, который появился вместе с культурой средних веков) не могла уже вынести («Господи, доколе...») неопределенности.

Слово Бога определяет все, оно должно быть услышано и принято человеком этой культуры. А этим Словом, как учит религия, все уже заранее определено и предопределено, и дело чести человека узнать и признать свое (пред)определение. Отсюда назначение педагогической деятельности в культуре средневековья — школа должна выпустить ученого (т.е. выученного) человека, человека, который выучил данное ему Слово. Поэтому родилась средневековая схоластика, которая стала отождествляться с причащением к сказанному слову, которое школяр должен был вложить в свою душу, сделать своей душой. Так найденная средневековой культурой человеческая душа оказалась потерянной в закоулках схоластики (школенья), как было потеряно в латинском значении слова «схоластика» изначальное значение греческого слова *shole* (схоле), которое означало «досуг, свободное время, праздность, занятие чем-либо во время досуга, ученая беседа, чтение», а вовсе не заучивание готовых рецептов.

Становление культуры Нового времени сопровождается разрушением старой доминанты и возникновением новой. Этот период растягивается в Европе на несколько столетий. Время Возрождения — время зарождения новой культурной интуиции. На место идеи Бога и Слова, выражавшего данный (корпоративный, сословный) интерес, приходит слово человека, выражающее его частный интерес. Гуманисты Возрождения, положившие начало новой культуре, получили свое прозвание (про-

звище) – гуманисты – от области своих занятий грамматикой, риторикой, поэзией и моральной философией на основе греко-латинской образованности, что все вместе называлось «*studia humanitatis*». Их интересовало слово человека, а не слово Бога. Их интересовала словесность, которая несла в себе знания, добродетели и была дорогой к подлинной человеческой природе. И хотя на первых порах гуманисты могли присоединиться к словам одного из членов своей когорты Эрмолао Барбаро: «Я знаю только двух богов: Христа и словесность», но затем все больше и больше их призванием становится гуманизм как почитание человека, как признание его самоценности. Гуманист Лоренцо Валла в своем сочинении «О наслаждении» противопоставляет честь и наслаждение: «Я докажу..., что самый термин «честь» есть нечто пустое, обманчивое и весьма опасное, тогда как нет ничего более приятного и превосходного, чем наслаждение»<sup>95</sup>. Наслаждение потому объявляется конечной целью человеческих стремлений, что оно связано с пользой, а полезность является естественным принципом и критерием всякой деятельности и всей жизни человека. Так зародилась новая идея культуры – идея пользы и частного интереса как определяющей культурной доминанты.

Но чтобы новая идея стала центром культуры, необходимо было лишить старую культурную идею авторитета. Эту задачу выполнила Реформация, которая подвергла критике авторитет католической церкви и отвергла ее претензии на единственно истинное толкование Слова Бога. Отныне личная вера человека и его непосредственное общение с текстом и словом Писания стали для человека путем к спасению, а слово «писание» потеряло в своем начале заглавную букву, потому что оно стало, действительно, словом родного языка, когда Писание превратилось в «Библию» – «книгу», изданную на всех европейских языках.

Эпоха Просвещения завершает формирование новой культуры, окончательно закрепляя идею полезности как доминанту

---

<sup>95</sup> См.: Баткин, Л.М. Итальянские гуманисты: стиль жизни, стиль мышления / Л.М. Баткин. М., 1978.

этой культуры. В эпоху Просвещения религия постепенно изгоняется со всех позиций, которые она занимала в течение почти двух тысячелетий. На место веры приходит, как говорил Гегель, «чистое здравомыслие» со своей теорией полезности. Отныне «для человека все полезно, он и сам полезен...», — писал Гегель, — его определение — сделаться общепользным и общепригодным членом человеческого отряда»<sup>96</sup>. А духовный отец утилитаризма Иеремия Бентам провозглашает: «Принцип полезности не требует и не признает никакого другого регулятора, кроме самого себя». И вот идея пользы подчиняется и производство, и наука — она должна работать на практику, и искусство — оно должно быть средством воспитания, и мораль — она должна соединять частный и общий интересы на путях «разумного эгоизма», и даже религия — она призвана поддерживать социальность (Кант). Доминантная идея культуры Нового времени выдвинула на первый план потребительское отношение к миру, с одной стороны, и науку с ее ориентацией на беспристрастную и свободную от ценностей истину, с другой. И теперь слово «ученый» из прилагательного, каким оно было в Средние века, характеризуя наученного человека, превратилось в существительное, обозначая человека, род занятия которого — постижение объективной истины. Это стало и силой культуры Нового времени, и истоком ее кризиса. Культура Просвещения, проект Модерна определяли развитие европейской цивилизации на протяжении более трех веков. Двадцатое столетие выявило кризис просвещенческой культуры, ориентированной на разумный эгоизм, знание и пользу. Зарождение культуры постнового времени, культуры постмодерна связано с поиском новых культурных доминант, которые могли бы определить начало действия современного человека.

Доминанты культуры, задавая принцип связи культурных значений, организуют мир культуры как систему, которая определяет общую направленность и содержание жизни человека. Конечно, всякое общество предполагает многообразие кон-

<sup>96</sup> Гегель. Феноменология духа / Гегель // Сочинения. Т. IV. М., 1959. С. 302.

кретной жизнедеятельности человека, но и обыденная жизнь человека, и его жизнь в «высокой» культуре проникнуты общей интенцией культуры. Обыденная жизнь, как показывает феноменологическая социология, пронизана «фоновыми ожиданиями» (А. Шюц), которые всем ясны, хотя никто не может их выразить. А «высокая» культура – искусство, наука, религия – прямо выражает своими произведениями господствующие в культуре мировоззренческие установки и ценности. Поэтому при всем многообразии человеческих жизней и индивидуальностей культура все-таки порождает некий тип жизни и личности. Человек, живя миром культуры, определяет себя под знаком ее доминант и одновременно утверждает их своей жизнью. Но его отношения с домом, который он выстроил и в котором живет, складываются по-разному, в зависимости от места, которое он занимает в этом доме.

### **Вопросы для контроля усвоения и понимания**

1. Чем определяется исторический тип культуры? Согласны ли Вы с теми культурными доминантами исторических типов культуры, о которых говорится в данном параграфе?
2. Подумайте над тем, что можно сказать о культуре XX века как историческом типе? Какова доминанта культуры современного общества?



## Человек и его сущность

## § 31. Проблема сущности человека

Попытки понять и определить сущность человека уходят в глубокую древность. Все мифы о сотворении человека говорили о том, что собою представляет человек: он должен нести на себе «бремя божье» (Вавилонская поэма о сотворении мира), он «душа живая», созданная по образу и подобию Божию («Библия», Быт. 1.27), он сам прообраз мира — Пуруша, гигант-прачеловек, из частей которого возникла Вселенная (Ригведа, X, 90). Когда возникло научное мышление, появляются попытки философов и ученых дать такую дефиницию человека, в которой была бы схвачена отличительная сущность человека. Одна из первых таких попыток принадлежит Платону, который определил человека как «животное на двух ногах и без перьев», а когда его извечный оппонент Диоген из Синопа кинул к ногам Платона ощипанного петуха со словами: «Вот человек Платона», то добавил: «И с широкими когтями». Формально дефиниция человека, данная Платоном, отличает его от других животных, но и самому Платону было ясно, что это определение никак не схватывает основное в сущности человека. Поэтому уже в древности философы ищут новые определения человека. Аристотель говорит о человеке как политическом животном (как гражданине полиса). Плиний Старший — о его стремлении к новизне. Блез Паскаль в Новое время с печалью, но и гордостью заявляет, что человек — это мыслящая тростинка («Человек —

это тростинка, самое слабое в природе существо, но эта тростинка мыслящая»). Б. Франклин называет человека животным, делающим орудия, И. Кант — единственным животным, которое должно работать. Наконец, наука присваивает человеку гордое звание *Homo sapiens*. Но и после этого не прекращаются попытки именования человека: *homo ludens* (человек играющий), *homo negans* (человек отрицающий), *homo esperans* (человек надеющийся), *homo paciens* (человек страдающий) и т.д. И любое подобное определение может быть принято, и в то же время любое из них может быть подвергнуто критике.

Прав один из крупнейших психоаналитиков XX века Эрих Фромм, когда замечает, что человеку нельзя дать определение как столу или дому, или какому-либо предмету, и все же нельзя считать невозможным определение его сущности. Человек ускользает от любого определения, сразу показывая, что, кроме отмеченных в определении черт или свойств, у него есть и такие, которые не подпадают под приведенную дефиницию. Но если человек уходит от любого своего определения, то, может быть, в этом и заключается его сущность — превосходить всякую свою определенность, выходить за свои границы. Сущность человека неопределенна, она постоянно требует своего определения. Чем обусловлена такая особенность человека?

Средневековый мистик майстер Экхарт говорил: «Однажды мне подумалось... вот что: что я есмь человек, ничем не отличающийся от любого другого человека, такого же, как я; я глазею, слышу, пью, жую, подобно скоту; однако, что я есмь не принадлежит никому, как только мне самому, ни человеку, ни ангелу, ни Богу, — разве только я одно с Ним». Действительно, «Я есмь» могу сказать только Я. Но что это означает? Ведь просто *есть* — это пустота, ничто. Кант писал, что бытие (*есть*) не может быть предикатом в суждении, т.е. оно не может определять что-либо. Сказать о чем-то, что оно *есть*, вовсе не значит определить это, отметив какую-то его характерную особенность. Но если приписывается *есть* чему-то, то это *есть* меняет отношение человека к тому, что *есть*. Для человека важно, существенно, это *есть*, это значит, что человек умеет с этим *есть* работать и для него важно и значимо его собственное *есмы*, он также знает

и умеет «с ним работать». Человек обладает, владеет бытием. Он его хозяин. И тогда сущность человека — в его способности быть и осмыслять себя в бытии. Поэтому человек — это бытие, с которым он связан. Человек придает своему *есть* смысл, заполняет его, делает его своим миром. Человек — это его бытие. Поэтому, чтобы познать, что такое человек, необходимо рассмотреть то бытие, с каким человек тождествен, какое бытие он реализует.

### Вопросы

#### для контроля усвоения и понимания

1. Почему для человека возникает проблема определения сущности человека?
2. Почему возможно определение человека через понятие «бытие», в то время как это понятие не может быть характеристикой никакого другого явления?

## § 32. Человек и природа

Несомненно, что человек непосредственно связан с бытием природным, точнее с бытием органической природы. Он — живое существо. Появление человека как особого биологического вида является результатом естественной эволюции природы, и этот факт не отрицает сейчас даже религия. Но чем характеризуется его природное бытие, в чем особенность биологической природы человека, особенность его как животного?

Человек имеет много общего с животными, но и отличается от них. Самое фундаментальное, или экзистенциальное, отличие (отличие по самому способу существования) состоит в следующем. Жизнь животных определяется инстинктами, то есть определенными моделями поведения, которые заданы наследственными структурами. Конечно, у разных видов животных соотношение врожденных инстинктов и поведения, основанного на условных рефлексах, различно, но животное никогда не способно выйти за пределы своих инстинктов. Животное —

часть природы. Оно не противопоставляет ее себе, оно не обособляется от нее, оно никогда не трансцендирует ее (от лат. *transcendens* – перешагивающий, выходящий за пределы), поэтому животные всегда живут в гармонии со средой, даже если природные стихии и катаклизмы угрожают их жизни. Сама природа наделяет животных способностями и органами, необходимыми для выживания в данных условиях.

Человек, конечно, также наделен инстинктами, но не они определяют его поведение. Человек может отделять себя от своих инстинктов: голодный человек может не прикоснуться к пище и даже умереть с голоду ради сохранения своего достоинства, ради какой-то идеи, он может броситься в огонь, на амбразуру пулемета, т.е. преодолеть самый главный инстинкт – инстинкт сохранения жизни. Это отделение своего поведения от инстинктов стало возможно потому, что человек в принципе отделил себя от природы, обособил себя, трансцендировал природу (перешагнул через нее). Именно тогда, когда родилось трансцендирование природы, родился человек<sup>97</sup>.

Сама ситуация трансцендирования – как она появилась, это другой вопрос – является ситуацией, в которой необходимо возникает осмысление противостоящего человеку мира, т.е. необходимо возникают человек и его сознание. Сознание человека проявляет себя в том, что оно проводит грань между собой и миром, разрывает причинно-следственные связи между миром и человеком, или, как выразился французский философ Жан-Поль Сартр, нейтрализует небытием влияние природного бытия на сознание. Благодаря этому сознание (сознающий человек) становится неподвластным воздействию природной (и даже психической) причинности, оно (сознание), а вместе с ним и человек становятся свободными<sup>98</sup>. Человек, рожденный природой, разрывает с ней связь, уходит из нее. Куда? В мир, который он сам для себя выстраивает как собственный мир, как мир смыслов, как мир социальный. Человек живет в мире смыс-

<sup>97</sup> См.: Фромм, Э. Ситуация человека / Э. Фромм. М., 1995.

<sup>98</sup> Сартр, Ж.-П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии / Ж.-П. Сартр. М.: Республика, 2000. С. 59-81.

лов. Смысл — вот новая действительность, высекающая и отличающая мир человека среди других миров (§ 6).

Трансцендирование природы разрушило гармонию человека и природы. Человек остается частью природы, ибо он подчинен ее физическим и биологическим законам, но он стоит и вне природы, уже не является ее частью. Он природа и не природа одновременно. У него нет инстинктивной приспособленности к природе, поэтому он должен приспособиться к ней, обустроивая свою среду, придавая ей свой смысл. У него нет большой физической силы, поэтому он должен восполнить ее недостатком силой оружия и орудия. Орудия и оружие приобретают для него смысл. Он слаб в момент рождения, поэтому ему нужна забота окружающих и сила солидарности. Социальное окружение приобретает для него смысл. Его разум не знает природу так, как инстинкт знает свою среду, поэтому он должен познавать природу, а не узнавать ее. Познание и истина приобретают для него смысл. Короче, человек обустроивает свой мир как мир значимых вещей. В этом мире и само человеческое тело становится предметом его забот и действий: он его совершенствует, он его лечит, одевает, украшает и т.п. (см. § 21).

### Вопросы

#### для контроля усвоения и понимания

1. В чем особенность связи человека и природы. Что означает утверждение: человек трансцендирует природу?
2. Покажите на примерах, что природное начало в человеке (его тело) приобретает для него неприродный (небиологический) смысл?
3. Какие явления современного существования человека, по Вашему мнению, демонстрируют амбивалентность (двойственность) бытия человека?
4. Можно ли при характеристике природного и внеприродного в человеке воспользоваться принципом дополнительности?

### § 33. Человек и общество

Построив свой мир, мир социальный, человек оказался в новой экзистенциальной ситуации. Мир общества – это его мир. Он существо социальное, ибо так случилось в силу трансцендирования им своей природной сущности. Поэтому его сущность раскрывается в деятельности объективного духа, как отмечал, например, Гегель, или выступает как «совокупность всех общественных отношений», по Марксу. И в том, и в другом случае сущность человека как неприродная сущность находится вне самого человека: это мир духа (идеи, ценности мира культуры) или мир общественных отношений (социальные роли, группы, институты и т.п.). Если свою природную сущность индивид приобретает фактом своего рождения, то своей социальной сущностью он должен овладеть. Чтобы обрести свое общественное лицо, чтобы «стать» человеком, он должен действовать. Вот этот способ действия конкретного индивида в социальном мире определяет его социальное лицо, наделяет его определенным бытием.

Можно выделить два способа действия человека в социальном мире, два типа отношения общества и человека, а в связи с этим и два типа проявления человека в социальной действительности, два образа его социального бытия.

#### § 33.1. Человек как функционер

Первый тип – тип функционирования, человек как социальная роль.

Человек, включаясь в систему общественных отношений, занимает в ней определенное место. Для того чтобы это место исправно функционировало, он должен овладеть тем опытом, тем содержанием, которое накоплено обществом и закреплено за этим социальным местом (этим отношением, этим видом деятельности – например, он должен быть способен продавцом, учителем, машинистом электровоза, чиновником и т.п.). Таким образом, из всего богатства общественного опыта, из всей совокупности общественных отношений (всей возможной в данном обществе общественной определенности человека) индивид усваивает (делает своим достоянием) только часть этого

опыта и развивает себя как «частичный человек», или функционер.

Функционер – это такое социальное бытие человека, когда его сущность представляет какая-либо отдельная социальная роль (или некий набор ролей). Человек-функционер – это конкретный работник, чиновник, учитель, военный и т.п., это роль, за которой не видно собственного лица данного человека. Вспомним в связи с этим, например, образы полковника Скалозуба из «Горя от ума» или чиновника Каренина из романа Л. Толстого, вспомним роман Замятина «Мы» или Оруэла «1984», в которых дан образ общества-муравейника, где конкретный индивид даже лишается собственного имени, а получает порядковый номер. Функционер живет в «закрытом» бытии, в бытии *das Man*, «безличном» бытии, бытии «как люди», по определению немецкого философа Мартина Хайдеггера. Поэтому человек-функционер может быть заменен другим функционером – отсюда выражение «Нет незаменимых людей». Функционер – часть социума и подчинен ему как целому. Он – орудие достижения общественных целей, ибо своих целей у него просто нет. Общество, сложенное из функционеров, действует как отлаженный механизм, это организованное и упорядоченное общество, где действие каждого элемента предсказуемо.

Несомненно, что это положительная черта общественной жизни. На базе функционирования развивается в истории такая организация общества, как гражданское общество и правовое государство. В гражданском обществе основными элементами выступают группы, возникающие благодаря общим потребностям и интересам и представляющие единое социальное лицо своих членов, а правовое государство закрепляет в законах, правах и обязанностях функциональное членение общества. Но если общественная жизнь основывается только на принципах функционирования индивидов, тогда общество, действительно, превращается в подобие муравейника, в общество, которое закостенеет в своем наличном состоянии и лишается источника развития, так как индивид-функционер способен только на воспроизводство заданного и не способен к продуктивному действию. Человек-функционер не самостоятелен,

он запрограммирован социальной действительностью на воспроизводство уже существующих смыслов.

### §33.2. Человек как личность

Второй способ действия человека – самостоятельное действие, которое порождает бытие человека как личности.

Самостоятельное действие – удел не функционера, а человека как личности. Личность возникает на путях реализации другого типа связи человека и общества. Если «частичный» человек (функционер) есть «часть» общества и конституируется в результате частичного (неполного) овладения человеком своей социальной сущностью, то личность не часть общества, а его партнер, который вступает с обществом в отношения и конституируется свободой. Личность – это такой способ бытия человека в социальной действительности, когда он соотносит себя с обществом. Этот способ требует особого отношения к своей социальной сущности. Личностное бытие – это характеристика такого отношения человека и общества, когда он действует в социальной системе таким образом, что утверждает (или отрицает) ее целостность, порождает ее как систему. Условием этого действия является овладение не частью своей социальной сущности, а ее полнотой, собирание себя в человека целостного.

Как происходит это «собрание» человека в Человека целостного? Каковы пути формирования личностной характеристики человека, т.е. такой характеристики, которая проявляется в самостоятельном действии человека? Где и когда человек может выступать как партнер общества, т.е. где и когда он вступает в отношения с обществом, а не просто с другими индивидами?

Во-первых, тогда, когда он осмысляет свое функционирование, когда он выражает свое отношение к той роли, которую он выполняет. В рефлексии, в осознании места своего функционирования и своей роли в общественной системе индивид ставит себя в отношении к обществу, он отделяет себя от места функционирования. В силу разделения труда и видов деятельности каждый конкретный индивид привязан к определенной общественной сфере, выход за пределы которой реально либо невозможен, либо затруднен. Но через осмысление места свое-



го действия в общественной системе, через формирование своего отношения к своей роли в обществе он начинает существовать в горизонте всего общества и культуры, т.е. выходит за сферу роли, за границы своей общественной маски. Л.Н. Толстой писал: «Человек может рассматривать себя как животное среди животных, живущих сегодняшним днем, он может рассматривать себя и как члена семьи, и как члена общества, народа, живущего веками, может и даже непременно должен (потому что к этому неудержимо влечет его разум) рассматривать себя как часть всего бесконечного мира, живущего бесконечное время. И потому разумный человек должен был делать и всегда делал по отношению к бесконечно малым жизненным явлениям, могущим влиять на его поступки, то, что в математике называется интегрированием, т.е. устанавливать, кроме отношения к ближайшим явлениям жизни, свое отношение ко всему бесконечному по времени и пространству миру, понимая его как одно целое».

Во-вторых, тогда, когда он формирует себя как человека целостного, когда он овладевает опытом основных видов деятельности человека. Быть партнером кого-либо можно только тогда, когда ты равен тому, с кем вступаешь в партнерские отношения. Целостность человека делает его микрокосмом общества, подобным макрокосму общественной системы по структуре. Общественная система включает множество различных видов деятельности и отношений, но, как мы видели, три основных вида деятельности необходимы и достаточны для возникновения и существования общества как особой реальности. Это — производство вещей (хозяйственная деятельность), общение (конституирование групп) и управление (утверждение порядка) (§ 22,23,24). Тогда, когда этот «набор» деятельностей появился в истории, стало возможно говорить о возникновении общественной жизни, социальной сферы как особого бытия. Общественная целостность человека проявляется также в трех сферах, изоморфных основным социальным деятельности, — в области работы (труда), поведения и активности. Каждый индивид проявляет себя в этих направлениях и в той мере, в какой он себя в них реализует, он раскрывает свое общественное лицо

как лицо личности. Причем здесь важно то, что индивид раскрывается как личность только тогда, когда он в каждый момент своей деятельности проявляет все свои способности и возможности. Личность как бытие неделима на труд, поведение, активность, она должна и в акте труда проявлять свое отношение к людям (общение) и свои цели и установки (активность), также и в актах поведения или в своей активности она должна высветить себя целиком.

Каждая из сфер деятельности требует определенного опыта, которым индивид должен овладеть. Можно условно выделить три уровня овладения человеком социальным и культурным опытом. Первый уровень – уровень объектно-субъектный, ситуативный, который в сфере труда означает для человека овладение определенными «навыками и умениями», в области поведения – овладение «правилами общения», в области активности характеризуется «желаниями». Навыки, правила поведения, желания характеризуют как человека, так и ситуацию, в которой он находится, и меняются в зависимости от ситуации.

Второй уровень – уровень субъектный, который формируется вне зависимости от ситуации. В сфере труда (работы) – это «знания», в области поведения – «ценности», в сфере активности – «интересы». Знания, ценности, интересы характеризуют человека как субъекта деятельности, ее потенциального носителя. На этом уровне социальные действия и общественные отношения представлены в «свернутом» виде, в форме способности и готовности индивида к их реализации. Здесь социальный мир представлен содержанием знаний, ценностей и интересов, но этот социальный мир стал теперь внутренним миром индивида, в котором распоряжается он сам, а не общество.

Третий уровень – это уровень «ядра личности», который формируется постепенно и включает убеждения, принципы, идеалы и в котором уже нельзя провести разделения на какие-либо сферы проявления личности. Ядро личности – глубинный уровень ее структуры, который полностью является достоянием самой личности. Его конституирование и утверждение – дело самого человека, дело его личных усилий, его ума, его воли и чувств. Никто за него эту работу выполнить не может. Обще-

ство и культура могут предоставить более или менее благоприятные условия для этого, но только сам человек утверждает свою суть. Здесь обнаруживается особенность личностной сущности человека, эта сущность не дается ему, а создается им самим. Личность как целостность и полнота человека собирается в момент становления ее глубинного ядра, а происходит это тогда, когда человек решает для себя вечные проблемы жизни – жизнь и смерть, Бог и человек, любовь и одиночество, дары и долги и многое другое. Каждая эпоха, каждое поколение людей ищет и находит ответы на эти вопросы, но каждый раз каждый из нас должен сам для себя ответить на них. В этот момент стояния один на один с вечными вопросами культуры и зарождается личность, которая знает себя. Так становится еще один структурный элемент личности – «Я», самосознание человека. «Я» видит себя суверенным, независимым, обособленным от всего другого мира бытием. «Я» как самосознание скрепляет целостность личности и выявляет ее индивидуальность. Индивидуальность – средоточие личности и ее феноменальное проявление, ибо только личность обладает ею, или, во всяком случае, для нее индивидуальность значима. «Ядро» личности, «Я» человека выстроено им, выстрадано им и принадлежит ему, а индивидуальность оказывается феноменом культуры, необходимой характеристикой личности как культурного бытия. Поэтому личность, вырастающая на стыке социальной системы и культуры, соединяет, сплавляет собою и в себе культурное и социальное, но не сводится ни к тому, ни к другому.

Человек определяется как личность во взаимодействии с обществом и культурой, определившись, он также не порывает с ними связи, но это связь особая – связь свободы и связь самоопределения. Здесь обнаруживает себя крайне интересная методологическая проблема: определение личности – это процесс двусторонний. С одной стороны, это процесс онтологический: человек определяет себя (*о-предел*-ивает, ставит вокруг себя пределы, границы) как личность в бытии, становится личностью. С другой – это процесс эпистемологический: он осознает себя как личность, знает себя как личность, т.е. дает себе определение (например, получает имя-характеристику). Поэтому

определение личности — это всегда утверждение личности как феномена реальности и как феномена сознания (самосознания — *Я знаю себя* и сознания Другого — *Он знает обо мне*).

Расчленение на сферы и уровни проявления личности — это сугубо аналитическое расчленение, которое необходимо для теории и которое должно учитываться, например, в практике педагогической деятельности, но которое «пропадает», «отмирает» в самой личности воспитанника. Движение от первого уровня к ядру личности — это движения освобождения, обособления суверенного «Я» от социального окружения, это становление свободы, в поле которой и живет личность. Свобода — вот подлинный мир личности. Логика движения человека к свободе определяется и совпадает с логикой культурных категорий, в которой культура осознает необходимость свободы (§ 26). Этим культура отличается от социальной системы, которая в своей структуре, в своей логике не содержит не только необходимости, но даже возможности свободы. Система общества ориентирована на функционера, а не на личность. Поэтому человек как личность не часть общества, а его полноправный партнер.

И снова мы встречаемся с парадоксом определения сущности человека: личность не может появиться вне общества, она рождается в ходе освоения индивидом всего общественного богатства, всех общественных отношений, но она уходит за пределы данных общественных достижений и за пределы данных общественных отношений, за пределы социума.

Куда? В Историю...

## Вопросы

### для контроля усвоения и понимания

1. Каковы особенности бытия человека как функционера? Почему К.Маркс называл такой тип человека «частичным» человеком, а М. Хайдеггер «безличным» существованием?
2. Выделите в своей жизни ситуации, в которых раскрывается Ваше общественное лицо как лицо функционера. В чем и как это лицо Ваше, а в чем и как оно не Ваше?

3. Почему функционирование, исполнение социальных ролей может вести к отчуждению человека от себя самого?
4. Чем характеризуется способ существования человека как личности? Почему личность следует рассматривать не как часть общества, не как часть системы отношений, а как партнера общества? Почему функционер не вступает в отношения с обществом, а личность вступает?
5. Как может быть представлена структура личности? Какую роль в этой структуре играет «ядро» личности?
6. Постарайтесь в опыте своего бытия выделить моменты встречи с «вечными» вопросами жизни и культуры. Стало ли это значимо для Вашей личной жизни?

## § 34. Человек и история

Человек как личность реализует себя в деяниях, которые становятся событиями, свершениями, входящими в ряд других событий, составляющих историю. Теперь его бытие соотносится с бытием историческим, с бытием времени. Для человека как личности становится актуальным его отношение с историей, с наследием истории, с накопленным обществом и культурой богатствами. Именно в этом отношении к общественным и культурным достижениям формируется понимание человеком смысла своей жизни, а также принятие определенного идеала собственной жизни и собственного развития.

Личность рождается в процессе овладения культурным опытом как в его содержательном аспекте, так и в его формальном аспекте — овладение самой способностью выделять и утверждать значимое бытие. Эти два аспекта культурного опыта становятся основанием двух типов отношения человека к общественному и историческому наследию в процессе реализации своего бытия как личности. Личностное развитие человека предполагает, что уже было отмечено, отношение человека к обще-

ству как целому, что дает человеку способность свободно распоряжаться своей жизнедеятельностью. Свобода — пространство бытия личности. Здесь и на этой основе рождается идеал развития человека как личности. Этим идеалом становится независимая свободная личность. Условием же свободы является способность самостоятельно распоряжаться всеми теми средствами, которые необходимы для всякой возможной деятельности человека. Вот эта способность человека ко всякой возможной деятельности и осмысливается как идеал всестороннего (целостного) развития личности.

Но как достичь этого идеала? Существует множество социальных, культурных и педагогических «рецептов» его достижения, которые могут быть сведены, в конце концов, к двум полюсам, порожденным двумя аспектами культурного опыта. Один из них — понимание всестороннего развития как разностороннего (экстенсивного), другой — как творческого (интенсивного) развития в определенных сферах.

Точка зрения на целостное развитие личности как на разностороннее развитие предполагает максимально широкое образование и максимально широкое вовлечение человека в различные виды деятельности. В пределе индивид должен овладеть, должен сделать своим достоянием все общественное достояние — преодолеть разделение труда, познать все науки и искусства, быть вовлеченным во все виды общественной деятельности и т.д. К такому представлению о гармоническом развитии человека склонялись многие социалисты-утописты (например, Т. Кампанелла, Ш. Фурье с их учением о перемене труда). В конечном счете, такое понимание всесторонности личности ведет к непреодолимым противоречиям. Во-первых, по мере роста культуры, развития знаний, техники, усложнения общественной жизни и т.д. возможность присвоения индивидом всего социального богатства, объективирующего сущность человека, становится все более проблематичной или просто нереализуемой. Во-вторых, стремление лично испытать и постигнуть все неминуемо приводит к неравенству индивидов или даже к их столкновению: всегда окажется у кого-то больше того или иного (пусть даже это будут личные библиотеки), всегда есть в

культуре и обществе уникальные образования, доступ к которым всех людей просто невозможен (невозможно, чтобы все пришли в Лувр или Эрмитаж). Потребительское отношение человека к общественным достижениям и к своей сущности — по принципу «Все мое!» — не может дать идеала всестороннего и гармоничного развития личности, ибо оно изначально сопряжено с неравенством и столкновениями людей. Но это не означает, что подобный подход к полноте и целостности развития человека совершенно должен быть отброшен. Образование всегда опиралось именно на этот принцип отношения индивида и общественного богатства, и система образования, особенно в новое время, строилась на том, чтобы максимально охватить все достижения науки и культуры, и, конечно, трудно себе представить систему образования без разносторонней подготовки учащихся.

Другое понимание гармоничного и всестороннего развития человека связано с достижением этого идеала на путях продуктивного (творческого) отношения индивида к общественным достижениям и к своей сущности. Конкретный человек всегда занимает определенное место в системе общественных отношений, но если он действует в этом месте не как функционер, а творчески, привносит в это место нечто новое, то вся система общественных отношений, именно потому, что она система, переходит в другое состояние. И тогда это новое состояние всей системы становится достоянием данного индивида не потому, что он носит его в своем кармане, а потому, что без него оно не могло бы появиться. Человек вправе по отношению к этой системе сказать: «Это мой мир!» Здесь реализуется теоретическая модель полноты личности: человек отождествляется со всей совокупностью общественных отношений и всем богатством культуры, творя их. Становясь действительным событием истории благодаря своей деятельности, человек достигает полноты своей сущности. Именно творчество является путем к личности, ибо оно вводит человека во время, в историю. В продуктивном действии человека коренятся историчность социокультурного бытия и тождество человека с историей.

Конечно, прежде всего, индивид должен приобщиться к общественному богатству, освоить накопленные достижения культуры, но не здесь он находит свое подлинное содержание, а тогда, когда он это богатство превосходит. Абсолютно прав был Жан-Поль Сартр, когда писал, что главное «не то, что сделали из человека, а то, что он делает из того, что сделали из него»<sup>99</sup>. Творчество не только реально открывает индивиду полноту его бытия: ситуация вдохновения, творческого увлечения и проникновения в тайну своего дела награждает человека ощущением абсолютного совершенства, но оно также вводит человека в мир социального равенства при абсолютном индивидуальном различии людей. Человек на уровне творчества, или на уровне мастерства, достигает вершин индивидуального развития — каждый мастер своеобразен и не похож своим мастерством на другого, но все мастера и творцы неразличимы в состоянии творчества. О неравном равенстве говорил в этом случае русско-украинский философ XVIII века Г.С. Сковорода: «Бог богатому подобен фонтану, наполняющему различные сосуды по их вместимости. Над фонтаном надпись: неравное всем равенство... Меньший сосуд меньше имеет, но в том равен есть большому, что равно есть полный»<sup>100</sup>.

Таким образом, в понимании идеала своего личностного развития человек реализует онтологический принцип жизни культурного и социального наследия. И здесь еще раз мы убеждаемся, что сущность человека неотделима от активности человека, причем активности социально и культурно значимой, т.е. имеющей смысл в этих условиях жизнедеятельности человека. Оба выделенные типа понимания человеком своего отношения к истории, а тем самым к своей социальной сущности, исключая, дополняют друг друга, и это снова показывает, что не может быть однозначного определения и подхода к человеку. Если посмотреть на принципы отношения человека к своей сущности как на методологические основания конструирования себя

<sup>99</sup> Sartre aujourd'hui // L'Arc. Aix-en-Provence, 1966, № 30. P. 93.

<sup>100</sup> Сковорода, Г.С. Сочинения: в 2 т. / Г.С. Сковорода. Т.1. М., 1973. С.439.



как личности, то отсюда вытекает следующее важное требование: всякое «строение» себя должно основываться на принципе дополнительности «потребительского» и «продуктивного» понимания смысла отношения с внешним миром. Этот принцип должен реализовываться в каждой конкретной ситуации, в которой оказывается человек, в каждом конкретном действии, который он совершает.

Другая форма утверждения человека в исторической реальности, в бытии во времени реализуется в ситуациях выбора, в принятии решений. Личность находит себя в свободном действии, но само свободное действие всегда конкретно и индивидуально, как конкретна и индивидуальна личность. Поэтому утверждение себя как личности для каждого человека – это путь его собственной жизни, путь, который может пройти только он сам, на котором ему приходится постоянно выбирать направление и принципы своей жизни. Выборы на жизненных перекрестках, как назвал их известный польский педагог академик Богдан Суходольский, и составляют еще одну из форм утверждения человека как личности и форм проявления его судьбы<sup>101</sup>.

Отметим вслед за польским ученым некоторые из таких перекрестков.

Первый. Жизнь каждого из нас складывается как череда желаний и их удовлетворения. Этот ритм организует нашу жизнь и ее порядок. Время между возникновением желаний и их удовлетворением может быть различным: есть желания, которые исполняются быстро, есть такие, для удовлетворения которых нужно долго работать. И человек нередко оказывается перед выбором – предпочесть ли радости настоящей минуты, сиюминутные желания и удовольствия или подчиниться суровой дисциплине ради достижения каких-то целей в будущем. Выбор между жизнью в настоящем и жизнью ради будущего не оказывается таким однозначным, как представляется на первый взгляд. С одной стороны, жизнь настоящей минутой кажется жизнью легкомысленной, а жизнь ради больших целей – жизнью серьезной и основательной. Но, с другой стороны, может

<sup>101</sup> См.: Suchodolski, B. *Kim jest człowiek?* / B. Suchodolski. Warszawa, 1985.

ли человек постоянно жертвовать настоящим ради будущего, если действительная жизнь совершается только в настоящем? Может ли эта действительная жизнь быть средством для будущего? Решая для себя эти вопросы, человек определяет себя, а тем самым и определяет мир — он совершает за него выбор. Причем это решение не может быть ни абсолютным, ни однозначным, а значит, на этот перекресток человек будет постоянно возвращаться.

Другой перекресток: выбор между гедонизмом и героизмом. Чему человек посвятит свою жизнь — себе, своим целям (близким или далеким) или исполнению долга, выполнению обязательств перед кем-то (Богом, государством, партией, семьей и т.д.). Что более человечно для человека? Кант с пафосом и трепетом говорил о долге: «Две вещи поражают мое воображение: звездное небо надо мной и нравственный закон во мне!» Десятки, сотни великих людей отдали жизни ради свободы народов, ради утверждения мощи государств, ради служения людям. Но ведь с лозунгом «Ради ...!» действовал и фанатизм — или религиозный (Ради подлинного Бога!), или националистический (Ради великого Рейха!), или политический (Ради уничтожения классового неравенства!). И разве не прав поэт, когда говорит: «Все прогрессы реакционны, если рухнет человек...» (А. Вознесенский)? На этот перекресток человек также будет возвращаться не раз, хотя, кажется, что он однажды уже выбрал для себя дорогу.

Третий перекресток: одиночество или мир: я сам себе судья или мне важно мнение других, самодостаточен я или мне нужны другие. Не будем спешить с ответом и на эти вопросы. Свобода, без которой нет меня как личности, не может не обрекать индивида на одиночество и самодостаточность. Но нет меня и без любви, без дружбы, без людей, с которыми я связан тысячами нитей. Каждый раз, каждый день я буду оказываться на этом перекрестке, даже тогда, когда я буду вместе с теми, кого я люблю и без кого не мыслю своей жизни. И в этом случае человеку нужно побыть одному.

Можно указать и на такой выбор, с которым человек постоянно сталкивается — как понять жизнь? Есть у нее смысл, и тог-

да жизнь приобретает цельность, законченность, или жизнь смысла не имеет, и тогда человек оказывается перед пустотой, а страх смерти будет уделом его жизни. Решать этот вопрос должен каждый. И вряд ли можно утверждать, что кто-то может его решить окончательно и однозначно.

Все эти, как и многие другие, перекрестки жизни человека делают жизнь именно жизнью, то есть постоянным беспокойством и сменой состояний, но в то же время они рожают и личностную судьбу человека. Выбирая, решаясь на то или это, человек освобождает себя от данных ему условий, но взамен порождает новые условия своей жизни — свою судьбу, время своей, именно своей, жизни.

Судьба, как ее понимали и толковали, начиная с мифологии, это предопределенность человеческой жизни во времени. Есть ли такая предопределенность? Да, есть. Человек — природное существо, и как природное существо он имеет наследственную предопределенность (некие задатки, тип нервной системы, болезни и т.п.). Но, как уже отмечалось, человек трансцендирует природу, и он может выйти за границы своей биологической природы: найти средства против врожденных болезней и пороков, пойти по пути вопреки своему темпераменту, выбрать профессию вопреки задаткам и т.п. Конечно, может случиться так, что «гены» рано или поздно возьмут свое, тогда-то и возникает представление о судьбе — «ему (ей) все-таки так на роду было написано!» В этом случае судьба — предрасположенность, которая может реализоваться или нет и которая обнаруживает себя в случае удачного исполнения (в древнегреческой мифологии это олицетворяла одна из Мойр, богинь судьбы, — Лахесис, «дающая жребий»).

Предопределенность может существовать и на социальном уровне — в обществе с жесткими социальными границами рождение индивида в той или иной среде определяет его общественную судьбу. В этом случае «судьба» — удел, доля, участь, с которыми индивид должен считаться, а иногда и смириться. Таковая судьба функционера, или индивида, смирившегося со своей участью (ролью, функцией). Это судьба Сизифа, как ее толкует А. Камю. В этом случае судьба подключает человека

к истории общества, и жизнь индивида полностью зависит не от него, а от внешних условий (в древнегреческой мифологии такую судьбу олицетворяла вторая из Мойр — Клото, «прялущая»).

Но есть и судьба как неотвратимость (в древнегреческой мифологии третья сестра среди богинь судьбы — Атропос, «неотвратимая»), которая живет решениями самого человека и вытекает из сущности личности, из ее внутреннего ядра, из неповторимой индивидуальности человека. Это судьба моей позиции в мире, моей решимости, моего мира. Сформировавшаяся личность не может изменить себе, закону (необходимости!) *своего* бытия — это ее судьба, но она может изменить себя, решительно пересмотрев свои идеалы, убеждения и принципы организации жизни. Человек, действительно, хозяин своей судьбы. Вспомним Аврелия Августина или Льва Николаевича Толстого, которые своими «Исповедями» поведали нам о перевороте в своей судьбе. Поэтому никто не может однозначно и навсегда, пока жив человек, определить его сущность и его судьбу. Судьба человека не существует как некая данность — вот она, знай ее, бери ее, а существует как самореализация человека в процессе обустройства им своего мира, который и должен быть местом бытия его сущности и его судьбы. Поэтому судьба как неотвратимость личностной определенности человека — это жизнь во времени, это порождение человеком *своего* времени, это вход в историю.

Наконец, можно выделить еще третью форму проявления утверждения человека как личности в процессе его отношения с наследием, с общественным окружением, которая раскрывает парадоксальность самого отношения личность — общество, в процессе которого личность и входит в историю. Это способ существования и определения индивидуальности по принципу Дантовых координат, ибо индивидуальность — безусловна, она сама свое утверждение (см. еще раз § 11.1).

Человек как свободный деятель, как личность есть сама история, есть само свершение жизни и ее достижения. Но если его сущность заключена в том, чтобы быть «уходящим», постоянно превосходить свое бытие, то куда уходит человек из истории, из текущего времени? В иное время — в вечность.

### Вопросы для контроля усвоения и понимания

1. Почему личность это историческая ипостась (лицо) человека?
2. Какие два принципа отношения человека к общественному и культурному достоянию истории могут быть выделены? Как они сочетаются в достижении гармонического развития личности?
3. Как Вы отнесетесь к отмеченным польским педагогом «перекресткам жизни», на которые человек постоянно возвращается, чтобы решить — куда идти и как жить? Можете Вы назвать подобные «перекрестки жизни», на которых Вам приходилось оказываться?
4. Как может быть понята судьба человека? В чем и чем жизнь человека предопределена?

## § 35. Индивидуальность и бессмертие

Безусловность индивидуальности открывает человеку его особое отношение со временем — ему открывается бессмертие.

Люди знают, что «все люди смертны». Но это не мешает им мечтать, желать и надеяться на бессмертие. Любая культура «знает» бессмертие и без него не мыслит ни свое, ни человеческое бытие. Откуда же это знание бессмертия, если его никто реально не переживал? Вряд ли оно может быть просто фантазией. Нет же культуры без знания Абсолюта, хотя все знают, что в жизни нет ничего абсолютного!

Что такое бессмертие?

Вопрос кажется простым. Ясно, что бессмертие — это когда не умирают, когда нет смерти, когда живут вечно. Но само выражение «бессмертие — это жизнь, не знающая смерти» совсем не так просто, как кажется. Возьмем жизнь пустую и однообразную, складывающуюся из вечно повторяющихся механиче-

ских действий и ситуаций, и представим ее «не знающей смерти». Очевидно, что такая жизнь и бессмертие не могут совпасть. Бессмертие и пустота жизни, как справедливо писал русский философ Вл. Соловьев, совершенно несовместимы<sup>102</sup>. Но и содержательная значимость жизни сама по себе также не просто ассоциируется с бессмертием. «Можно ли представить себе Шекспира, бесконечно сочиняющего свои драмы, или Ньютона, бесконечно продолжающего изучать небесную механику, не говоря уже о нелепости бесконечного продолжения такой деятельности, какую прославились Александр Великий или Наполеон», — пишет Вл. Соловьев<sup>103</sup>. Значит, бессмертие не является простым бесконечным продолжением жизни даже в ее лучших проявлениях. Монотонное продолжение жизни в бесконечность, ее количественное измерение не может быть признано бессмертием. Бессмертие — это не бесконечное продолжение жизни, это не количественная ее характеристика, оно своим смыслом должно быть связано с качественными характеристиками жизни. Оно должно иметь качественное определение.

Бессмертие — это избавление от неизбежности смерти, а не бесконечное механическое продление существования. Бессмертие — это преодоление смерти. Что же может быть преодолением смерти? Что может избежать смерти? Что может быть *абсолютно* избавлено от неизбежности смерти? Только то, что не родилось.

Только *небытие*. У небытия нет смерти. Ибо если небытию может быть противопоставлена его смерть, то это не смерть, а рождение, становление бытия, жизнь. *Радость* рождения — смерть небытия. Но это никакая культура, никто и никогда не признавал и вряд ли признает за смерть. Значит, бессмертием с качественной точки зрения, обладает небытие. Но это означает, что его нет, так как небытия, согласно Пармениду, нет, раз оно небытие. А если небытие есть? Так ли уж прав первый метафизик? Оно есть, если у него найдется своя качественная определенность. Такой качественной определенностью небытия,

<sup>102</sup> Соловьев, В.С. Собр. соч. / В.С. Соловьев. Т.6. СПб., б/г., С.390.

<sup>103</sup> Там же. С.391-392.

дающей ему наличное существование, выступает *отрицательность*, нетствование. Тогда, бессмертие — это отрицательность, оно бытийствует в отрицательности, в нетствовании. И если человеку присуще бессмертие, оно в том, чем человек в себе обязан небытию, чем он обязан отрицательности, нетствованию. А через отрицательность и нетствование в действительности существует индивидуальность как таковая, она конституируется действием в поле Дантовых координат (§ 11.1). Став событием мира, индивидуальность входит в него так, что она не может мыслить мир без своего действия и присутствия. Индивидуальность, по выражению М. Бахтина, обречена на «не-алиби в бытии», она *всегда в бытии* — она есть *всегда присутствии* (§ 10). Поэтому ее действие — это всегда действие из настоящего: «*Actus a recentiori*» («Действие из настоящего»), которое открывает ей ее единственное время — время ее *настоящей* жизни, время, в котором должны проявиться и прошлое (все прошлое!), и будущее (все будущее!).

Индивидуальность избегает смерти не потому, что ее материальный субстрат не исчезает (не умирает), а потому, что ее неповторимое и уникальное бытие ничем и никогда не может быть заменено. Преодоление человеком смерти, считает Вл. Соловьев, достигается на пути утверждения индивидуальности как своей, так и другой, ибо «безусловная индивидуальность не может быть *преходящей* и не может быть *пустой*»<sup>104</sup>. Безусловность индивидуальности выводит ее за границы условий, которые всегда преходящи, и делает индивидуальность неподвластной смерти. Бессмертие индивидуальности проявляется не в том, что она избегает смерти, но в том, что она ее преодолевает, наполняя свою жизнь не просто важным содержанием, а абсолютным содержанием, имеющим непреходящее значение. Вл. Соловьев как религиозный философ считал, что абсолютное содержание и бесконечное значение индивидуальность получает как существующая в Боге. Но здесь важна не сама ссылка на Бога, а то, как понимает философ существование в Боге. В философии всеединства Вл. Соловьева Бог выступает исходной точкой всеедин-

<sup>104</sup> Там же. С. 390.

ства, в которой все вечно и нераздельно, все есть вместе и сразу, «все в одном» — это бытие всеединства. «И утверждать какое-нибудь индивидуальное существо в Боге — значит утверждать его не в его отдельности, а во всем, или точнее — в единстве всего»<sup>105</sup>. Если придать этому утверждению нерелигиозный смысл, это означает, что индивидуальность открывается не как здесь существующее материально обособленное явление, а как явление, *объявление* всего существующего, всей культуры. Индивидуальность потому индивидуальность, что в ней и через нее открывается мир, *является всеобщее*, не разрушая, а преобразая эту данную конкретную форму. «Истинная индивидуальность есть некоторый определенный образ всеединства, некоторый способ восприятия и усвоения себе всего другого»<sup>106</sup>.

Эти слова русского философа полностью раскрывают тайну индивидуальности как формы существования бессмертия: индивидуальность потому несовместима со смертью и преодолевает ее, что уже несет в себе и небытие и бытие, она тождественна благодаря своему способу определения в жизни как полному, подлинному бытию, так и отрицательности — небытию.

Что значит личность бессмертна? Ее бессмертие — это ее незабываемое место, ее место в памяти людей и памяти общества. Приобщение человека к бессмертию заключено в культивировании индивидуальности. А культивирование индивидуальности составляет содержание собственно культурной деятельности, которая утверждает различие и значимость его (§ 27). Поэтому индивидуальность личности есть достояние культуры, она бытийствует как явление культуры. А культура есть постоянство (вечность) истории, жизни людей.

Человек культуры бессмертен, во-первых, потому что *этого*, нынешнего состояния истории просто не было бы без действий, усилий *этого* человека. В той мере, в которой личность как продуктивно действующий человек, как творческий человек что-то привносит в этот мир, мир меняется. Конечно, масштабы этого изменения могут быть разными, но они всегда есть! Во-

<sup>105</sup> Там же. С.403.

<sup>106</sup> Там же. С. 378.



вторых, потому что «рукописи не горят», и всегда могут быть протянуты корни от любого настоящего к любому событию прошлого, и «соки», «энергия» прошлого войдут в настоящее. В-третьих, потому что история культуры — это не череда случившихся происшествий, не единое развитие человечества, а общий дом человечества. И этот дом строится локально, частями, каждый обустроивает свое пространство сам, а не по плану всеобщности или под знаком всеобщего закона. Ведь даже Бог создавал мир локально — «по частям», а не весь сразу. Не было у него единого замысла. Поэтому не случайно Он говорит в конце не о том, что «Вот, получилось, то, что задумал», а оценивает созданное — «Хорошо весьма!».

История — это общая фотография обитателей дома. Все народы и культуры входят в историю со своим лицом, и чем более своеобразно, лично и индивидуально это лицо, тем более заметно оно на общей фотографии всемирного человечества. Конечно, на этой фотографии есть персонажи, которые не живут сейчас на планете Земля, но все они живут в доме Культура сейчас. Никто «не вытеснен» последующими персонажами, никто не «перешел» в последующих персонажей, не «развился» в них. История — не развертывающийся-свертывающийся свиток, когда видна только какая-то одна его часть, которая появляется из рулона будущего, а потом уходит в рулон прошлого, и, хорошо поразмыслив над движением свитка, можно выявить «закономерности истории», закономерности раскручивания-скручивания свитка. История — деяние человека, которое совершается всегда только здесь и только теперь. А оно, как деяние, неповторимо, хотя и имеет свои корни и свои последствия. Эту-то неповторимость и важно понять как историю.

### **Вопросы для контроля усвоения и понимания**

1. Какое значение имеет идея бессмертия в истории культуры?
2. В чем различие количественного и качественно-го понимания бессмертия?

3. Понятно, что значит бессмертие для религиозного сознания. Но возможно ли признание реальности бессмертия для нерелигиозного сознания?

4. Как Вы думаете, какой смысл имеет мысль о бессмертии для конкретного человека?

5. Почитайте:

· Кассирер, Э. Опыт о человеке. Введение в философию человеческой культуры / Э. Кассирер // Избранное. Опыт о человеке. М., 1998. С. 440-724.

· Мамардашвили, М.К. Возможный человек / М.К. Мамардашвили // Человек в зеркале наук. Л., 1991. С. 6-18.

· Тейяр, Шарден П. де. Феномен человека / П. Тейяр де Шарден. М., 1987. — 240 с.

## § 36. Заключительный

Не так давно господствовало представление, что «бытие определяет сознание», а «характер зависит от среды», поэтому стоит обустроить бытие — накормить людей, напоить, дать квартиры, то все остальное приложится. Человек будет счастлив, человек потянется к знаниям, к культуре. Человек окажется воспитан. Но жизнь показала, что, увы, это далеко не так.

Конечно, чтобы жить, человек должен пить, питаться и иметь элементарные условия комфорта. Но написано: «Не хлебом единым будет жить человек, но всяким словом, исходящим из уст Божиих» (Мтф., 4,4). Не может человек до конца быть подчиненным хозяйственно-экономической сфере, как бы важна она ни была. «Слово Божие» — это, для нерелигиозного сознания, слово Культуры, слово идеалов, слово Добра, Истины и Красоты, звучавшее в устах тысяч и тысяч мудрецов, поэтов и просто честных, порядочных людей. Сила духа — это иная сила жизни, иной закон, который ставит человека выше действия стихийных потребностей его живота.

Конечно, придя в этот мир, человек вынужден считаться с ним и осознавать его. Жизнь искушает человека своими проторенными дорогами. И человек вправе ими воспользоваться, более того, он должен ими пользоваться, ибо тогда его ногами еще раз пройдут свой путь люди, которые проторили эти дороги. Человек живет в уже устроенном бытии, и его долг — знать и помнить, кто устроил это бытие. Но он не исполнит свой долг до конца, если не внесет свою лепту в обустройство мира, если он не передаст дальше улучшенный им, хотя бы на йоту, мир. Сознание бытия — это сознание ответственности за бытие.

Конечно, семья, друзья, коллеги влияют на характер и формирование личности. Но человек не пешка, которую можно двигать по чьему-либо усмотрению. Даже самый податливый на влияние человек хоть раз в жизни, но может взбунтоваться и воспротивиться «влиянию среды» и поступить по-своему и тем самым заявить, что он, а никто другой хозяин своей судьбы. Древние греки считали, что судьбы людей предначертаны богами, но это не значит, что узнавший у оракула свою судьбу должен сидеть, сложа руки, и ждать, когда она свершится. Нет, человек может и должен стараться сам решить, что и как ему делать, если его не устраивают данные ему предзнаменования. Правда, судьба все равно свершится, но теперь отвечать за нее будет сам человек! Судьба — это мир человека, который он носит в себе. Это его свобода прожить жизнь, как он ее прожил.

Культура включает в себе возможность судьбы. Но действительность этой судьбы в руках человека.

Социальная философия не может ответить на все вопросы, которые возникают у человека, когда он задумывается о своей жизни и жизни общества, в котором он живет. Но социальная философия стремится дать ему принцип понимания как его жизни, так и жизни общества. Принцип, который раскрывался на этих страницах, прост — жизнь человека и общества держится его усилиями. Но как перейти от простого к сложному, от принципа к самой жизни? Это и должны решить усилия самого человека, он есть *causa efficiens*.

## ОГЛАВЛЕНИЕ

<b>РАЗДЕЛ I. Социальная философия в системе философского и научного знания</b>	<b>3</b>
§ 1. Вводный	3
§ 2. Место общественнознания в системе научного знания	6
§ 3. Предмет социальной философии	11
§ 4. Парадигмы философствования и социальная философия	17
§ 4.1. Онтологическая парадигма (парадигма «on he on»)	18
§ 4.2. Гносеологическая парадигма (парадигма cogito)	23
§ 4.3. Антропологическая парадигма (парадигма existenz)	32
<b>РАЗДЕЛ II. Фундаментальные характеристики человеческого мира</b>	<b>44</b>
§ 5. Человеческий мир и мир природный	44
§ 6. Способ существования смысла	45
§ 7. Различие как характеристика человеческого мира	49
§ 8. Пространственная особенность мира человека	51
§ 8.1. Виды социального пространства	54
§ 9. Временная характеристика человеческого мира	58
§ 9.1. Ипостаси времени	59
§ 9.2. Время и ценность	61
§ 10. Индивидуальное начало в человеческом мире	67
§ 10.1. Продукты и произведения в человеческом мире	69
§ 10.2. Индивидуальность человека и мир человека	72
§ 11. Отношение сущего к условиям существования	76
§ 11.1. Дантовы координаты	79
§ 11.2. Законы условий в человеческом бытии	84
§ 11.3. Безусловные законы в человеческом бытии	92
§ 11.4. Свобода и закон в человеческом бытии	97
§ 12. Амбивалентность явлений человеческого мира	102

<b>РАЗДЕЛ III. Специфические характеристики социального познания</b>	106
§ 13. Уровни социального знания	106
§ 14. Проблема методологии гуманитарного познания	113
§ 15. Характеристики социального знания	115
§ 16. Философская критика как методология социального познания	120
§ 17. Истинность социального знания	123
§ 18. Социальное знание и практика	128
<b>РАЗДЕЛ IV. Онтология общества</b>	133
§ 19. Общественные отношения	133
§ 20. Модели общества	140
§ 21. Общество <i>sub specie rei</i> (общество под знаком вещи)	148
§ 22. Хозяйство и экономические отношения в системе общества	152
§ 22.1. Факторы экономического развития	160
§ 22.2. Работа и деньги	165
§ 23. Сфера общения и формы ее организации	171
§ 23.1. Метафизика общения	171
§ 23.2. Социальные формы общения	173
§ 23.3. Дифференциация социального пространства	177
§ 23.4. Повседневность и быт	184
§ 23.5. Круги общения	187
§ 24. Сфера социального управления и формы ее организации	193
§ 24.1. Метафизика управления	193
§ 24.2. Социальный институт и его характеристики	194
§ 24.3. Государство как политический институт управления	198
§ 24.4. Политика	201
<b>РАЗДЕЛ V. Онтология культуры</b>	204
§ 25. Определение понятия «культура»	204
§ 26. Культура как опыт	213
§ 27. Универсальные культурные формы	215
§ 27.1. Культурные формы как категории культуры	218
§ 27.2. Культурные категории и универсальные человеческие чувства	223

§ 28. Чистая культурная деятельность	226
§ 28.1. Конкретные виды культурной деятельности	229
§ 29. Культура и система образования	234
§ 30. Исторические типы культуры	250
<b>РАЗДЕЛ VI. Человек и его сущность</b>	<b>257</b>
§ 31. Проблема сущности человека	257
§ 32. Человек и природа	259
§ 33. Человек и общество	262
§ 33.1. Человек как функционер	262
§ 33.2. Человек как личность	264
§ 34. Человек и история	269
§ 35. Индивидуальность и бессмертие	277
§ 36. Заключительный	282