

М. Н. Подлесный

В. И. Шубин

АКСИОЛОГИЯ



Избранные этюды

М. Н. Подлесный, В. И. Шубин

АКСИОЛОГИЯ

Избранные этюды

МОНОГРАФИЯ

Днепр | ЛИРА | 2019

УДК 124.5(02.064)

П 44

Рецензенты:

Хмель В. В. – заведующий кафедры философии и социологии Национального технического университета железнодорожного транспорта, доктор философских наук, профессор.

Побочий И. А. – заведующий кафедры философии и политологии Национальной металлургической академии Украины, доктор политических наук, профессор.

Подлесный М. Н.

П 44

Аксиология. Избранные этюды : монография / М. Н. Подлесный, В. И Шубин. – Днепр : ЛИРА, 2019. – 204 с.

ISBN 978-966-981-163-9

Монография посвящена аксиологии как особой отрасли философского знания. В первом разделе кратко рассмотрены основные аксиологические категории, а также имеет место экскурс в историю аксиологии. Во втором разделе, который является основным, авторы сконцентрировали внимание на характеристике конкретных видов ценностей современной эпохи.

Монография рассчитана на всех, кого интересует аксиологическая проблематика.

УДК 124.5(02.064)

ISBN 978-966-981-163-9

© Подлесный М. Н., Шубин В. И., 2019
© ЛИРА, 2019

Содержание

Введение.

В защиту подлинной иерархии ценностей5

Раздел I. Понятие и типология ценностей.

Эволюция представлений о ценностях

Глава 1. Понятие ценности и ценностного
отношения к миру.....17

Глава 2. Краткий очерк истории аксиологической
проблематики28

Глава 3. Проблема типологии ценностей.....37

Раздел II

Мир ценностей, их смысл и функции

Глава 1. Космос как самоценность. Пути европейской
цивилизации от Космоса – к картине мира69

§ 1. Цельность космоцентрического
мировоззрения и его утрата70

§ 2. Картина Вселенной: лавина гипотез
и апокалиптических прогнозов.74

§ 3. История научной картины мира:
некоторые уточнения78

§ 4. Требование времени: не новый рационализм,
а новое мировоззрение82

Заключение85

Глава 2. Метафизические размышления:
ценность философии86

Глава 3. Двуликий Янус: амбивалентная ценность науки95

§ 1. Понятие науки. Критерии научного знания95

§ 2. Понятие цивилизации. История науки как история
цивилизации100

§ 3. Наука и мировоззрение.....108

Глава 4. Философия творчества: творчество как проявление
человеческой сущности112

§ 1. Природа творчества	113
§ 2. Богатство и разнообразие творческой деятельности	117
§ 3. Мировоззрение, творчество, стиль мышления	125
Глава 5. Образование как ценность. Рубежи европейского гуманизма и классической философии образования	131
Глава 6. Любовь, брак и семья как универсальные ценности человеческого бытия	145
§ 1. Графический символ как способ обостренного внимания к проблеме	145
§ 2. Любовь как проявление родовой сущности человека	150
§ 3. Неизбывность брака и его парадоксы	156
§ 4. Семья как цель и результат брачных отношений	162
Глава 7. Свобода как ценность	171
§ 1. Смысл и ценность свободы личности	171
§ 2. Единство рациональности, духовности и свобода личности	175
§ 3. Интеллигентность как действительно проявление свободы духа личности	178
§ 4. Противостояние рациональности и свободы, внерациональность и свобода личности	182

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Техногенная цивилизация как угроза человеческим ценностям	190
--	------------

Приложения:	193
--------------------------	------------

Смотрицкий Е. Ю., Шубин В. И.

Диалектика самоотрицания культуры в техногенном обществе	193
--	-----

Смотрицкий Е. Ю.

Пространство и время ценностей	196
--------------------------------------	-----

Смотрицкий Е. Ю.

Об «общечеловеческих ценностях» и вере	199
--	-----

Аксиологический глоссарий	202
--	------------

Введение

В защиту подлинной иерархии ценностей

Проблема иерархии ценностей нашла фундаментальную философскую разработку и трудах Макса Шелера. Идея Бога рассматривалась им как высшая ценность, а любовь к Богу – как высшая форма любви и феноменальный акт. Становление человека как духовного существа есть, по Шелеру, осуществление божественного в человеке, акт же любовного созерцания абсолютных ценностей есть одновременно проявление божественной любви. Шелер несомненно прав, – смысло-жизненные ценности высвечивают всю перспективу человеческой жизни, эпохи, общественного строя, наконец, всей совокупности социального бытия [1].

В современном мире, расколотом на блоки, классы, этносы, конфессии, нет единой системы ценностей, что и выражается в хаосе разных идеологий и мировоззренческих ориентаций. Однако в истории духовных исканий всегда пульсировало стремление к обоснованию единой шкалы абсолютных ценностей, не зависящих от эпохи и эмпирической данности. Учения Конфуция, Будды, Платона, Канта и других мыслителей отвечали на потребность обуздать индивидуализм и плюрализм в смысло-жизненной проблематике, обосновать универсальные ценности, которые служили бы индивиду и человечеству маяками в духовномсамообретении. Особенно же напряженно звучит тема абсолютных ценностей в мировых религиях, в частности в христианстве. В религии нет и не может быть прогресса. Ее догматы как духовные аксиомы даны самим Богом через пророков или

Богочеловека в акте Откровения, и люди не могут их произвольно изменить. Ценности, предлагаемые религией, поэтому всегда абсолютны, априорны и универсальны, обращены ко всем людям и эпохам. Может меняться церковная жизнь, но не религиозная идея, попытка реформировать которую всегда рассматривалась как ересь. Бог есть высшая ценность. И вера в Него, служение Ему добрыми делами определяет смысл жизни верующего. Бог дал человеку разум, свободную волю и бессмертную душу, и последний должен воспринимать их как ценности нетленные, дабы использовать Разум для различения Истины от лжи; волю – для совершения Добра и противостояния злу, а все это в совокупности – для спасения Души как частицы Бога в себе. В христианской, и особенно в православной, традиции в качестве вневременных ценностей как святых идеалов всегда рассматривались Вера, Надежда и Любовь. Вера в Бога и высокое предназначение человека как Образа Божия; Надежда – на спасение; Любовь – к Богу и к ближнему своему. Но вера без дел мертва, поэтому христианство призывает творить Добро, проявляя добротолубие в поступке, а не на словах, а без Любви это невозможно. Единство Добра и Любви актуализирует Красоту помысла и деяния и позволяет увидеть ее во всем тварном мире. При этом Разум как ценность не отвергается, хотя и постулируется примат Веры, а значит, к триединой абсолютной ценности Веры – Надежды – Любви добавляется четвертая – София, то есть Премудрость. Не Христос ли сказал: «Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и разумением твоим» (Матф. 22,37). Абсолютной ценностью является и Совесть как «голос Бога» в человеке. Совесть – внутренняя духовная сила личности, ее самосуд, критерий самооценки, подсказывающий человеку, где грань между добром и злом, честью и бесчестьем, справедливостью и несправедливостью. Разум сам по себе, отъятый от Любви и Совести, склонен к апологии зла, что и имело место у киренаиков в античности или у маркиза де Сада и Ницше в Новое время. Никакая религия, а уж тем более христианство, не превращает зло в ценность и не оправдывает его.

К сожалению, европейская цивилизация, начиная с эпохи Возрождения, неуклонно двигалась по пути абсолютизации технической мощи и материальных ценностей. В духовной сфере происходило

неостановимое падение от релятивизма к нигилизму. Человек стал производить все технически возможное вместо того, чтобы утверждать необходимое. Иерархия ценностей была перевернута. Не люди морально обуздали технику, а техника продиктовала людям свою «мораль», стала порождать в человеке потребности вместо того, чтобы удовлетворять их по мере человеческих надобностей.

В мире господствует прибыль, производство, ради получения ее, превращается в цель. Тому же служит и потребление, искусственно подогреваемое, переходящее в сверхпотребление. Обществу же сверхпотребления уже не до абсолютных ценностей: оно по сути дела превращается в автоматизированный хаос, упорядоченный только сиюминутными и меркантильными целями. Думать о вечном и высоком некогда. Все бегут, не зная куда и зачем, и эта безумная гонка становится нормой жизни. Техническая власть над природой усиливается, но духовная власть над собственной судьбой ослабевает. Человек становится рабом потребления и средств массовой информации, это потребление ему навязывающих.

Если с социологической точки зрения общество есть причина, а индивид – следствие, то с аксиологической, то есть ценностной, – все наоборот: личность есть цель, а общество – средство. Ведь только в индивидуальном творчестве представления превращаются в идеи, желания – в идеалы, а необходимость – в свободу. Не случайно Н. А. Бердяев так страстно опровергал антиперсоналистические концепции человека [2]. Высшей ценностью, утверждал он, является не масса, а личность, понимаемая как носитель духовности, как устремленная к трансцендентному. Радио, кино, телевиденье не разговаривают с человеком, а адресуются к нему. Рецепторы не в состоянии ответить передатчику с помощью того же кода и по тем же каналам. Выключение аппарата или уход из зала никак не влияют на сообщение, ибо все равно отсутствует обратная связь.

Высокие ценности для своей ассимиляции требуют не жиденького «шоу» и не пассивного робота, а направленных творческих усилий. Только так возможно восхождение от полученной информации и личного опыта к собственной позиции в смысложизненной проблематике. Акт творчества – противоядие против агрессивного потребительства, источник жизненного наслаждения, не сравнимый с потреблением вещей и зрелищ. Камю прав: Сизиф был счастливым человеком, ему

больше радости доставлял подъем камня в гору, чем достижение ее вершины. И единственный способ жить по-человечески – это превратить свою жизнь в созидательное творчество.

Печален сам факт, современная мировая культура есть научно-техническая культура, цитаделью которой является Америка. Уже одно это свидетельствует об оскудении религиозной идеи и угасании культуры. Ситуация не только тяжелая, а безысходно жуткая, поскольку новые поколения социализируются в этом бездуховном плюрализме и никто толком не знает, как и с помощью каких механизмов воскресить Бога в культуре.

Забвение вечного обрекает человека на голую повседневность. Человек же, в отличие от животного или от робота, должен жить в духе, культуре и свободе. Но прийти к этому он может, лишь вписав быстротечность жизни, повседневность экзистенции в вечность, лишь прикоснувшись к неумирающему Абсолюту. Поиски и раскрытие вечного в преходящем, абсолютного – в относительном, бесконечного – в конечном, – такова суть и спасительная функция духовной культуры.

Такая функция культуры предопределена трагическим и неустрашимым противоречием между смертностью индивида и кажущимся бессмертием человечества. Но человек способен выжить лишь в моральном, то есть в единственно человеческом облике, а моральный облик человека сохраняется лишь в том случае, если он приходит и исходит из ценностей и ориентиров, выходящих за рамки скоротечной земной жизни, если ощущает себя исполнителем высших, надличностных идеалов и целей. Разумеется, смерть, – бесспорный факт бытия – неизбежно генерирует пессимизм и гедонизм. Лишь в религиозном плане жизнь есть большее, чем жизнь тела, и лишь в религиозном плане подлинно возможна иерархия ценностей. И если под лозунгом «Лови момент!» утверждается в современном мире циничное и чисто утилитарное отношение к природе, человеку, если отрицаются моральные ценности и предаются забвению высшие идеалы, значит, цивилизация серьезно больна.

Питирим Сорокин в работе «Кризис нашего времени» подтверждает эту духовную диагностику убийственными фактами. Вот соотношение в процентах религиозных и светских картин в живописи по векам! В XI–XII веках – 94,7% религиозные, а 5,3% свет-

ские; в XX веке 3,9% религиозные, а 96,1% светские. Стало быть, чувственные формы искусства неуклонно нарастали и окончательно победили, то есть функция наслаждения начисто подавила начало духовного восхождения. Число научно-технических открытий имеет ту же тенденцию: в XII веке – всего 12, а в XX веке только с 1901 по 1908 годы – 862. Кому неизвестно, что наука и техника – феномен сугубо светский, прагматический. При таком «прогессе» эрозия абсолютных ценностей была неизбежна. Вот каково, по Сорокину, соотношение абсолютной и относительной (то есть чувственной) этики счастья (гедонизм, утилитаризм, прагматизм): системы чувственной этики в период с 1400 по 1500 годы – 8,7%, абсолютной – 91,3%, в период с 1900 по 1920 годы – чувственной этики 43,0%, а абсолютной – 57,0%. Но с тех пор прошло почти 100 лет, и, нетрудно догадаться, что этика абсолюта сейчас окончательно сдала позиции этике счастья, понимаемой гедонистически.

Сходная картина в соотношении сторонников абсолютных и релятивистских ценностей среди выдающихся мыслителей. В период с 1300 по 1400 годы релятивистские ценности разделяли 20,8% выдающихся мыслителей, абсолютные же – 79,2%; в период с 1900 по 1920 годы релятивистские ценности разделяли 48,6%, а абсолютные – 51,4%. И опять-таки, с тех пор много воды утекло. «Приближаясь к современному состоянию, мы приходим в шок от того контраста, с которым сталкиваемся. Искусство постепенно становится товарным, произведенным в первую очередь для продажи, ... ради потребления, развлечения и удовольствия, для стимуляции усталых нервов и сексуального возбуждения... В результате, божественные ценности искусства умирают и во мнении публики. Граница между истинным искусством и развлечением стирается; стандарты истинного искусства исчезают и постепенно заменяются фальшивыми критериями псевдоискусства» [3, с.451–452]. Эти строки написаны знаменитым профессором Гарвардского университета, родившимся в таежной деревеньке Вологодской области и волею судеб заброшенным в оплот современной научно-технической цивилизации. Он знал, о чем писал, но в наше время (Сорокин скончался в 1968 году) шок еще глубже, еще острее. Падение искусства продолжалось все столетие. Если классическое искусство было на-

правлено на утверждение божественных ценностей, духовно-экзистенциальных абсолютов и смыслов, авангард – на поиски новых ценностей в трагической обстановке духовных крушений рубежа XIX–XX веков, то постмодернизм есть намеренная утрата смыслов, их коверканье, разрушение художественной формы без всякого искреннего поиска.

Из эпохи в эпоху, из века в век отдалялся человек от Бога и культура – от божественных содержаний. В XIX веке Гегель объявил искусство «религией, в которой человек поклоняется самому себе». Это означало нечто куда более страшное, чем может показаться на первый взгляд, ибо такое определение означало не нежелание, а неспособность. Человек всегда делает своей религией высшее, на что он духовно способен. И это означает, что если самого себя он избрал предметом поклонения, то он не может истинно поклоняться ничему более высокому и совершенному, то есть попросту не знает, не может познать духом своим никакой ценности и никакого совершенства превыше собственных. Ничем другим кроме «смерти» Бога, и гибели красоты тут не может кончиться. Отнимая себя и свое от Бога, человек лишь кратко и мнимо становится господином самому себе. Жуткое Спинозово требование «не плакать, не смеяться, а понимать», с леденящей душу буквальностью воплотилось в отношении современного человека к красоте.

«Правда в том, что любое искусство, любая мысль, всякая культура должна быть религиозной. Если не в прямом смысле служения христианскому церковному культу, то в строгом смысле духовной литургичности, благоговения перед божественными ценностями, сознания Образа и Подобия Божия как неприкасаемого залога самой возможности красоты. Образ и Подobie Божье есть вселенская формула богочеловечности. Гармония человеческого лица, стройность рожденных человеком созвучий, совершенство им произносимого слова – все это черты Образа и Подобия Божия, запечатленного на человеке Творцом. Нет писанных законов красоты, нет правил сохранения Образа и Подобия Божия, но есть духовная гарантия его неприкосновенности и неразрушения – вера в Бога.

То варварство, которое царит сегодня в искусстве (я говорю, царит, хотя существует, к счастью, и другое!), пугает, но оно заста-

вит задуматься, если увидеть его как конец пути, пройденного культурой от боттичеллиевских граций и через рубенсовского «Вакха» до «Авиньонских девушек» Пикассо; от баховских пассионов через гибель вагнеровских богов до шёнберговского «Лунного Пьеро»; от религиозной мистики Экхарта и Бёме через гегелевский панлогизм до сумеречной культурологии Шпенглера. Этот путь не был прихотью или чудачеством. Это был честный путь христианской души через богоборчество в богооставленность; путь, полный взлетов и падений, но прежде всего – неуклонно нарастающей символики отчаяния. Портрет культуры христианского мира нового времени – это портрет Дориана Грея, на котором все страшней проступали звериные черты по мере отпадения от Бога – единой живящей основы всякой человечности» [4, с.178].

Когда ошибочность предпочтений делается конститутивной для индивида, эпохи, народа, то есть когда перестановка низкого на место высокого становится привычной нормой, подрывая тем самым объективный порядок ценностей, тогда речь идет об извращении и болезни оценочной деятельности. В истории человечества периодически случается такой сдвиг, когда великие цели, еще вчера придававшие ясную архитектуру жизненному пространству, утрачивают свою четкость, свою притягательную силу и власть над человеком, а то, что призвано заменить эти цели, еще не достигло очевидности и необходимой убедительности. В подобную переходную эпоху жизненное пространство чудится расплывчатым, шатким, колышущимся вокруг индивида, шаги которого по дороге жизни тоже делаются неуверенными, потому что поколеблены и размыты смысложизненные точки отсчета. Сам путь, словно ускользая из-под ног, приобретает зыбкую неопределенность.

В такой ситуации находимся сейчас не только мы, но и человечество в целом. Чувствуется изношенность традиционных ценностей в условиях усложняющегося мира, симптомом чего и является лавина глобальных проблем и геополитических конфликтов. Системы ценностей, которые до сих пор организовывали человеческую деятельность, утратили свою императивность. Они, конечно, провозглашаются, но не по ним живут, и человек теряет ясность, по каким звездам ему жить. Уже Дильтей и особенно Ортега-и-Гассет подчеркивали наступающую анархию глубочайших убеждений [5].

Все стало мимолетным, и в этом потоке суеты ценностные ориентиры утрачивают свое жизненное значение. Но другого выхода нет, как только восстановить подлинную иерархию ценностей.

ЛИТЕРАТУРА

1. Шелер М. Избр. произведения. – М., 1984.
2. Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. – М., 1989.
3. Сорокин П. Человек. Цивилизация. Общество. – М., 1992.
4. Левит-Броун Б. Рама судьбы. – СПб., Алетейя, 1998.
5. Ортега-и-ГассетХ. Что такое философия? – М., 1991.

Раздел I

Понятие и типология ценностей. Эволюция представлений о ценностях

Проблема ценностей выступает на первое место в переходные периоды общественного развития. Именно такое время переживает общество с его нестабильностью, резкими социальными сдвигами, дезориентацией личности. Процесс глубоких перемен в жизни нашего общества выдвигает в качестве приоритетной проблему ценности и ценностного влияния на личность. Эта тема волнует специалистов в области аксиологии, этики, собственно философии со времен Канта, сформулировавшего свои знаменитые вопросы: «Что я могу знать? Что я должен делать? На что я могу надеяться?». Ответы на них, особенно на последний вопрос, ценностно ориентируют человека в мире, дают ему панораму целей, идеалов, надежд, помогают осмыслить свою жизнь.

Резкие социально-политические изменения жизни украинского общества в конце 80-х – начале 90-х годов XX века обусловили ценностный «раскол» социума и способствовали нарастанию кризисных явлений во всех сферах общественной жизни. Налицо смена ценностной парадигмы: прежняя система ценностей вытесняется из массового сознания, а новая система ценностей еще не сформирована, не ясны ближайшие и аксиологические ориентиры, общество

и личность находятся в ситуации ценностного хаоса и неопределенности. Разрушается «смысловое поле» личности, человек ощущает тревогу, обусловленную не в меньшей степени ценностным кризисом, чем экономическими и социально-политическими сдвигами. На историческую арену выходят новые люди, обладающие иными представлениями о добре и зле, о том, что нравственно, а что безнравственно, что допустимо, а что категорически запрещено, что подлежит одобрению, а что безусловному осуждению общественным мнением. Система их жизненных ценностей во многом не совпадает с той, на выработку которой еще совсем недавно была направлена деятельность всей системы воспитания и образования.

В этих условиях сложно и проблематично протекает процесс социализации человека. Новое поколение людей, входящее в жизнь сегодня, попадает в неоднозначное, неструктурированное аксиологическое пространство, что осложняет выбор ценностей и формирование ценностных ориентаций. Возникает вопрос, каким образом молодежь выбирает ориентиры в мире ценностей? Какие ценности являются приоритетными в эпоху капитала, ожесточенной конкурентной борьбы, политической нестабильности? Не приближаем ли мы сами социальную катастрофу, стремясь всеми средствами и как можно скорее создать слой людей с ярко выраженным индивидуалистическим сознанием, ориентированных на достижение личного благополучия любой ценой, склонных к насильственным действиям, когда становится под вопрос законность обладания собственностью и властью.

На эти и другие, не менее актуальные вопросы, необходимо иметь четкие однозначные ответы, ибо, не имея представлений о том, как меняется система ценностных ориентаций молодежи, нельзя вести речь о принятии обоснованных, грамотных управленческих решений. Ибо молодежь в первую очередь реагирует на происходящие в обществе перемены. На ее формирующемся сознании, прежде всего, отражаются процессы, происходящие в общественной жизни. Молодому поколению предстоит решать возникающие проблемы. От того, каких принципов, норм и ценностей она придерживается, во многом зависит успех или неудача предпринимаемого выхода из кризиса.

Возникло и углубляется противоречие между сознанием необходимости принятия новых ценностных ориентиров, идеалов развития общества и личности, поиска ценностного консенсуса и наличием прежних приоритетов в системе личностных ориентаций. Существует потребность в целостной системе ценностей, которая может служить основой социализации индивида в изменившихся условиях. В новых условиях необходимо на уровне философской рефлексии осмыслить сложившуюся ситуацию в духовной жизни, осуществить научно-теоретический анализ закономерностей и особенностей становления, функционирования и развития системы ценностей кризисного общества, выяснить возможности взаимодействия ценностей и личности в процессе социализации. Решение этих проблем осложняется тем, что сегодня трудно воспользоваться теоретическими достижениями в области отечественной философии ценностей, так как ее формирование пришлось в основном на 60–70-е годы XX века, когда была совершенно иная ситуация, соответственно и «проблемное поле» аксиологии ограничивалось анализом исходных ценностных категорий.

В некоторых опубликованных работах недостаточно подчеркивается, что ценность есть глубинная основа человеческого существования, клеточка общественного организма. Правда, надо сказать, что западная философия, несмотря на довольно-таки продолжительный этап развития ценностной проблематики в условиях свободного поиска, тоже не создала единой по адекватности отражения действительности теории ценностей. Чем же объяснить сложившуюся в философии ценностей ситуацию? Думается, прежде всего тем, что и материалистическая, и идеалистическая формы философии, до сих пор занимают в аспекте их мировоззренческих начал крайние позиции. В свете поставленной нашей эпохой философской проблемы крайности этих мировоззрений требуется преодолеть. На наш взгляд, в решении проблемы «Я – мир» философия должна быть мировоззренческой научной дисциплиной, в которой не должно быть односторонностей материализма и идеализма. Ведь предмет ее изучения не природная объективность, а объективность социальная, в которой слиты воедино объективность природы и субъективность социального, материальное и идеальное. Предмет социальной фор-

мы движения материи – это объективно-материальное по содержанию и субъективно-идеальное по форме своего социального существования, образование. При таком подходе, повторяем, нет места крайностям, как материализма, так и идеализма.

Целый ряд аспектов, связанных с изучением ценностной проблематики, остается недостаточно проясненными. В частности, по-прежнему актуальным является вопрос о соотношении истины и ценности, а само понятие «ценности» не перестает быть объектом острых дискуссий. Сама проблема генезиса ценности как философской категории сложна и недостаточно разработана в нашей литературе. Малоизученной, но достаточно актуальной является проблема эстетических ценностей. В новых социально-политических условиях развития Украины необходимо глубокое теоретическое осмысление ценностного фактора, который, как нам представляется, оказывает существенное воздействие на все сферы общественного бытия. Необходим философский, социологический, психологический анализ сложившихся систем ценностной структуры мотивационной активности индивида в условиях социально-культурного кризиса, что, несомненно, поможет обосновать реальные выходы из кризисной ситуации. Чтобы стать обосновывающей философской дисциплиной и составить фундамент культурологического и социокультурного знания, аксиология должна четко определить свой предмет и развивать общие представления о сущности данного знания. Как нам кажется, в настоящее время требуются новые подходы к анализу ценностной проблематики, учитывающие реальное состояние и динамику ценностных ориентаций личности.

Глава I. Понятие ценности и ценностного отношения к миру

Безусловно, центральной категорией теории ценностей, вокруг которой группируются все остальные, является категория ценности. Проанализируем ее несколько подробнее. Само понятие «ценность» употребляется в языке весьма многозначно: и как стоимость предмета, и как его значимость для субъекта, и как некоторое свойство предмета наряду с другими его свойствами, наконец, как сам предмет, имеющий определенную значимость для человека. Все эти определения отражают некоторые стороны явления ценности, нас же интересует тот смысл этого понятия, в котором получает выражение именно философско-методологический аспект анализа ценностей. Определение ценности в таком понимании предполагает решение вопросов о соотношении ценностей и предметов, о природе ценностей, их источнике, способе существования. Прежде всего, следует остановиться на соотношении понятий «ценность» и «предмет». На наш взгляд, к решению этого вопроса следует подходить двояко. С одной стороны, ценности – это те же самые предметы и явления, с которыми имеет дело человек в своей практике, но взятые не сами по себе, а в аспекте их значимости для человека. С другой стороны, понятие ценности употребляется для обозначения некоторых высших принципов жизни, поведения, норм и идеалов, к которым стремится общество. Это означает, что ценности соединяют в себе и материальную и духовную составляющие и это первое, что следует учитывать при определении понятия ценности. Далее, требуется решение вопроса о природе этого феномена. Смысл вопроса о природе любого явления состоит в том, чтобы определить способ, каким существует это явление, в какой мере само его существование зависит от субъекта познания, деятельности. В постановке некоторых исследователей проблема природы ценностей ставилась в виде альтернативы: объективна ценность или субъективна, и потому, в принципе, не могла быть решена. Действительно, на этот вопрос не может быть дан однозначный ответ, так как, с одной стороны ценность

объективна, то есть принадлежит предметам и явлениям внешнего мира, а с другой – субъективна, так как только для субъекта явление выступает как ценное или неценное. Ценность не может существовать как без предмета (объекта), так и без человека (субъекта). Более того, ценность существует постольку, поскольку существует реальное субъект-объектное отношение, через это отношение. Ценность проявляет себя, обнаруживает только в процессе деятельности по освоению внешнего мира, через оценку. И в этом смысле ценность неразрывна с деятельностью, с оценкой, либо актуальной, либо потенциально присутствующей в возможности деятельности. Кстати, недооценка данного обстоятельства как раз выступает причиной метафизических ошибок в понимании ценностей и, прежде всего, субъективистской трактовки их природы, согласно которой не может быть никаких объективных критериев ценности и оценки и, следовательно, никакой науки о ценностях.

Диалектическое решение вопроса о природе ценностей не отрицает как ее объективности, так и ее связи с субъектом. Если по своему источнику, происхождению ценности объективны, но объективны как общественные предметы (вовлеченные в сферу жизнедеятельности общества), то по способу своего актуального существования они представляют собой реальное единство субъективного и объективного, то есть не могут функционировать иначе, как в отношении к конкретному общественному субъекту. Такое решение вопроса о природе ценностей дает основание для предварительного определения понятия «ценность» в самом общем виде: **ценностями** являются объекты материальной и духовной деятельности людей, обладающие общественно полезными свойствами и характеристиками, благодаря которым они могут удовлетворять разнообразные потребности людей. Что касается **оценки**, то последняя может быть определена как деятельность, связанная с дифференциацией явлений и предметов внешнего мира в соответствии с потребностями, интересами, целями и идеалами субъекта деятельности, то есть с некоторыми его ценностями, выступающими в таком случае в качестве критериев оценки.

Вопрос о критерии ценностей есть вопрос о том, возможен ли объективный и общезначимый критерий ценности, если само суще-

ствование ценностей связано с интересами субъекта. На наш взгляд, по вопросу о возможности объективных критериев ценности следует иметь в виду следующее: необходимо различать собственно ценности и ценностные представления людей, которые далеко не всегда совпадают. **Ценностные представления** связаны с осознанием людьми своих ценностей. Однако это сознание происходит не всегда адекватно, так как связано с влиянием самых разных факторов и условий. Этим, в частности, может быть объяснено различие ценностных представлений у субъектов, имеющих сходные коренные интересы (например, у представителей одного и того же социального класса). Расхождение ценностных представлений и ценностей, таким образом, не исключает возможности объективных критериев ценности: поскольку существование интересов субъекта – факт объективный, постольку можно говорить и о возможности связанных с этими интересами объективных критериев оценки.

Что же касается **общезначимости** критериев ценности, то здесь дело обстоит несколько сложнее. Вполне очевидно, что было бы неверно говорить о неких критериях ценности безотносительно к субъекту ценностного отношения. Многообразие субъектов вместе с их интересами порождает многообразие критериев оценки, своеобразный ценностный релятивизм. Однако так обстоит дело только на первый взгляд. В действительности же все это многообразие упорядочивается с помощью некоторых вполне определенных ориентиров, которые рассматриваются в конкретном обществе как обязательные и общезначимые. Это могут быть требования, предъявляемые к повседневному поведению людей, нормы морали, эстетические вкусы, художественные каноны, политические и религиозные требования, научные и философские парадигмы, социальные идеалы и другие внешние по отношению к личности феномены. Другими словами, критерии ценности, на которые ориентируются люди, неизбежно выступают в своей социальной, а, следовательно, общезначимой форме. Объективность и общезначимость критериев ценности не следует смешивать их с вечностью. Будучи по своей природе объективными и общезначимыми, они вовсе не обязаны быть внеисторическими, так сказать, трансцендентными. Они также изменчивы, как и сами общественные ценности, но для конкретных

исторических субъектов они выступают фактами внешнего порядка и поэтому нередко рассматриваются как неустранимые, вечные и неизменные.

В качестве общезначимых критериев, как правило, выступают некоторые высшие ценности, помещающиеся в центре ценностной системы общества. Это своеобразные ценностные эталоны, содержание и характер которых определяются господствующей в мировоззрении той или иной эпохи идеей. В эпоху античности это была идея Космоса, в Средние Века – идея Бога, а начиная с эпохи Возрождения их место все больше занимает идея Человека. Человек, интересы его развития, расцвета, его свободы становятся тем центром, вокруг которого группируются все остальные ценности, включая Бога и весь окружающий мир. Такой подход в своем основном содержании сохраняется и до сегодняшних дней, хотя уже начинает обозначаться недостаточность этого антропоцентристского принципа, необходимость корректировки его содержания в связи с возникновением новых реальностей, обозначающих неразрывную связанность человека с природой. Учитывая эти новые моменты, можно, тем не менее, оставить человека в центре современной системы ценностей в качестве самого общего критерия для оценки всего, что происходит. Если явление или предмет, попадающий в поле зрения оценивающего субъекта, соответствует конкретным интересам человека, его выживанию, самоосуществлению, увеличивая степень его свободы, то могут рассматриваться как ценность, если же не соответствуют, противоречат или препятствуют этим интересам, то относится к неценностям, антиценностям или ложным, мнимым ценностям – в зависимости от того как решается вопрос о сущности ценностей в теоретическом построении того или иного автора.

Несмотря на свой предельно общий характер, данный критерий, тем не менее, достаточен для **более конкретного определения ценностей**, позволяющей отделить действительные ценности от мнимых, иллюзорных, субъективистски окрашенных, то есть неистинных. Такое определение сформировалось в нашей литературе еще в 60-х годах и на наш взгляд, остается в основном приемлемым и сегодня: **ценность – это** социальная категория для обозначения материальных и духовных явлений, создаваемых и используемых

человеком в борьбе за социальный прогресс, за свободу и расцвет человеческой личности. Такое определение ценности помимо прочего утверждает возможность научного подхода ко всем ценностным феноменам, выявление объективно истинных, научно обоснованных ценностей и оценок. Такое определение предполагает также, что при оценке какого либо явления мы должны посмотреть, соответствует ли оно интересам человека, как согласуется с личным, групповым, корпоративным и общечеловеческим интересом, не противоречит ли каким-либо аспектам общественной жизни, устоявшимся представлениям об истине, добре, красоте, справедливости и т.п. Таким образом, подводя итог, рассмотрению категории ценности, мы должны констатировать, что в ценностях нет ничего загадочного, потустороннего, трансцендентного. Ценности – это те же самые предметы, с которыми имеют дело люди в своей практике, но взятые не сами по себе, а в аспекте их значимости для человека.

Следующая проблема теории ценностей – это вопрос о том, как реализуется **ценностное отношение** человека к миру. Как уже отмечалось, ценностное отношение сопряжено с оценочной деятельностью, состоящей в определении положительного и отрицательного в объектах действительности с точки зрения некоторых практических целей. Оценочная деятельность осуществляется по-разному на разных уровнях познания и практики. На теоретическом уровне – это концептуальная оценка, опирающаяся на определенный, фиксированный в теории критерий. Концептуальный характер оценки сам по себе не означает автоматически истинности такой оценки, точно так же, как не является гарантией истинности оценок их логическая непротиворечивость. Истинность оценок определяется их соответствием некоторым вполне определенным исторически конкретным критериям. Само же соответствие этим критериям – это сугубо практический вопрос, решаемый всякий раз либо путем сопоставления оцениваемого явления с существующей практикой, либо с положениями и фактами науки, другими способами постижения мира, то есть с авторитетом истории.

Ценностное отношение к миру на уровне обыденного сознания строится на базе субъективных представлений о должном, приемлемом или вредном. Это даже не столько оценка, сколько акт своео-

бразной ориентации субъекта, нередко неосознаваемый. Проявления подобной стихийной оценки мы наблюдаем повседневно и повсеместно в таких эмоциональных реакциях, как симпатия и антипатия, любовь и ненависть, желание и отвращение, радость и гнев, уважение и презрение. Конечно, было бы неверно сводить обыденную, стихийную оценку только к ее эмоциональным компонентам, полностью игнорировать ее логическую, рациональную составляющую. В стихийных оценках присутствуют и рациональные представления, формируемые всем опытом нашей жизни, оказывающие влияние на наш выбор. Но все же рациональный элемент в структуре стихийной оценки занимает подчиненное положение по сравнению с эмоциональным, который оказывается решающим при осуществлении выбора. Эмоциональный характер стихийных оценок вовсе не обязательно означает, что они менее истинны, чем концептуальные, точно так же, как концептуальность не гарантирует истинность оценок. Просто концептуальная оценка в большей степени чем стихийная ориентирована на общезначимый критерий, объективированный в качестве общепринятой ценности.

Ценностное отношение человека к миру, **реализуемое через оценку**, связано с ценностным отношением человека к самому себе, что происходит **через самооценку**. Человек – единственное существо, способное к самооценке, но не каждый человек способен к адекватной самооценке. Степень адекватности самооценки человека зависит от уровня его общей культуры и гармоничности. Неадекватная самооценка проявляется либо в недооценке, либо в переоценке своей личности. Недооценка, излишняя критичность, строгость по отношению к себе, своим способностям нередко выражаются в возникновении комплекса неполноценности, принижения своего «Я», формировании «несчастливого сознания» (термин Гегеля). Не менее опасна для личности переоценка своих сил возможностей или способностей. Следствием подобной переоценки выступают ошибки в выборе жизненного пути, возникновение непомерных притязаний и как следствие разочарование в себе, в жизни, разнообразные болезненные состояния.

Ценностное сознание реально функционирует в виде общественного и индивидуального ценностного сознания. Общественное

ценностное сознание функционирует в виде общественных систем ценностей и ценностных систем, которые постоянно и активно взаимодействуют. Совокупность ценностей, признаваемых каким-либо историческим субъектом, представляет некоторую систему ценностей, характеризующуюся содержанием входящих в нее ценностей и их расположением в этой системе. На уровне общества системы ценностей представлены в виде общественных ценностных систем, включающих ценности определенной идеологической и политической направленности и служащих идейной базой конкретных социально-политических структур: государств, партий, классов и т.п. По своему содержанию это совокупность господствующих в обществе идеалов, норм, требований, рассматриваемых большинством людей как обязательные или предпочтительные.

Ценностное сознание на уровне личности представляет собой некоторую совокупность установок и ориентаций на определенные общественные ценности – идеалы, нормы, традиции, обычаи и т.п. В процессе жизнедеятельности у человека складываются некоторые фиксированные эталоны отношения к различным сторонам действительности, формируются собственные представления о хорошем, плохом, добре и зле, счастье и справедливости. Содержание ценностного сознания личности определяется многими факторами, среди которых главную роль играют ценностные системы общества и особенности личности. Индивидуальные системы ценностей представляют собой конкретное, подвижное, иерархизированное образование, включающее определенную совокупность усвоенных субъектом общественных ценностей. Это и есть то, что называется системой ценностных ориентаций личности. В содержательном отношении **ценностные ориентации** личности представляют собой совокупность мировоззренческих, политических и нравственных убеждений, определенных устойчивых привязанностей и принципов поведения.

Широкая панорама исследования ценностей дана в работе Кагана М. С. «Философская теория ценности». Анализируя предысторию и историю аксиологической мысли, привлекая огромный культурологический материал, ученый предложил свой собственный и оригинальный вариант аксиологии культуры. Автор приходит к обосно-

ванному выводу: «...регулятивное значение ценностей тем больше, чем выше уровень духовности – и у человеческого рода, и у повторяющего логику его развитие отдельного человека»... [7, с.191]. Иначе говоря, ценности нефункциональны в бездуховной среде и это имеет как для социума, так и для индивида очень опасные последствия.

Между тем неразвитость ценностного сознания как одного из главных признаков социокультурных кризисов приводит к социальной близорукости, своего рода куриной слепоте, когда люди не видят самых очевидных вещей, не могут отличить второстепенное от главного в своей собственной жизни. В результате мы не уверены в надежности самых элементарных вещей на бытовом уровне, где собственно и думать-то не о чем. Один из удивительных парадоксов нашего ценностного сознания в том и состоит, что мы вынуждены решать проблемы, не стоящие ломаного гроша. Но зато при решении действительно глобальных, смысложизненных проблем, где уж, как минимум, должны работать принципы «все подвергай сомнению» и «семь раз отмерь», никаких раздумий и сомнений даже не возникает, и мы с ходу принимаем или, напротив, с порога отвергаем судьбоносные, что называется, принципы и идеалы, да еще стоим на своем буквально насмерть. Речь идет, проще говоря, об отсутствии элементарного ценностного стержня в структуре нашей индивидуальной или коллективной души. И мы ждем и требуем извне, от кого угодно, только не от самих себя, и элементарных жизненных благ, исудьбоносных идеалов. Но кто может решить за человека проблему смысла его жизни? Никто, казалось бы, но, увы, мир пока устроен так, что желающих учить нас жить больше чем достаточно, и этооборотная сторона все той же неразвитости ценностного сознания. Она приводит нас к убеждению, что кто-то должен и, главное, может дать нам и эти блага, и эти идеалы. Не удивительно, что на спрос есть и предложение. т.е. находятся люди, убежденные, в свою очередь, в том, что они не только могут, но и должны давать нам эти смысложизненные идеалы, наобещав и всевозможных благ, но, конечно, после принятия этих идеалов круководству и действию.

Подобные иллюзии о возможности искусственного формирования мировоззрения и внедрения ценностей в жизнь и сознание людей следуют не в последнюю очередь и из вышеупомянутой трак-

товки ценностных ориентаций лишь на внешнеоценочном уровне. На самом же деле ценностно-ориентационная деятельность – это не внешняя оценка, предпочтение и выбор готовых ценностей, а сам процесс их формирования в структуре субъекта. Внешняя оценочная деятельность входит, конечно, как вспомогательная в этот самостоятельный творческий процесс создания ценностей или, точнее, воссоздания вновь и вновь каждым человеком, каждым поколением своей иерархии общечеловеческих и духовных ценностей и соответствующих им уровней культуры. Этот спонтанный, но в конечном итоге сознательный процесс смены ценностных приоритетов и есть **внутренний механизм переоценки ценностей**. Ценности, как мы видели, нельзя навязать и отобрать силой или хитростью, их невозможно купить, продать и даже подарить в готовом виде. В них нельзя войти как в новую квартиру, надеть, как новый костюм, употребить, как хлеб и воду. К ценностям невозможно просто приобщиться, их **нужно сотворить самостоятельно**, создать в себе и воссоздавать каждый раз в каждой ценностной ситуации заново, преодолевая слабость, трусость и неверие. Ценности любви, веры и мужества, добра и справедливости функционируют лишь в процессе **самостоятельного** и свободного их **сотворения человеком** и общностью.

В методологическом аспекте очень примечательна позиция А. Н. Максимова, изложенная им в монографии «Философия ценностей». Автор анализирует ценность как абсолютную форму существования человеческого сознания. Впрочем, обратимся к оригиналу: «Предлагаемая вниманию читателя работа представляет собою научно-философскую аксиологическую концепцию развития материи в социальной форме её движения. То есть в данном варианте философствования философия сведена к научно-аксиологической форме её бытия. В книге предлагается принципиальное, под аксиологическим углом зрения, решение проблемы «я-мир» как развивающегося взаимодействия этих противоположностей. Здесь не ставилась задача полномасштабного разрешения этой проблемы. Это совершенно непосильная работа для одного автора. Однако здесь делается первый и, надеемся, верный шаг в её решении. На базе критического осмысления марксистского, крайне материалистического

понимания истории и существующих аксиологических концепций и теории, мы осуществили попытку разработать и, в определённой мере, применить методологию ценностного познания мира как мира взаимодействующих противоположностей – человека и природы. [2, с. 7]. И далее: «Ценность ведь есть не столько концентрированная объективированная форма выражения и закрепления сущностных сил человека как социального субъекта. Кроме того, есть материальное образование, закрепляющее универсальность человека, его сущностных сил в предметном существовании. А как материальное образование она содержит в себе в приведённом состоянии материалы и силы природы, пока что ещё на примитивном и раздробленном уровне их существования в отдельных ценностных образованиях, отвечающих (по принципу соответствия) отдельным частным интересам и потребностям, что выражает и отражает уровень развития социальной постоянной. Исходя из материально-объективного содержания ценностного образования, можно сделать вывод, что ценность как элементарное начало человеческой истории одновременно является и основанием развития самой природы в её новой социальной форме движения. А то, что ценностная форма предмета в её материальном выражении приведена в соответствие с интересами и потребностями человека как социального субъекта, свидетельствует, как уже говорилось, о «хитрости» природы. Ведь человек – это универсальная сила её движения в форме организма и она, чтобы не утратить эту силу должна поддерживать ее материальное существование и как раз через продукты деятельности этой силы как результат собственного развития в своей новой форме на том или ином этапе её движения. Из этого и вытекает объективное требование для человека находиться с природой в гармоничном единстве». [2, с.75]

Действительным вопросом и задачей аксиологии является обоснование системы высших ценностей как совокупности норм и идеалов, в отношении к которым познается ценность каждого конкретного явления. Общеизвестно, по крайней мере, в гуманистической традиции, что первой высшей ценностью является сам человек. При этом предполагается, что человеческая личность имеет абсолютную ценность, так сказать, самоценность, независимо от социально-политической, гражданской, любой другой позиции, от реального вклада

в жизнь общества. Однако когда мы обращаемся к конкретной, а не абстрактной личности, возникает вопрос о ее относительной ценности. При этом критерий оценки приобретает конкретно-исторический характер, наполняется реальным содержанием, отражающим уровень социально- нравственного развития общества. Что же касается абсолютной ценности человека, то здесь не может быть никакого внешнего критерия, поскольку человеческая личность как высшая ценность сама представляет собой всеобщий критерий для оценки всей действительности. Отдельная конкретная личность выступает одновременно носительницей и абсолютной и относительной ценности, что открывает возможность различных трактовок ценности человека в разные этапы истории.

Глава 2. Краткий очерк истории аксиологической проблематики

Проблема ценностей имеет глубокую историко-философскую традицию. Но как специфическая область философского знания берет свое начало в середине XIX века у Р. Лотце и в дальнейшем у представителей Баденской школы неокантианства (Виндельбанд, Риккерт), а в конце столетия в творчестве Ф. Ницше. Именно у данных мыслителей обоснована идея первостепенной роли ценностей в ряду других философских проблем. Отсюда и название – **аксиология** (от греч. *axia* – ценность).

В древнекитайской философской мысли уже обнаруживаются тенденции возникновения и развития ценностных представлений и понятий. В древней «Шу цзин» («Книга истории» или «Книга документов»), по преданию, составленной и обработанной Конфуцием (Кун-цзы – ок. 551–479 гг. до н.э.), отмечаются пять способностей человека: внешний облик, речь, зрение, слух, мышление. Здесь же отмечаются пять проявлений счастья (долголетие, богатство, здоровье тела, спокойствие духа, «любовь к целомудрию», «спокойная кончина») и пять несчастий («сокращенная бедствиями жизнь», болезнь, горе, нищета, уродство тела, слабость ума) [3, с.111]. В книге «Лунь юй» («Беседы и высказывания»), непосредственно передающей взгляды Конфуция, речь идет о том, что приносит пользу и что приносит вред. Конфуций называет пять «прекрасных качеств»: «благородный муж в доброте не расточителен; принуждая к труду, не вызывает гнева; в желаниях не алчен, в величии не горд, вызывая почтение, не жесток» [3, с. 174]. В учении Конфуция большую роль играет понятие «жэнь», которое интерпретируется в переводе как «гуманность», «человеколюбие», «человечность», «милосердие», «благодеяние», «сострадание» [3, с. 176–177].

Аксиологический подход содержится и в другом влиятельнейшем учении древнекитайской философии – даосизме, классически выраженном в удивительном по лаконичной и афористической му-

дрости произведении «Дао де Цзин» («Книга Пути и Благодати»), приписываемой современнику Конфуция Лао-цзы. Автор её призывает к определенной ценностной ориентации, основанной на следовании дао – глубинной основе всех вещей. Он полагает, что в древности дао «в Поднебесной ценилось дорого», и «люди не стремились к приобретению богатств», а «преступления прощались» [3, с. 133]. Он убежден в том, что «драгоценные вещи заставляют человека совершать преступления. Поэтому совершенно мудрый стремится к тому, чтобы сделать жизнь сытой, а не к тому, чтобы иметь красивые вещи» [3, с. 118].

Объем монографии не позволяет остановиться подробно на особенностях аксиологической проблематики в древнеиндийских мировоззренческих системах. В отличие от Китая, где на первом месте выступали ценности этатистские, т.е. проблемы управления государством, общинной и клановой семьей, что вело к жесткой регламентации всей жизни индивида, Индия явила миру принципиально иной тип цивилизации, с иными ценностями. На первом месте здесь выступает культ индивидуального спасения, поиск, прежде всего, духовного обретения, слияние с мировым Разумом и достижение нирваны. Индийская духовная традиция формировалась под влиянием автохтонных религий – индуизма и буддизма, а также образцов поведения, заданных древнеиндийским эпосом, прежде всего «Махабхаратой» и «Рамаяной», поэтому установка на освобождение от сансары, от власти материи с помощью техники медитации, формировала такие ценности как самосовершенствование, любовь, пацифизм, нанесение вреда живому, аскетизм, квиетизм. Видимо, не случайно в наше время повышенное внимание к индийской культуре, ибо в условиях кризиса техногенной европейской цивилизации ценности древнеиндийской традиции как бы получают второе дыхание.

В философской мысли Древней Греции обнаруживается та же закономерность, которую мы видим в философии других древних цивилизаций: синкретизм сознания, изначальная его ценностная природа. В этом ценностном потоке было слито первоначально то, что позже определилось как «Истина», «Добро», «Красота», «Польза». Процесс развития философии в этом отношении заключался во

все большей дифференциации различных видов ценностной ориентации, которая в итоге приводила к новому синтезу – образованию понятий и категорий, охватывающих ценностное мироотношение в целом. Древнегреческая философия необычайно аксиологична. Само слово «космос» означало поддревнегречески не только мир, порядок, но и украшение. Классической формулой античной аксиологии, как нам представляется, является положение: «Человек есть мера всех вещей» – ярчайшее выражение античного гуманизма. Этот афоризм обычно связывается с именем Протагора (ок. 480–410 до н.э.) из Абдер.

В дошедших до нас фрагментах Гераклита (родился ок. 544 г. до н.э. год смерти неизвестен) можно найти предвосхищение формулы о человеке как мере всех вещей в ценностном отношении. Платон в «Гиппии Большем» приводит высказывание Гераклита: «Из обезьян прекраснейшая безобразна, если сравнить ее с человеческим родом». Здесь человек рассматривается как мера прекрасного. Платон цитирует такие слова эфесского мудреца: «Из людей мудрейший по сравнению с богом покажется обезьяной, и по мудрости и по красоте, и по всему остальному» [4, с. 162]. Этим словам созвучен и следующий фрагмент: «У бога прекрасно все, и хорошо, и справедливо, люди же одно считают несправедливым, другое – справедливым» [5, с. 50]. Таким образом, в иерархической лестнице ценностных качеств, в том числе красоты, «Человеческий род» находится на предпоследней ступеньке. Выше его – только Бог.

Достоин внимания, что формула о человеке как ценностной мере мира имела не только софистическую интерпретацию. Знаменитый земляк Протагора и младший его современник Демокрит (460 г. до н.э. – год смерти неизвестен, по некоторым сообщениям прожил более 100 лет) провозгласил: «мудрый человек есть мера всего, что существует» [5, с. 85]. Положение великого атомиста о человеке как мере всего свободно от субъективизма, ибо, по его воззрениям, «мудрый человек» выступает как объективный критерий всякой оценки, будучи сам наиболее прекрасным явлением, к тому же, как и сам мир, состоящим из атомов.

Сократ (470–399. до н.э.) впервые формулирует собственно аксиологический, т.е. философский вопрос в подлинном смысле сло-

ва: не что такое, как устроено и почему, на которые отвечает любая наука, а зачем? Какое значение и смысл имеет изучение явления для человека и его души. Сократ первый провозгласил, что добродетель является знанием. Этот тезис имел несколько последствий: 1) теперь разум, а не традиция или авторитет стал судьей моральности человека; 2) опираясь на разум, человек должен сознательно и ответственно относиться к своей жизни; 3) человек должен выработать, сформировать свою систему ценностей, моральный кодекс, с точки зрения которого оценивать жизнь – и это главное. В том и состояла та мировоззренческая революция, которую констатировал Сократ: теперь не мировой закон определял способ жизни индивида, личность должна сделать и противопоставить природному хаосу свой моральный закон. Сократ четко поставил перед философией новую моральную проблему: или мораль выводить из природы, и тогда гибель человечества в хаосе звериных инстинктов неминуема, или моральный закон противопоставить природе как сознательно определенной и рационально обоснованную идеальную норму. Как жить: в соответствии с идеалом или обычным порядком – эта дилемма на долгие века стала основополагающим камнем духовности личности.

Так впервые в философии заявила о себе ценностная проблематика. Мир человеческого бытия раскололся на два плана: идеальный и материальный. А проблема ценностей навсегда соединилась с миром духовности, идеальным измерением бытия. Сократ первый показал, что природу человека нельзя познавать так же, как природу неодухотворенных предметов. Родившись, человек еще должен стать собою. Он постоянно ищет самого себя, в каждый момент своего существования проверяет образ своего «Я». Сократ зафиксировал важнейшую черту морального поведения человека: разницу между тем, чем человек является на самом деле и тем, что он думает о себе, т. е. между реальными мотивами и сознательным мотивированием, между действительными ценностными установками личности и вербально сформулированными целями, оценками своего поведения. Для морального сознания вытекает, что человек может быть лучше и поэтому путь к счастью состоит в самосознании, познании того лучшего, что есть в каждом. Для формирования человеческой личности важно не то, что дано природно, а то, что возвышается над

человеком, определяя его моральное превосходство над природой – моральный закон.

Несомненная заслуга в постановке проблемы ценности принадлежит Платону (427–317 гг. до н.э.) – который провозгласил в качестве главных ценностей мудрость (Истина, Вера), мужество (Красота, Сила), благоразумие (Добро, Разум) и справедливость. В системе взглядов Платона ценностная проблематика занимает центральное место и конкурирует с любыми другими темами, которые можно вскрыть в его учении. Лишь в немногих его сохранившихся произведениях отсутствует прямой анализ ценностных понятий, но все предметы исследования, так или иначе, представлены в отблесках ценностной проблематики.

Центральным диалогом в становлении проблемы ценности является «Гиппий больший». Здесь концентрируются все усилия предыдущих диалогов поставить и как-то решить проблему ценности. Согласно Платону государство – это человек, только в гораздо более крупном масштабе. Его высшая задача – самосохранение, но средствами формирования граждан в духе добродетели, чтобы имел место совершенный человек совершенного государства. В таком идеальном государстве, вследствие естественного первенства людей, имеют место ряд сословий, соответствующих иерархии ценности. В сословие низшей добродетели входят крестьяне и ремесленники, которые своим трудом обеспечивают материальную основу общества (производственная сфера). Добродетель мужества соответствует сословию воинов и чиновников, которые должны беспрекословно выполнять свой долг, охраняя устои государства. Наконец, сословие правителей-философов, добродетелью которых является мудрость, определяет законодательство, управляет государством, организует духовное развитие общества.

В одном из диалогов Платон дает аксиологическую классификацию – иерархию элементов, составляющих благо. «Прекрасное, совершенное, самодовлеющее» занимает второе место после всего относящегося к мере, умеренности и своевременности. На третьем месте – «ум и разумение». Четвертое место занимает свойство «самой души»: знания, искусства, «правильное мнение». На пятом – «беспечальные» и «чистые» удовольствия самой души, сопровождающие знания и ощущения. На шестом – «песенный строй» [6, с.85].

Аристотель (384–322 г. до н.э.) как и Платон, разрабатывает понятие «благо», включающее в себя различные блага, в том числе эстетические и нравственные. По словам А. Ф. Лосева, Аристотель осуществил полное и окончательное размежевание прекрасного и доброго, «причем такое размежевание, постепенно и медленно нараставшее до Аристотеля, впервые именно у Аристотеля получает свою окончательную форму» [7, с. 156]. Аристотель, в отличие от своего учителя Платона, больше занят анализом и уточнением понятий, систематизацией категориального аппарата с помощью создаваемой формальной логики как инструмента научно-философского познания. Поэтому в интересующей нас сфере он впервые делает попытку отделить ценности (благо) от сущности (единое), а в сущности начинает различать качественную (содержательную) и количественную (числовую) стороны, слитые прежде в Едином. Поиск Единого как абсолютной формально-логической, математической абстракции ведет, по Аристотелю, к «дурной» бесконечности, и на этом пути не может быть найдено первоначальное бытие. Для того, чтобы остановиться на пути бесконечного абстрагирования, нужно перевести проблему в принципиально новую плоскость, поставив сократовский вопрос: «Ради чего?». Ответ зафиксирован философами в категории «блага» как такового, но тогда Единое, считает Аристотель, не может быть его сущностью.

В «Никомаховой этике» он вводит и соответствующий термин, называя высшей ценностью бескорыстное созерцание, «ибо оно ценно (тимиа) само по себе». [8, с. 286]. В «Большой этике» Аристотель пытается уже установить иерархию самих ценностей (благ): «Из благ одни относятся к ценным (timia), другие – к хвалимым (epaineta) вещам, третьи – к возможностям (dynameis). Ценным я называю благо божественное, самое лучшее, например, душу, ум, то, что изначально, первопринцип и тому подобное. Причем ценное – это почитаемое, и именно такого рода вещи у всех в чести». [8, с. 300]. Естественно, что обе «Этики» Аристотеля, как и его «Политика», построены в основном на содержательном анализе и систематизации практически всех действовавших в то время духовно-нравственных и социально-значимых ценностей. Не случайно наряду с первой философией и формальной логикой Аристотеля особенно

популярным и используемым в средневековой философии стало и его учение о благе. Аристотель отмечает и другие подразделения блага, основанные на иных логических принципах деления. Так, «благо может быть целью и может не быть целью». Античный мыслитель предвосхищает деление ценностей на финальные и инструментальные. Предвосхищает он так же их деление на материальные и духовные: «Благо может находиться в душе – таковы добродетели, или в теле – таковы здоровье, красота, или вне того и другого – таковы богатство, власть, почет и им подобные». Благо, находящееся в душе, – «самое высшее». Оно включает в себя три проявления: «разумность, добродетель, наслаждение». [8].

До Канта и неокантианства можно говорить лишь о **предыстории аксиологии**. Древняя, особенно античная философия уже обнаруживает тенденцию к осмыслению ценностных отношений и отчасти задает логику последующего развития аксиологии от синкретического, ценностно-нерасчлененного миропредставления к осознанию этических, эстетических, познавательных, утилитарно-практических и других ориентаций, т.е. к дифференцированно осмысляемому ценностному отношению в виде добра, красоты, пользы, истины, и далее к синтетическим общим понятиям («благо» и «ценность»). Философия древнего мира «проиграла» различные варианты интерпретации ценностных категорий, необходимость которых была вызвана начавшийся социальной дифференциацией общества. В античной философии был поставлен вопрос: Что есть «Благо»? который по сути, является вопросом общей теории ценностей. В античных подходах к категории ценности уже в значительной мере предначертана современная аксиологическая проблематика.

Средние века оказались для аксиологии в собственном смысле «темными веками». Схоластическая мысль подробно и даже казуистически обстоятельно исследовала, опираясь на «Никомахову этику» и общее платоновско-аристотелевское наследие, только теологическую проблематику, онтологию блага, иерархическую субординацию благ, различение благ условных и Блага безусловного, но внутренний мир личности и конституирующих его ценностей был для нее еще закрыт, и она не спешила его открывать.

В эпоху Возрождения аксиологический подход разрабатывался с учетом человеческой субъективности. Она положила начало секуляризации истории. Из исторических произведений этого времени уходит провиденциализм. Бог как направляющая сила истории изгоняется и заменяется антропоцентризмом, взаимоотношением между людьми. Человек с его страстями и стремлениями провозглашается высшей ценностью. Отсюда и совершенно иной взгляд на историю человечества. Исчезает эсхатологическая концепция исторического процесса с четырьмя монархиями и шестью возрастами. В произведениях гуманистов отсутствует пессимистическое ожидание конца света. Новизна взглядов на периодизацию истории заключается в том, что в качестве критерия гуманисты взяли состояния культуры. Отсюда и три периода в развитии человечества: 1-древний век; 2-meduimactum(средний век); 3-возрождение утраченных ценностей. Совершается крутой поворот от теоцентризма к антропологии, к миру человеческих ценностей.

Гносеологический этап в учении о ценностях хронологически приходится на XVII в. Нового времени и эпоху Просвещения. На этом этапе, судьба и само содержание ценностных категорий, развиваемых в предшествующие века, меняется существенным образом. Культ научного знания становится всеобъемлющим («знание-сила»), и нет сомнений во всеилии науки, в том числе и для счастливого переустройства человеческой жизни. Спор идет лишь об источниках познания да наиболее приемлемых критериях истины. В результате, гносеологическая переориентация философии в XVIIв. низвела духовно-ценностные начала человеческой жизни с общекосмических божественных высот до уровня индивидуального бытия. Начатый эпохой Возрождения духовно-культурный процесс освобождения и, казалось бы, возвеличивания человека с целью сделать его центром мироздания, на самом деле лишь принизили его. Ибо духовные и общечеловеческие ценности, только и делающие человека человеком, оказались низринутыми из сферы Природы и Духа на уровень социума, низведенными до иллюзий, что счастье или несчастье людей зависят от степени развития наук и форм государственного устройства. Но именно аксиологические в точном смысле изыскания древних оказались совершенно проигнорированы новой философией.

Понятие ценности ввели в научный оборот Г. Лотце, В. Виндельбанд и Г. Риккерт, которых считают основоположниками аксиологии. Этот факт общепризнан. Хотя существует мнение (Т. Б. Любимовой, И. М. Поповой), разделяемое и нами, что уже в работах И. Канта были изложены основные принципы аксиологического подхода и сформулировано понимание ценности как особого феномена. И это имеет свои основания, но конституирование философской теории ценностей, т. е. **аксиологии как самостоятельной философской дисциплины**, окончательно происходит в конце XIX-начале XX века.

Таким образом, формирование аксиологической проблематики было длительным и противоречивым процессом; от первых подходов к проблеме до становления философии ценности прошло почти 2,5 тысячелетия. Можно констатировать определенную ритмичность в обосновании ценностей, имевшую место в каждую историческую эпоху.

Так, онтологический подход в понимании, характерный для досократиков, начиная с софистов и Сократа, сменяется антропологическим. В свою очередь онтологический подход в средние века уступает место эпохе Возрождения с ее обостренным вниманием к ценностям человеческого бытия, а в Новое время утверждается культ научного знания и технического прогресса, т. е. установка прежде всего на постижение и преобразование объекта. С Канта опять начинается поворот к антропологии и этот процесс завершился обоснованием аксиологии как философской дисциплины в рамках неокантианства и «философии жизни». В отечественной философии ориентация в обосновании ценности на субъект в полемике со сциентистской парадигмой в философии, в основном, побеждает в XX столетии и в настоящее время является доминирующей. Ценности человеческого бытия становятся главным стержнем мировоззренческих поисков и философских исследований.

История аксиологических учений подробнее рассмотрена авторами в предыдущей монографии: М. М. Підлісний, В. І. Шубін. Філософія цінностей: історія і сучасність. Дніпро, «Ліра ЛТД», 2017, гл. 2–3 (стор. 13–82).

Глава 3. Проблема типологии ценностей.

Проблема типологии и иерархии ценностей состоит в том, что завершённой и полной систематизации ценностей в литературе нет, и все попытки ее создания остались благими пожеланиями. И дело здесь не в множестве и различии аксиологических концепций, а в самом содержании проблемы. Действительно, если жизнь во Вселенной вечна и бесконечна, а человек смертен, конечен в пространстве и времени, то умирают ли вместе с ним и его ценности? Если да, то исчезает и сама проблема, а если нет, то что может быть абсолютной ценностью относительной жизни и человека, и человечества, во всяком случае, земного? Поэтому здесь важны не конкретные варианты типологии, которых может быть сколь угодно много, а сами их исходные принципы. Имеется в виду, во-первых, связь ценностей с человеком, без которой они лишаются своего смысла. Можно сказать, что ценность и есть исходное условие и место встречи конечного человека с вечностью. Ценность в этом смысле выступает в качестве своего рода ступеньки в бессмертие. Если, в частности, оценка ведёт из подсознания в сознание и социум, то ценность – из сознания и социума – в сверхсознание и сферу духа, хотя, конечно, с помощью сознания и через тот же социум [37, с.70]. Поэтому, во-вторых, важна и необходима не сама по себе классификация, а именно **иерархия ценностей**. Если ценность, действительно, есть посредник между человеком и не самим бытием, а его высшим смыслом, то ценности и становятся ступенями восхождения человека по этой иерархической лестнице. Такое восхождение можно считать реальным прогрессом культуры и общества, если уж вводить это понятие. Отсюда, в-третьих, важно не просто описать или вывести подобную иерархию из той или иной концепции, а установить внутреннюю тенденцию смены ценностных прерогатив и смыслов, особенно в процессах переоценки ценностей в переломных рубежах истории. «Важнейшая задача аксиологии, – утверждает поэтому Н.О. Лосский, – состоит в установлении абсолютных ценностей и преодолении аксиологического релятивизма, т.е. учения, утверждающего, что

все ценности относительно и субъективны» [38, с.288]. А это должно, в принципе, исключать построение какой бы то ни было иерархии, хотя, понятие «высшей ценности» в виде «всеобщей системы интересов» присутствует, например, в неореализме, а французский экзистенциализм может считать абсолютной самой безграничностью свободы индивидуального выбора.

Всем вышеназванным принципам соответствуют в той или иной степени, пожалуй, лишь персоналистско-феноменологические концепции, если, конечно, иметь в виду только собственно аксиологические учения. Сам Н. О. Лосский учел, несомненно, в своей концепции названную им «замечательной попыткой» ценностную иерархию М. Шелера, главным в которой как раз и является признание иерархичности ценностей их сущностным признаком, без которого они потеряли бы свой смысл. Строить свою иерархию М. Шелер начинает с ценностей «приятного – неприятного», выражаемых чувствами боли и удовольствия, которые могут быть отнесены к группе чувственных ценностей. Над ними возвышаются жизненные («витальные») ценности типа «благородного – пошлого», сменяющиеся, в свою очередь, ценностями духовными, в которые входят группы эстетических («прекрасное – безобразное»), морально-правовых («справедливое – несправедливое», «правое – неправое») и гносеологических ценностей «чистого познания». И, наконец, высшими являются ценности святости, которые по привычной нас схеме можно назвать религиозными. Смысл этой типологии в том, что «становление Бога и становление человека с самого начала взаимно предполагают друг друга». Поэтому «человек есть место встречи» [39, с.94] бытия с Богом, а это означает, что человека делает человеком то, что выходит за пределы его жизни, т. е. Дух. А поскольку вечный божественный дух и «осуществляется в человеке и через человека в порыве мировой истории», то «оживотворение духа есть цель и предел конечного бытия и процесса» [39, с.76].

Н. О. Лосский в своей аксиологической концепции также отказался от попыток создать завершённую систему ценностей, хотя его типология, учитывающая кроме шелеровской ещё целый ряд классификаций, более проработана именно в плане целостности всей иерархической системы. В этой телеологической по сути иерархии

«субстанциальный деятель» (от электрона до человека) как субъект ценности должен пройти все ступени «нормальной эволюции», которыми и определяются «ранги» соответствующих им ценностей. Вслед за В.С. Соловьевым он обозначает эти этапы как неорганический, растительный, животный, человеческий и божественный, на каждом из которых соответствующий субъект-деятель должен последовательно быть живым, сознательным, разумным и, наконец, совершенным, достигнув абсолютной самоценности и полноты бытия в царстве Божиим. Все ценности тварного земного бытия, неорганического, биологического и социального, являются, естественно, относительными. Эта относительность определяется, во-первых, неизбежным наличием в них зла в той или иной степени, и поэтому, во-вторых, одна и та же ценность может быть источником различных и даже противоположных норм и правил социальной активности. Зло здесь не досадное недоразумение или оплошность, а объективное условие нормальной эволюции к абсолютному добру. Оно может быть достигнуто лишь при условии свободы субъектов. Поэтому «зло есть некоторый особый вид бытия... есть свободный акт деятеля... в погоне за величайшею положительною ценностью... однако на неправильном пути» [38, с.300]. Зло в этом смысле есть все то, что препятствует достижению абсолютной полноты жизни (болезнь, безобразие, ненависть, смерть). Но появляется оно на пути к абсолютному добру, «болезненно задевая те существа, которые и сами вносят зло в мир, служит для них или наказанием, или предостережением... В этом смысле даже и зло имеет служебную положительную ценность: в царстве злых существ оно используется как средство ля исцеления их от зла» [38, с.302].

Важнейшим моментом здесь является то, что зло, по Лосскому, возникает в земной жизни не только при реализации относительных, но и абсолютных ценностей. «Учение о том, что абсолютные ценности неразрушимы и что природа абсолютной ценности сама по себе никогда не рождает зла, может привести непрошенных «благодетелей» человечества, людей с революционной натурой к убеждению, что они имеют право сметать с пути без зазрения совести все препятствия ради отстаиваемых ими абсолютных ценностей (на деле они борются... не за абсолютные, а за относительные ценности, ложно абсо-

лютизируя их)» [38, с.306]. Преодолеть важнейшее из человеческих заблуждений, состоящее в том, что, если служишь «великой цели», все дозволено, можно лишь на пути постоянного и постепенного духовного преображения каждого человека в процессе его нормальной эволюции к мировому духу. «Цель эта, как и подобает Духу, может заключаться лишь в том, чтобы весь строй мира и всякое событие в нем служили побуждением к развитию духовности в особях душевно-материального царства и, следовательно, воспитали бы их для воссоединения с Царством Божиим» [38, с.301]. А достичь этого царства абсолютной полноты жизни и, следовательно, абсолютной самоценности может только свободная личность на пути своего одухотворения. Поэтому не отвлеченные и далекие от реализации цели, и идеалы, а «царство личностей есть область высших абсолютных ценностей... Все остальные абсолютные ценности, нравственное добро, красота, истина, свобода, суть лишь частичные ценности: они имеют смысл только как аспекты жизни личных существ. Отсюда ясно, что высший вид любви есть любовь к индивидуальной личности.

Этот «иерархический персонализм», как назвал свою концепцию Лосский, не просто отражает основные болевые точки XX в., а показывает, в отличие от западных учений, реальный и, главное, повседневный и позитивный путь из всеобъемлющего кризиса как кризиса духовности в первую очередь. Речь здесь идет о принципах духовного совершенствования всех и сразу, но в необозримом будущем, а сегодня, каждого и собственными усилиями, на какой бы ступени социальной лестницы человек не находился. Главное отличие этих аксиологических учений от социально-политических утопий и, следовательно, конкретное значение для нас заключается в том, что здесь осуществляется иерархия ценностей, а не людей, ибо каждый человек в них рассматривается как актуальная или потенциальная самоценность.

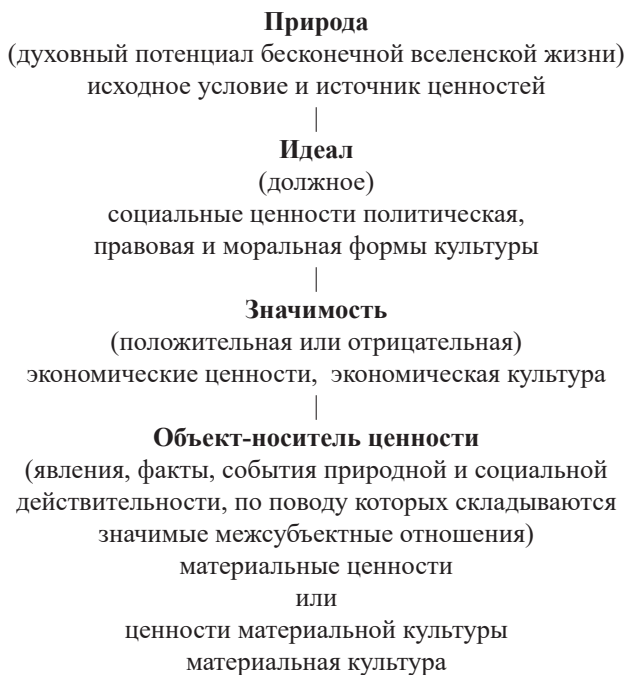
Другой урок, который стоило бы учесть, – это сам принцип отношения к абсолютной ценности как смыслу человеческого существования. Скажем, в позитивистско-материалистических концепциях высшей ценностью безоговорочно считается человеческая жизнь и средства ее обеспечения; казалось бы, что может быть гуманнее? Но заметим ли мы при этом момент превращения человека

из самоценности в средство реализации его биологического существования? Увидим ли мы разницу в гибели человека за «народное добро» и «родную власть» или за честь и достоинство, свое, близких людей, своего народа? План «любой ценой» как «первая заповедь» или жизнь с достоинством? Подобное противопоставление исчезает, как только каждая из ценностей займет в иерархии свое место.

Третий урок состоит в том, что сама эта иерархия не абсолютна, достаточно сравнить всеобъемлющие философские системы Платона, Гегеля и Соловьева, чтобы понять главные принципы исторической смены ценностных приоритетов. И в любом случае на вершине иерархии могут быть лишь самодостаточно безграничные, вечные и неисчерпаемые идеалы, которых нельзя достичь раз и навсегда, а потом забыть о них и стремиться к новым («В коммуне остановка!»). А ими являются только высшие духовные ценности, например, любовь как источник жизни и единства человеческого рода и красота как главное условие любви.

Высшей ценностью, связывающей нравственность и мораль, является, бесспорно, добро, которое, как писал В. С. Соловьев, есть должное, но оно может быть добром только если еще и желаемо нами. Поэтому добро и становится ядром и внутренней основой культуры в области морали или моральной культуры как проявление нравственных ценностей. Мораль же, будучи совокупностью норм человеческого общежития, при переходе в право буквально навязывает ему справедливость в качестве высшей ценности, а значит – нормы, цели и основы правовой культуры, до которой реальному праву очень сложно дотянуться.

Объект – носитель ценности как посредник межсубъектных отношений выступает здесь в качестве материальной ценности, идет ли речь о земле, воде, воздушном пространстве, продукте природы, производстве или духовном труде в виде чертежей, расчетов, книг, картин или скульптур. И как любая материальная ценность он может выступать в роли товара с ценой, соответствующей его социокультурной значимости и конъюнктуре рынка. В этом продается не «духовность», а именно вещь как ее носитель. Объекты-посредники общезначимых ценностных отношений как материальные ценности и составляют ядро и основу материальной культуры. Именно

Схема 1. Структура ценности и уровни культуры

культуры, потому что в качестве материальных ценностей, а, следовательно, и товара, предстают не только полезные вещи, но и носители духовных ценностей, прежде всего сами люди, продающие свои руки, тело, душу, мастерство и талант как минимум в качестве рабочей силы. «Роковым для нашей культуры является то, что ее материальная сторона развивалась намного сильнее, чем духовная. Равновесие ее нарушено...культура, развивающая лишь материальную сторону без соответствующего прогресса духовного, подобна кораблю, который, лишившись рулевого управления, теряет маневренность и неудержимо мчится навстречу катастрофе» [40]. Именно здесь, в этом разрыве духовной и материальной культур, основной источник опасности теперь уже для земной жизни человечества в целом. Ибо в сферу всеобщего отчуждения давно уже попала и сама Природа. Отношение к ней как носителю нравственно-эсте-

тических ценностей на уровне идеала фактически никак не влияет на ее материально-экономическое использование в качестве объекта и средства биотехнического жизнеобеспечения общества и государства в первую очередь, а не человека как индивида и личности. Да и понятие «экология» (от греч. «отхог» – местопребывание) исходит из проблемы взаимоотношения общества с природой как окружающей средой. Но разве природа просто «окружает» человечество, а не является единственным и главным условием и источником его существования? Разве человечество с его ноосферой не органичная часть природы? Чтобы выполнить свою задачу, экология природы должна будет соединиться с экологией человека и экологией культуры в единой планетарной культуре человечества, ибо Природа и есть главное средство преодоления разрыва материальной и социальной розни, вносимой несовершенством общественной жизни человечества, которое поэтому и должно будет установить с природой отношения ценностного уровня.

Признание человека и природы высшими ценностями означает, вместе с тем, признание в качестве высших ценностей таких феноменов, как сама жизнь, свобода, честь и достоинство личности. Выступая проявлениями человеческого существования, названные явления могут быть мерилем степени гуманизации, демократизации общества, взаимной ответственности всех его членов. Именно степень экономической, политической, юридической, духовной свободы личности характеризует уровень общественной свободы и определяет ценностный статус чести и достоинства личности. При этом диалектика жизни такова, что чем больше человек ощущает и осознает себя свободным, тем больше он способен подчинять свои интересы интересам общественным, тем больше утверждается внутреннее единство человека и общества.

Все перечисленные ценности выступают в качестве высших **ценностей-целей**. Однако система высших ценностей кроме ценностей-целей включает группу ценностей средств, необходимых для их достижения. В таком качестве выступают познание, наука, искусство, принципы общечеловеческой морали, состояние мира между народами, свободный творческий труд, социальная справедливость и т.п. Система высших ценностей общества носит конкретно-исто-

рический, изменчивый характер. Сегодня, например, во всей полноте обнаружилась и для нашего общества ценность таких явлений, как правовое государство, демократическая форма правления, товарно-рыночная экономика и др.

Самым распространенным основанием для классификации ценностей в научной литературе обычно называется характер видов или сфер человеческой деятельности. По этому основанию различаются ценности материальные, социально-политические и духовные. К материальным ценностям обычно относятся материальные блага, предназначенные для удовлетворения непосредственных потребностей человека в средствах для жизни, а также условия и факторы, обеспечивающие производство и потребление этих благ. Это могут быть природные ресурсы, средства производства, предметы потребления, обеспечивающие физическое существование человека. К социальной и политической жизни общества, которые обеспечивают функционирование общества, его воспроизводство как собственно человеческого образования. Это такие ценности, как семья, этнос, государство, права человека, политические свободы. Социально-политические ценности – это наиболее динамичный и изменчивый элемент системы общественных ценностей. В них более непосредственно проявляется характер общественного строя, уровень развития, степень прогрессивности общества, характер взаимоотношения общества и личности. Духовные ценности – это такие явления, которые выступают объектами духовного производства, продукты которого призваны удовлетворять потребности людей в «духовной пище». Это накопленные человечеством знания, в том числе научные, принципы мировоззрения, философские концепции, религиозные идеи, нравственные нормы, эстетические каноны, правовые установления; политические учения, то есть все то, что связано с различными способами духовного постижения мира.

Особый характер духовной деятельности дает основание некоторым авторам для понимания ценностей как сугубо духовных образований, а по сути дела для отождествления ценностей вообще только с духовными ценностями. Именно так подходит к вопросу о ценностях А.Г. Здравомыслов[44, с.8–9]. Согласно этому исследователю ценностей, существует три вида стимулов человеческой

деятельности: потребности, интересы и ценности. Каждый из этих стимулов действует в соответствующей сфере жизнедеятельности общества: материальной, социальной и духовной. Если в материальной сфере стимулом активности человека выступают потребности, в социальной сфере – интересы, то в духовной сфере такими стимулами являются ценности, которые, как выясняется, автор понимает в основном как ценности-идеалы. Подобная трактовка, с одной стороны, лишает объекты материальной и социальной сфер статуса ценностей, а с другой – рассматривает ценности как духовные (идеальные) образования, никак не связанные с интересами и потребностями, то есть по сути дела означает субъективизирующую ценность, что значительно сужает сферу ценностного подхода и лишает его универсального характера.

Другим основанием классификации ценностей является степень их общности, универсальности или характер субъекта ценностного отношения. По этому основанию различают ценности общечеловеческие, национальные, государственные, классово-корпоративные, групповые и индивидуальные. Различие этих ценностей определяется особенностями тех интересов, на удовлетворение которых они направлены. Специфика этих интересов в значительной степени обуславливает и определенные противоречия, и даже конфликты, возникающие между различными ценностями и их носителями и агентами. Многообразные коллизии, сопровождающие весь ход человеческой истории, есть живая иллюстрация конфликта ценностей. Многочисленные споры, столкновения, реформации, революции, войны в значительной мере являлись результатом власти над людьми многих иллюзий, ложно понимаемых интересов, то есть, говоря современным языком, аксиологических ошибок. Еще никогда в истории никакая идеология и политика не поднимались до уровня общечеловеческих ценностей, и хотя многие пророки пытались говорить от имени человечества, все же в реальной жизни побеждали те или иные эгоистические устремления, какой бы вид они ни принимали – государственных, национальных, конфессиональных и т.д. Поскольку сегодня человечество оказалась в принципиально новой ситуации, чреватой опасностью самоуничтожения самой цивилизации, постольку идея общечеловеческих ценностей, их приорите-

та перед всеми другими приобретает качественно иное, лишенное всякой иллюзорности и утопичности звучание, получает выражение в утверждении нового мышления, смысл которого состоит как раз в преодолении эгоистических устремлений субъектов исторического действия, поиске общего языка в решении острых проблем современного мира. Само собой разумеется, что идея приоритета общечеловеческих ценностей не означает забвения всех остальных, а есть лишь стремление согласовать их все в целях предотвращения самоуничтожения человечества.

В зависимости от формы проявления различают ценности утилитарные, этические, правовые, политические, эстетические, религиозные. Возможны и другие классификации, высвечивающие другие стороны ценностного отношения к миру. Так по отношению к степени адекватности различают ценности действительные и мнимые, по уровню значимости – реальности – ценности предметные и идеальные, по назначению и способу их использования выделяют ценности-условия, ценности-объекты, ценности-цели, ценности-средства. Каждый из подходов позволяет выделить какую-то новую грань реального ценностного отношения к миру, а все вместе они обеспечивают всесторонний и глубокий анализ всего многообразия общественных ценностей.

Одним из оснований, определяющих содержание и характер ценностных ориентаций личности, выступает та или иная нравственная позиция. В основе конкретных типов ценностных ориентаций лежат некоторые принципы, развиваемые в различных этических учениях и теориях. В качестве таких принципов выступают эвдемонизм и гедонизм, утилитаризм и индивидуализм, аскетизм и стоицизм, коллективизм и альтруизм и другие. Эти принципы, конечно никогда не реализуются в поведении человека в чистом виде, можно говорить лишь о преобладании того или иного стиля жизни, той или иной позиции.

Гедонизм, как известно, ориентирует человека на эгоистический образ жизни, на пренебрежении всем, что не обещает удовольствий и наслаждений. От гедонизма следует отличать эвдемонизм, преодолевающий установку на чувственные удовольствия. К эвдемонизму примыкает проповедующий ригоризм, спокойное наблюдение

ние жизни, невозмутимость и бесстрастность мудреца. Ориентация не на страсти, а на разум, не на внешние почести, а на покорность судьбе делает стоицизм достаточно возвышенным и трудно достижимым идеалом поведения. Принципом, противоположным гедонизму и вырастающим из стоицизма, является аскетизм, предполагающий воздержание от жизненных благ, «умерщвление плоти» как средство достижения нравственного совершенства и приближения к святости. Проповедь покорности, терпения как человеческих добродетелей была воспринята у стоиков христианством, воплотившим в своей этике нравственный принцип аскетизма, ставший для официальной церкви идеалом нравственной жизни на многие столетия.

Начиная с XIX века в Западной Европе все больше начинает укореняться буржуазный утилитаризм. Согласно этому нравственному принципу, основой моральной жизни и критерием оценки человеческих поступков выступает непосредственная польза. Все основные нравственные категории, такие как добро, благо, счастье в этике утилитаризма (И. Бентам, Дж. С. Милль) сводятся к достижению пользы, выгоды, удовольствия. В сущности, мы здесь имеем дело с возрождением принципа гедонизма в новых исторических условиях для нового класса – буржуазии. Согласно утилитаристской этике моральная оценка сводится к простому расчету выгод и потерь, наслаждений и страданий. Такая нравственная установка вытекла из психологии потребительства как господствующей жизненной позиции общества свободного предпринимательства. Утилитаристская мораль связана с укоренением индивидуализма как особой жизненной позиции, утверждающей приоритет интересов отдельной личности над интересами коллектива и общества. Возникновение индивидуализма сопровождается появлением классово-антагонистических формаций, в которых индивиды, с одной стороны, обретают определенную самостоятельность, а с другой – обнаруживается действие их социального отчуждения. Это все более возрастающее противоречие в наиболее развитом виде представлено в буржуазном обществе и полностью соответствует его прагматистскому духу.

Принцип индивидуализма может получать свою реализацию не только в позиции эгоизма и прагматизма, но и служить основанием гуманизма. Примером является нравственное учение И. Канта. Ис-

ходной посылкой этики Канта стало положение о том, что всякая личность должна рассматриваться как самоцель и ни в коем случае не может рассматриваться как средство. Несмотря на абстрактно-идеалистическую трактовку Кантом самого этого принципа как вечного закона нравственности, в его содержании получает отражение идея связи личности и общества и поэтому он может использоваться в гуманистически ориентированных концепциях морали, поэтому человечество вновь и вновь возвращается к этому принципу, имеющему корни еще в новозаветных книгах раннего христианства.

Отношение личности и общества может выступать также в форме такой жизненной позиции, как коллективизм. Положительное содержание этой жизненной позиции состоит в преданности людей общему делу, в чувстве высокой ответственности перед коллективом, обществом в целом, в солидарности и постоянной готовности оказать бескорыстную помощь другим. Так понимаемый коллективизм не означает принижение личности, нивелирования индивидуальных различий, а, напротив, предполагает коллективную заботу о наиболее полной реализации всех задатков и способностей человека. Являясь выражением социальной природы человека, коллективизм проявляет свои положительные стороны в таких условиях, для которых характерны единство коренных интересов людей и отношения социальной справедливости.

Альтруизм – это близкий к коллективизму нравственный принцип, согласно которому благо другого и он сам нравственно более значимы, чем собственное благо. Альтруизм противоположен эгоизму, выдвигающему правило «жить для себя». Исторический пример альтруизма дает гуманистическая этика А. Швейцера, в основу которой был положен принцип «благоговения перед жизнью», базирующийся на положения «я есть жизнь, желающая жить среди жизни». Противопоставляя культуру и цивилизацию, подвергая критике техническую эру и внешний прогресс за забвение человека, Швейцер видел пути выхода из кризиса в установлении единства культуры с этикой, науки с нравственной жизнью. Подвижничество А. Швейцера, пример его личной жизни были призваны доказать возможность нравственного переустройства современной цивилизации. Альтруизм и самоотречение – вот, по Швейцеру, средства, спо-

собные оздоровить общество, и именно им должно принадлежать будущее.

Оригинальную форму приобретает принцип коллективизма в учении ярчайшего представителя философии русского космизма Н. Ф. Федорова, жившего в XIX веке. Трактую смерть как основное зло для человека, Н. Ф. Федоров искал пути к бессмертию человека через овладение природой средствами науки и техники. При этом, в отличие от христианства с его идеей личного спасения, Федоров рассматривал достижение бессмертия как общее для всех людей дело, позволяющее добиться всеобщего братства и родства, преодолеть всякую вражду, разрыв между мыслью и делом, учеными и неучеными, богатством и бедностью, городом и деревней.

В свете современной ситуации в области межнациональных, межгосударственных и межрегиональных отношений заслуживает особого внимания метафизика всеединства, разработанная известным русским философом XIX века В. С. Соловьевым. Выступая против всякого национализма и религиозной нетерпимости, В. С. Соловьев путь установления единства человечества видел в союзе Запада и Востока. Мы находим в трудах В. Соловьев, в сущности, диалектический подход к решению проблемы соотношения национального и общечеловеческого на основе идеи всеединства, реализуемого в свободной теократии (царствии божие на земле), которая должна быть создана в результате объединения католицизма и православия в рамках церковно-монархического государства. В таком теократическом обществе сможет существовать человеческая мораль, освященная «абсолютным добром», принесенным на землю И. Христом. Несмотря на мистическо-религиозную форму, идея В. Соловьева о единстве всех людей содержит значительный конструктивным потенциал для достижения взаимопонимания людей самых разных культурных традиций, политической ориентации и мировоззрения.

Богатство форм и способов человеческой деятельности порождает многообразие ценностей. Высшие ценности – фундаментальные «системы отсчета», существующие о культуре. Эти абстрактно-общезначимые приоритеты (ценности, идеалы, нормы ценностные представления) относятся к абсолютным положительным ценностям и служат своеобразной «смысловой рамкой», из которой исходят рас-

суждения человека определенной культуры. Ориентация на высшие ценности непосредственно конституирует духовность личности, которую мы вслед за Федотовой В.Г. определяем как ценностное содержание сознания. «Речь идет о таких содержаниях сознания, – отмечает Федотова В.Г. – которые определены не предметом отражения, а целями и ценностями человеческого общества» [42, с. 76]. Причем, как считаем, прежде всего высшими ценностями. В этом же ключе высказывается и Диденко В. Д., считающий, что в самом общем виде «духовное можно определить как собственно человеческий способ отражения и освоения действительности, детерминированный ориентацией познания и деятельности человека на высшей ценности жизни и культуры, в основе которых лежит идеал свободного и всестороннего развития человека как конкретно-исторического единства индивидуально-неповторимого и универсального всеобщего» [43, с. 144]. Духовность есть качественная характеристика сознания. Причем, речь идет о таком качестве сознания и деятельности, которое аккумулирует в себе способность человека выйти за пределы безусловно необходимого, диктуемого наличной ситуацией и строить свою жизнь в соответствии с представлениями о назначении человека, его достоинстве и совершенстве. А эти представления складываются на основе высших ценностей бытия, мера их освоенности и интериоризации есть критерий и показатель его духовности (т.е. человечности и культурности), так же как отношения общества и конкретной социальной системы к высшим ценностям является критерием развития его культуры.

К высшим ценностям человеческого бытия мы относим:

- жизнь в её индивидуальном, родовом и планетарно-космическом измерении. Эта ценность имманентно включает в себя ценности самосохранения личности (здоровье, защищенность) и общества (мир, безопасность, в том числе экологическая, политическая, экономическая);
- свободу, как глубоко необходимое условие жизни человека и социума. Эта ценность представляет собой обобщенный образ ценностей (справедливость, стабильность, толерантность, независимость, правовая защищенность личности), духовных ценностей (уважения свободы другого человека, внутреннего мира...);

- ценность индивидуальности, воплощающей целый спектр ценностей самоутверждения и самореализации личности (социальный статус, спектр возможностей, желаемый образ «Я», честь, достоинство, доброта...), ценностей общения (дружба, любовь, доверие, верность), нравственные ценности (долг, совесть);
- творчество, как действительно человеческий способ жизнедеятельности. Эта ценность воплощает в себе все богатство ценностей деятельности (труд, созидание, познание истины, ценность созерцания, воображения, мечты, интеллекта, игры...), эстетические ценности (красоты, возвышенного...).

Таким образом, высшие ценности, в концентрированном, «снятом» виде содержат в себе наиболее значимые представления людей о жизни, культурные смыслы, образцы, нормы, эталоны жизни, личности и всего человечества. В этом смысле они относятся к общечеловеческим ценностям, хотя могут выражаться и на личностном уровне.

Высшие ценности – не пустые абстракции. За каждой из них конкретное эмпирическое содержание, которое воплощается в самых различных экономических, политических, культурных ценностях (что мы и показали, содержательно раскрыв высшие ценности). На личностном уровне понимание и переживание высших ценностей может быть очень индивидуальным. Так, например, ценность свободы для конкретного человека может быть воплощена в ценность справедливости или независимости, при этом последние как раз и составляют для него свободу. Общекультурный положительный смысл свободы как ценности, тем не менее, сохраняется и является общечеловеческим достоянием, несмотря на то, что отдельный человек может трактовать свободу как вседозволенность или в другом негативном смысле.

Почему перечисленные нами ценности являются высшими? Во-первых, потому, что они выражают смысложизненные параметры и ориентиры бытия, его духовно-творческую природу; во-вторых, все другие ценности личностной жизни понимаются и осваиваются человеком в зависимости от отношения к высшим ценностям; в-третьих, высшие ценности выступают интегральными регуляти-

вами деятельности, они срабатывают на уровне фундаментального выбора, когда человек определяет себя как личность. Более того, эти ценности, например, как человеческая жизнь, даже не просто ценность – цель. Она самоценность, то есть ценность сама по себе. Высшие ценности представляют собой фундаментальные значимости, особо важные для мироотношения и деятельности. В качестве регуляторов деятельности они доминируют как бы надситуативно: не на уровне отдельных случаев, а на уровне жизни целого, ее программы. Но в жизни конкретной личности и общества доминирует не всегда одна и та же высшая ценность, а их своеобразный набор. Иногда они представляют определенную иерархию, а зачастую выступают как одноуровневые или рядоложенные. Поэтому, нельзя назвать какую-либо одну ценность, которая всегда занимала бы абсолютно первое место. Высшие ценности существуют потенциально в личностной системе ценностей. Они актуализируются в пограничной ситуации, когда человек оказывается перед выбором. В этом случае может произойти перестройка ценностной системы и в качестве абсолютно высшей выступить какая-то одна ценность.

Многообразию конкретно-исторических ценностных систем ставит вопрос об их типологизации. В данное время существуют различные точки зрения на эту проблему, среди которых следует выделить формационный и цивилизационный подходы. Формационный подход характеризуется соотношением типов ценностных систем с этапами развития человечества или с типами общественно-экономических формаций, как это принято в марксистской теории ценностей различных обществ. Но тщательное исследование культуры различных обществ в один и то же временной период показывает, что наряду с общими основными элементами их ценностных систем наблюдаются и значительные различия некоторых других ценностей. Так система ценностей средневековых феодальных обществ Европы с трудом может быть сопоставлена с ценностями феодального Востока. В связи с этим заслуживает внимания исследования ценностных систем с позиций их цивилизационной принадлежности. Цивилизационный подход используется в тех случаях, когда системы ценностей рассматриваются в связи с их принадлежностью к существовавшим и существующим конкретным цивилизациям.

Сторонники данной методологии говорят о «восточной» и «западной» цивилизациях, «традиционной» и «техногенной», «домашней» и «рыночной». В основу определения культуры западной и восточной цивилизации Ф. Нортроп положил различия в способах познания мира в восточных и западных культурах. Восточное миропостижение имеет интуитивный характер, что способствует развитию описательных наук и импрессионистского искусства. Время, природа, история воспринимается как замкнутый цикл. Иерархическая модель семейных отношений переносится на социальную сферу. Власть персонифицируется и обожествляется. Свобода личности трактуется как уход во внутренние пространства души. Техническое развитие общества не носит характера приоритетной ценности.

Определение основных ценностей восточных и западных обществ было целью большого кросскультурного исследования, проводившегося сотрудниками американских университетов и направленного на выявление особенностей мировосприятия в различных современных обществах [44]. Задачи исследования включали изучение и классификацию ценностей различных культур. Типологизация ценностей была проведена по двум основаниям: по значению ценности и по локальной принадлежности к культуре. По последнему признаку были выделены западные, восточные, африканские, мусульманские и черные культуры Америки. Основные сравнения проводились между западными и восточными культурами. Шкала значений делила ценности на первичные, вторичные, третичные и несущественные. Анализу были подвергнуты 29 ценностей, наличие которых предполагалось в большинстве обществ. По результатам исследования система ценностей западных обществ характеризуется присутствием в ней в качестве первичных следующих ценностей: индивидуальность, иерархия, деньги, пунктуальность, спасение, первенство, агрессивность, уважение к молодежи, цвет кожи, равенство женщин, человеческое достоинство, эффективность, религия, образование, непосредственность. Первичные ценности восточной системы представляют: материнство, иерархия, мужественность, мощь, мир, скромность, карма, коллективная ответственность, уважение к старшим, гостеприимство, наследуемое имущество, сохранение среды, цвет кожи, святость пахотной земли,

патриотизм, религия, авторитаризм. В различных этих двух системах нетрудно проследить признаки того основания, по которому Ф. Нортроп разделил западные и восточные культуры.

Ценности Восточной цивилизации лежат в основе культуры «традиционных» обществ [45, с. 10–22]. Так ценность индивида и личных свобод никогда не располагается в верхней части шкалы ценностей. Личность реализуется только через принадлежность к какой-то корпорации, и возможность изменить свою корпоративную связь весьма ограничена. Ценность инновационной деятельности также не высока, а идеи прогресса не являются доминирующими. Творчество понимается как следование традиции, золотой век относится не к будущему, а к прошлому, когда были заложены традиции. Само время понимается как циклический процесс.

Западный способ познания мира берет начало в Древней Греции, где в качестве метода познания стали использовать логическую дедукцию и теоретические концепты. Западные ценностные концепции включают принципы равенства, одинаковых норм, демократии. Уровень технического развития общества представляет несомненную ценность. Искусство основано на геометрических формах и перспективе. Ценности техногенной культуры складывались на основе Западного способа познания мира. В рамках системы ценностей техногенного общества преобразующая деятельность в отношении как природы, так и социальных объектов рассматривается как главное предназначение человека. Поскольку предпосылками появления данной системы были достижения античности и европейского средневековья, для нее характерно понимание окружающего мира как упорядоченного и закономерного, в котором человек, обладающий разумом, способен познавать его законы и подчинять его своей власти. Объективное и предметное значение, раскрывающее существенные связи вещей, их природы, законов, в соответствии с которым могут изменяться вещи, выступает как самостоятельная ценность. В связи с этим особую ценность представляют научная рациональность, научно-техническое отношение к миру. Наука и научно-технический прогресс становятся традиционными ценностями техногенной цивилизации. В науке главное место занимает установка на постоянное приращение объективного знания о мире, требо-

вание постоянной новизны результата исследования, фундаментальную ценность развитой науки представляет принцип самооценки объективной истины. В качестве высших ценностей техногенной цивилизации время рассматривается как необратимое движение от прошлого через настоящее к будущему. Особое место в системе ценностей техногенного общества занимает идеал автономии личности. Личность суверенна потому, что не привязана ни к одной общности и может свободно включаться в любую из них. Общество же должно быть построено на основе соглашения суверенных личностей, а власть базируется не на личной зависимости, как это было в традиционных обществах, а на вещной. Под предметом господства понимается уже не сам человек, а произведенная им вещь [45, с. 10–22].

Еще одну разновидность цивилизационного подхода представляет теория «домашней» и «рыночной» цивилизации [46, с. 182–193]. В рыночной цивилизации любая ценность доступна любому индивиду, преобладающий способ получения основной ценности человека как существа социального (социального признания) – рынок. Главные ценности «рыночной» цивилизации – богатство, дело, мастерство. В «домашней» цивилизации ценности доступны как представителям социальных групп, а преобладающий способ получения социального признания – это оценка членами данного общества правомерности притязаний индивида и обладание ценностью. Главные ценности «домашней» цивилизации – власть и слава. «Рыночная» цивилизация существует и развивается на основе «рыночноориентированной деятельности», и ее хозяйство производит продукцию с целью получения прибыли, а «домашняя» – с целью удовлетворения общественной потребности на основе «служебной деятельности». «Рыночно ориентированная деятельность» обеспечивает непрерывное и быстрое саморазвитие, но не гарантирует длительного существования в условиях ограниченности ресурсов. Служебная деятельность дает возможность развития [46, с. 182–193].

Перечисленные цивилизационные подходы объединяет то, что представленные с их помощью классификации содержат два типа ценностных систем. Один представляет ценности общества, находящегося на относительно невысокой ступени индустриального развития, второй – на более высокой. Оба типа не являются в полной мере

самодостаточными. В развитии как первой, так и второй цивилизации рано или поздно должен наступить критический момент. Попытку объяснения механизма возникновения кризиса содержит теория А. Кребера, который предполагает что каждая культура, пройдя кульминационный период своего развития, вступает в стадию повторения уже пройденного и приходит к упадку, предварительно создав предпосылки для возникновения новой культуры. В соответствии с этим шаблоном изменяется и система ценностей: оформившись в устойчивое образование, она теряет гибкость и постепенно перестает соответствовать меняющимся потребностям общества. Но в ее недрах появляются и обретают силу новые ценности, которые формируют основу очередной новой системы.

Согласно некоторым другим точкам зрения смена ценностных систем носит циклический характер в рамках одной цивилизации [47, с. 202]. Как правило, она происходит в кризисные для общества моменты. Изменившиеся моменты требуют новой системы нормативно-регулятивного контроля, функции которого выполняет система ценностей. Цикличность смены ценностей американского общества наблюдалась уже несколько раз только на протяжении нашего столетия [48, с. 64]. В 20-е годы главной ценностью считалось достижение делового успеха, 30-е были ознаменованы критикой капиталистических ценностей. Если до середины века традиционными принципами американского общества были самоконтроль, пуританское сознание, чувство долга, то в 50-е годы стало заметно преобладать стремление к немедленному успеху, высокому престижу, возрос интерес к достатку, потреблению материальных благ, ослабел интерес к созидательной деятельности. В 60-е годы – вновь обсуждаются обычные пути достижения успеха, а консервативные тенденции 70-х можно считать возвращением периода общепринятых традиционных ценностей. 80-е годы сложно охарактеризовать, поскольку они представляют смесь противоречивых тенденций предшествующих лет. Н. Смелзер признает, что процесс изменений ценностей не однороден, противоречив, происходит в разных направлениях. «Вслед за периодами, когда традиционные ценности являются общепринятыми, могут наступить времена, когда они повергаются сомнению. Поскольку ценности и общественные настроения постоянно изменяют-

ся, трудно предсказать какие перемены произойдут в будущем... Но не все ценности соответствуют изменениям, происходящим в мире. Технический прогресс приводит к разрушению окружающей среды и истощению природных ресурсов. Перспектива недостатков ресурсов наряду с другими факторами, такими как снижение уровня производства и благосостояния общества, глубоко беспокоят американцев, которым не свойственны пессимизм и фатализм, характерные для некоторых других народов. Поскольку американцы привыкли к изобилию и прогрессу, им будет трудно приспособиться к худшим условиям. По этим причинам в будущем может возникнуть спор между теми, кто придает основное значение стремлению к успеху и материальному прогрессу, и теми, кто считает эти ценности устаревшими в связи с разрушением окружающей среды, истощением ресурсов и перспективой скудного существования» [48, с. 64].

Действительно, в последней трети XX в. ценности «техногенной» цивилизации стали подвергаться сомнению. В 60-е годы на уровне обыденного сознания были зафиксированы признаки кризиса техногенного общества и его ценностей. Все чаще стали говорить о неудовлетворенности положением личности, об отчуждении человека от им же порожденных социальных структур, о дегуманизации социальных связей людей, формализации безличности контактов на всех уровнях общества, о ценности самоосуществления личности и содержательного творческого труда, об установлении реальной демократии «участия». Обострились глобальные проблемы, порожденные научно-техногенным прогрессом. Возникла угроза ядерного уничтожения человечества, обнаружился экологический кризис. Крайним проявлением реакции на возникновение этих проблем стало распространение в определенной части общества антисциентистских концепций, которые возлагают ответственность за все проблемы на науку, требуют ограничить и затормозить научно-технический прогресс и вернуться к традиционному типу общества. Возникла необходимость пересмотра существующей системы ценностей техногенной культуры. Выход виделся один – в развитии человеческой цивилизации в сторону более полной реализации гуманистических ценностей. С этой целью стало необходимым придание гуманистического измерения науке, формирование ее нового

облика, включающего в себя в явном виде гуманистические ориентиры и ценности. Потребовалось пересмотреть понимание идеала свободы, понимаемого не просто как снятие зависимости человека от внешних факторов, принуждающих его к тем или иным действиям, путем овладения им своим окружением, а как установление равноправно партнерских отношений с окружающим миром. Большую ценность приобрели такие понятия как интеграция, диалог, консенсус, ненасилие, толерантность, бережное отношение к природе, равноправие, самоценность человеческой индивидуальности. Формированию новой системы ценностей должно предшествовать осознание новых потребностей человеческого общества, их глобального характера, взаимосвязанности и актуальности, осознания самого факта, что общегуманитарные ценности – это объекты потребности сохранения всего человечества как системы. Первые признаки перехода современного западного общества к новым приоритетам в системе ценностей были зафиксированы Р. Ингельхартом в сфере политических ориентаций [49]. Наблюдаемые изменения позволили выдвинуть гипотезу о глобальном переходе от ценностей «материалистического» общества к ценностям «постматериалистического».

«Материалистический» тип ценностей родственен «техногенному» и «рыночному» и включает набор ценностей, являющихся объектами потребностей нормального существования личности и функционирования общества, служит лишь сохранению индивида, делает его существование более спокойным и безопасным. В системе преобладают инструментальные ценности, ориентация на настоящее, на сегодняшний день. Важнейшие ценности такой системы – это поддержание высокого уровня экономического роста, стабильность экономики, поддержание порядка на национальном уровне, борьба с инфляцией, борьба с преступностью, обеспечение действенных мер по обороноспособности страны.

«Постматериалистические» ценности являются условиями, которые дают максимальную возможность развития и самореализации личности. Эта система дает импульс инициативе и творческим возможностям. Преобладают терминальные ценности, ориентация на будущее. Переход к той системе означает морализацию, одухотворение, демилитаризацию всех форм общественной деятельности.

Данная система включает такие элементы как важность мнения каждого члена общества, продвижение в направлении к более гуманному и менее безличному обществу, демократические методы принятия государственных решений, защита свободы слова, высокий уровень эстетических требований к повседневной жизни, приоритетное значение идей перед значением денег. Несомненно, что распространению постматериалистической системы ценностей способствует удовлетворение первичных витальных потребностей человека, достижение определенного уровня жизни. Но это не является определяющим условием, поскольку уровень самих витальных потребностей и запросов может быть различным. Определяющим моментом формирования новой системы ценностей все же должно стать стремление сохранить человеческую цивилизацию и ее культуру. Практика показывает, что стихийные механизмы саморегуляции общества не справляются со своими функциями, и поэтому в судьбу цивилизации должен вмешаться «коллективный разумчеловечества, некое глобальное, общепланетарное целеполагание» [50, с. 11].

Резюмируем изложенное в разделе о ценностях.

Ценность – это человеческое измерение вещей. Выступая, по отношению к вещам как создатель в практической и как, мыслитель и художник в духовной деятельности, человек вкладывает в вещи свой труд и свою душу и, тем самым, наделяет их смыслом, делает их значимыми и значительными для себя. Ценность есть бытие вещи для человека, ее функциональное бытие, осознанное как такое самим человеком, то есть необходимо субъективное признание предмета ценностью, ее освоенность ценностным сознанием. Итак, мы понимаем ценность как положительную или отрицательную значимость вещи, события, явления, процесса и т.д. для человека, возникающую в результате ценностного отношения на субъект-объектном и межсубъектном уровнях.

Ценность – это то, ради чего предпринимаются определенные усилия (чтобы завоевать, удержать, сохранить...), то, ради чего человек живет и действует, что заставляет его совершенствоваться, что являет собой не только должное, но и желаемое. В ценности, как феномене социокультурного бытия людей и субъективного мира личности, совпадает значимое и должное, средства и цели, сущее

и идеал. Поэтому, все многообразие ценностей располагается в многомерном аксиологическом поле от высших абсолютных духовных ценностей-идеалов, выступающих как цели индивидуального и общественно развития, до социально-политических и утилитарных (материальных) ценностей, представляющих собой нормативно-значимые средства, регулирующие взаимоотношения личности и общества. Ценность имеет двойственную природу. Она объективна и субъективна. Ценность есть категория взаимодействия объекта и субъекта. Значимость предмета («предмет» при этом понимается в самом широком смысле слова, не только материальная вещь, но и любой объект человеческого внимания: другой человек, отношения, действия, поступки, явления субъективной реальности...) устанавливается в результате связи, отношения субъекта и объекта, а также на межсубъектном уровне. Эта связь между предметом и субъектом деятельности, характеризующаяся с точки зрения значения первого для второго, есть ценностное отношение. В процессе ценностного отношения при помощи оценки устанавливается значимость объекта, то есть ценность. Ценность конституируется для сознания индивидов в акте оценки. Они соотносятся как процесс и результат. Ценность всегда итог оценивания, установление значимости предмета для сознания.

Оценка – это субъективное выражение ценности, выступающее результатом ценностного отношения к предмету, событию, поступку, факту, мысли. Оценка складывается из акта сравнения (собственной оценки) и рекомендации к отбору(выбору) того, что признается ценностью. Оценка имеет сложную структуру, в которую входит: а) оценочное отношение как эмоционально-переживаемое соотнесение объективных свойств явления с осознанием потребности субъекта; б) оценочное суждение(понятие) как логическая форма осознания и фиксации результата оценочного отношения. Оценка как аксиологическая категория представляет собой единство оценочного отношения(оценка – процесс) и оценочного суждения(оценка – результат).

Ценности, существуя в форме эмоциональных образов, несут черты стремления, влечения и оказываются тесно связаны с волей, с пусковыми механизмами деятельности. На основе ценностных отношений, усвоенных личностью в процессе формирования, скла-

дываются убеждения, которые становятся действительным побудителем поведения благодаря тому, что в их структуре в «снятом» виде присутствуют эмоциональные компоненты. Без них убеждения остались бы простым пониманием моральной необходимости, неспособным дать импульс к претворению в жизнь. Эмоциональная же природа ценности делает человеческую деятельность подлинно субъективной, «пристрастной», способствует формированию разнообразных интересов, установок, и, как следствие, устойчивых ценностных ориентаций личности.

Специфика «ценностной ориентации» как аксиологической категории состоит в том, что, в отличие от всех остальных ценностных понятий, она наиболее тесно связана с поведением субъекта, управляет этим процессом как осознанным действием. Ценностная ориентация – это устойчивые, системно связанные ценностные представления, в основе которых лежат фиксированные установки, мотивирующие деятельность и поведение личности в соответствии с определенными интересами, потребностями и ценностями. Ценностная ориентация – это отношение к предметам, явлениям, направленное на ценность. В этом отношении проявляется предрасположенность к определенной оценке тех или иных социальных явлений и готовность действовать в соответствии с этой оценкой. Таким образом, оценка с позиции определенной ценностной ориентации выступает как условие актуализации деятельности личности в определенных условиях. Ценностно-ориентационная деятельность это и есть конкретный механизм осуществления ценностей, который зависит, как минимум, от двух условий. Во-первых, от активности не просто социального субъекта, а именно субъекта ценности и, во-вторых, от самой ценности, то есть ее уровня, структуры и содержания. В литературе же под ценностной ориентацией понимают, как правило, процесс и результат сознательного оценочного выбора индивидом или социальной группой явлений, жизненно значимых для удовлетворения их потребностей или самих ценностей в качестве нормы, образа и идеала как критерия оценки. Их сводят при этом к функционированию оценочного сознания и выработки социально-психологических установок т.е. речь, по сути, идет об оценочной, а не собственно ценностной деятельности.

При установлении современной иерархии ценностей нужно исходить не из социальных функций и внешних условий их проявления, а из внутреннего содержания и целостной структуры самой ценности. Ибо каждый из ее сущностных элементов – объект-носитель, значимость, норма и идеал выступает, как правило, в той, или иной ситуации в качестве самостоятельной ценности, становясь при этом основой соответствующего уровня культуры. Структура ценности может быть развернута в иерархическую типологию ценностей и уровней культуры. При этом высшая ценность, предельно доступная реализация на каждом из уровней, и определяет соответствующий вид культуры. А устанавливается этот предел степенью проникновения в каждый из уровней высших духовных ценностей. Иначе говоря, культура на каждом из них определяется степенью одухотворения и очеловечивания соответствующих межсубъектных отношений. Так, на уровне идеала функционируют духовные ценности, наиболее адекватно проявляющиеся в религии, нравственности и искусстве как видах собственно духовной культуры с ее высшими ценностями, такими, например, как вера, любовь и красота. Ценности идеала пронизывают, конечно, все уровни и сферы человеческих связей и взаимоотношений. Однако их воздействие значительно ограничивается уже на уровнях нормы (должное, империтив) и, тем более, значимости, где образуются социальные и экономические ценности морали, права, политики, экономики и соответствующих уровней культуры.

Мир ценностей так же многообразен, как сама действительность. Чтобы ориентироваться в этом мире ценностей, необходимы какие-то инструменты. В качестве таких инструментов в науке используются такие типологии и классификации, которые могут строиться по самым разным основаниям. Всякая классификация предполагает решение вопроса об исходных принципах построения таких классификаций. Важнейшим принципом научной классификации ценностей является, требование соответствия объективной реальности, а также определение объективных оснований классификации. На наш взгляд, в основу классификации ценностей должен быть положен, прежде всего, функциональный подход, то есть учёт того, какие потребности общества удовлетворяются благодаря тем или иным ценностям.

Такой подход позволяет построить самые разные классификации по самым разным основаниям. По своему значению для общества и личности можно выделить следующий ряд ценностей:

- Высшие ценности – фундаментальные явления духовной культуры, задающие параметры понимания и освоения других ценностей.
- Материальные и духовные ценности, выделяемые в зависимости от различных способов человеческой деятельности (материальной, духовной).
- Экономические, социально-политические, правовые, нравственные, эстетические, религиозные и др., выделяемые в зависимости от характера общественных отношений и разновидностей духовной культуры, входящие в класс, так называемых, социальных ценностей.
- Индивидуальные, групповые, классовые, национальные, общечеловеческие (разделяются на основании разных носителей ценностей).
- Терминальные (ценности – идеалы, ценности – цели) и инструментальные (ценности – нормы, ценности – средства).

Ценности, как правило, разделяются на материальные и духовные. Это деление выступает в самых разных видах: витальные, утилитарные, интеллектуальные... К материальным ценностям обычно относят «материальные блага» а к духовным – достижения познания, науки, культурные явления, искусство. Мы, вслед за некоторыми авторами, считаем, что материальные и культурные ценности нельзя механически разделять как взаимно независимые. Их нельзя оторвать друг от друга и не только потому, что они взаимообусловлены, но и потому, что материальные объекты нередко имеют большую культурную ценность и, наоборот, большинство культурных ценностей неразрывно связано с материальными объектами, которые являются их носителями. Что касается высших ценностей, то, с нашей точки зрения, их нельзя однозначно отнести к материальным и духовным ценностям. Высшие ценности, как представляется, имеют духовную природу. Основная функция ценности высших ценностей – продуцирование жизненного смысла. Высшие ценности конституируют смысл бытия за счет того, что помогают человеку опре-

делить его место и предназначение в этом мире через приобщение к семье, народу, человечеству, земной природе и космосу. Высшие ценности приобщают индивида к тому, что выше его самого, чем определяется его собственная жизнь, с чем неразрывно связана его судьба. Они обладают принципиально неинструментальным и неутилитарным характером: являются ценными не потому, что служат для чего-то иного, нежели они сами, напротив, все иное приобретает смысл и значимость лишь в свете высших ценностей. Следовательно, они являются терминальными по своей природе, то есть выступают как ценности – цели, ценности – идеалы. Высшие ценности, представляя собой не просто необходимую и должную, но и желаемую цель, становятся идеалом, тем самым они участвуют в обратном нормативно-регулирующем воздействии на межсубъектные, межчеловеческие отношения, а через них на социальную практику. Эвристически плодотворной является также классификация ценностей по основаниям, иначе трудно уйти от дурной бесконечности. В качестве таких оснований авторы выделяют сферы человеческой деятельности, степень общности ценностей: формы их проявления, значения для общества и личности. В иерархии ценностей на первое место авторы выделяют высшие ценности, поскольку они задают параметры понимания и освоения других ценностей, являются фундаментальными константами духовной культуры и задают смысл бытия. Обоснование системы высших ценностей является действительной задачей аксиологии.

В связи с возникновением глобальных проблем выживания человечества, становится насущным вопрос о гуманизации и глобализации ценностного сознания, формировании новой общегуманистической системы ценностей. На смену культуре индустриального общества приходит новая культура постиндустриального общества, основными ценностями которой должны стать: сознательное ограничение науки и техники нравственными гуманистическими запретами; использование достижений НТП для создания глобальных систем информационного общения; политика всеобщего ненасильственного мира; преодоление духовной, религиозной, национальной нетерпимости; движение к добровольному объединению этнических и национальных общностей при сохранении их самобытности на основе единых общечеловеческих ценностей.

Иными словами, глобальные ценности – это «те общественные предметы, общечеловеческие материальные, духовные и социальные блага, от которых зависит судьба всего человечества и которые существуют как продукты совместной, международной, всепланетной деятельности государств, общественных организаций, отдельных личностей. Глобальная ценность определяется в контексте международной социально-целостной деятельности как продукт согласованных усилий субъектов глобальной общности людей» [51, с. 236]. Поэтому большую важность представляет определение того, на каком этапе осознания необходимости новых ценностей находится сегодня общество.

Для исследования системы украинских ценностей имеет смысл использовать как формационный, так и цивилизационный подходы. Формационный подход позволяет объяснить происходящее в украинском ценностном сознании процессы, как причину и одновременно следствие перехода к новому типу социально-экономических отношений. Необходимость использования цивилизационного подхода обусловлена существованием украинской культуры на стыке различных культур и цивилизаций, эклектичностью и своеобразием ее системы ценностей. В частности, существующие в рамках цивилизационного подхода термины для обозначения украинских типов ценностных систем кажутся недостаточно корректными. Говорить о преобладании «западных» или «восточных» ценностей нельзя, так как украинское ценностное сознание включает их синтез. Сложность представляет также применение термина «традиционного» общества, поскольку он может быть отнесен как к дореволюционному, так и к социалистическому периодам. Использование понятия «рыночной» системы пока также не представляется правомерным, так как не сформированы и не отлажены механизмы рыночных экономических отношений. Тем более преждевременно говорить о «постматериалистических» ценностях в Украине. Тем не менее, наметившийся переход к новым ценностям, обусловленный потребностями развития не только украинского общества, но и человечества в целом, требует своей терминологии. Для обозначения украинской динамики ценностных систем наиболее приемлемым будет использовать дихотомию «материалистических» – «общегуманистических» ценностей.

Внедрить новое ценностное мышление в саму жизнь, в процессы реального преобразования всех сфер общества без усилий самого субъекта невозможно.

Подобные иллюзии о возможности искусственного формирования мировоззрения и внедрения ценностей в жизнь и сознание людей следуют не в последнюю очередь из трактовки ценностных ориентаций лишь на внешнеоценочном уровне. На самом же деле ценностно-ориентационная деятельность – это не внешняя оценка, предпочтение и выбор готовых ценностей, а сам процесс их формирования в структуре субъекта. Внешняя оценочная деятельность входит, конечно, как вспомогательная в этот самостоятельный творческий процесс создания ценностей или, точнее, воссоздания вновь и вновь каждым человеком, каждым поколением своей иерархии общечеловеческих и духовных ценностей и соответствующих им уровней культуры. Этот спонтанный, но в конечном итоге сознательный процесс смены ценностных приоритетов и есть внутренний механизм переоценки ценностей. Ценности нельзя навязать и отобрать силой или хитростью, их невозможно купить, продать и даже подарить в готовом виде. В них нельзя войти как в новую квартиру, надеть, как новый костюм, употребить как хлеб и воду. К ценностям невозможно просто приобщиться, их нужно сотворить самостоятельно, создать в себе и воссоздавать каждый раз в каждой ценностной ситуации заново, преодолевая отчуждение, слабость, трусость и неверие. Ценности любви, веры и мужества, добра и справедливости функционируют лишь в процессе самостоятельного и свободно их сотворения человеком и обществом.

Наше время вносит некоторые новые моменты в вопросы оценки человека. Все больше осознается тот факт, что оценка человека не может производиться в изоляции от общества и природы, а тем более противопоставляться им. Поэтому статус человека как высшей ценности не должен отодвигать природу на задний план, а наоборот, предполагает неразрывную связанность человека и, соответственно, их равную ценность. В сущности, речь идет о преодолении антропоцентризма в его вульгаризированной, зачастую телеологической форме, связанного с принципом господства человека над природой. Современная экологическая ситуация выдвинула взамен этого прин-

ципа новый – принцип сотрудничества, согласно которому природа должна рассматриваться не только как предпосылка существования человеческого общества, но как неотъемлемый компонент жизни вообще. Отсюда новые акценты в аксиологической методологии. Новый подход оставляет человека в центре иерархии жизненных ценностей, но при этом сама его ценность наполняется иным, более богатым содержанием, включая человеческие, общественные аспекты природной среды.

ЛИТЕРАТУРА

1. Каган М. С. Философская теория ценностей. – СПб.: Петрополис, 1997.
2. Максимов А. Н. Философия ценности – М.: Высшая школа, 1997.
3. Древнекитайская философия. Собрание текстов. В 2-х т. Т. 1. – М.: Мысль, 1972.
4. Платон. Сочинение в 3-х т. – Т. 1. – М.: Мысль, 1968.
5. Материалисты Древней Греции. Собрания текстов: Гераклита, Демокрита, Эпикура. – М.: Политиздат, 1955.
6. Платон. Сочинения в 3-х т. – Т. 3. ч. 1. – М.: Мысль, 1971.
7. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. – М.: Искусство, 1975.
8. Аристотель. Сочинение в 4-х томах. Т. 3. – М.: Мысль, 1981.
9. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. – М.: Мысль, 1979.
10. Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. – М., Искусство, 1972.
11. Михайлов А. В. Й. Хёйзинга в историографии культуры // Хёйзинга Й. Осень средневековья. – М.: Наука, 1988.
12. Философский словарь. – 5-е изд. Ред. И. Т. Фролова. М.: Политиздат, 1987.
13. Эстетика Ренессанса. Антология в 2-х т. – Т. 1. – Искусство, 1981.
14. Эстетика Ренессанса. Антология в 2-х т. – Т. 2. – Искусство, 1981.
15. Монтень М. Опыты. Кн. 1. – Л.: АН СССР, 1945.
16. Декарт Р. Избранные произведения. – М.: Госполитиздат, 1950.
17. Спиноза Б. Избранные произведения. В 2-х т. – Т. 1. – М.: Госполитиздат, 1957.
18. Лейбниц Г. В. Соч. в 4-х т. Т. 1. – М.: Мысль, 1982.
19. Лейбниц Г. В. Соч. в 4-х т. Т. 2. – М.: Мысль, 1982.
20. Лейбниц Г. В. Соч. в 4-х т. Т. 3. – М.: Мысль, 1982.
21. Бэкон Ф. Соч. в 2-х т. Т. 1. М.: Мысль, 1971.
22. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 26. ч. 1. – М.: Политиздат, 1956.
23. Локк Дж. Сочинения. В 3-х т. Т. 1. – М.: Мысль, 1985.

24. Кант И. Соч. в 6-ти т. Т. 4. ч. 1. – М.: Мысль, 1965.
25. Кант И. Соч. в 6-ти т. Т. 5. – М.: Мысль, 1965.
26. Кант И. Трактаты и письма. – М.: Наука, 1980.
27. Кант И. Соч. в 6-ти т. Т. 3. – М.: Мысль, 1964.
28. Кант И. Соч. в 6-ти т. Т. 4. ч. 2. – М.: Мысль, 1965.
29. Гегель Г. В. Ф. Соч. Т. 7. – М., – Л., 1934
30. Хайдеггер М. Феноменология и трансцендентальная философия. – Киев, Cartel, 1966.
31. Маркс К., Энгельс Ф., Соч. Изд. 2-е, Т. 42. – М.: Политиздат, 1956.
32. Маркс К., Энгельс Ф., Соч. Изд. 2-е, Т. 3. – М.: Политиздат, 1953.
33. Франк С. Теория ценностей Маркса и её значение. Критический этюд. СПб., 1990.
34. Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. – М.: Правда, 1989.
35. Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма. – М.: Наука, 1990.
36. Бердяев Н. А. Христианство и антисемитизм. // Дружба народов. – 1989, № 10.
37. Выжлецов Г. П. Аксиология: становление и этапы развития. // Социально-политический журнал. – 1995, № 6.
38. Лосский Н. О. Бог и мировое зло. – М.: Республика, 1994.
39. Шелер М. Положения человека в космосе. // Проблема человека в западной философии. – М.: Прогресс, 1988.
40. Швейцер А. Культура и этика. – М.: Прогресс, 1973.
41. Здравомыслов А. Г. Потребности. Интересы. Ценности. – М.: Политиздат, 1986.
42. Федотова В. Г. Практическое и духовное освоение действительности. – М.: Наука, 1991.
43. Диденко В. Д. Искусство. Душевная культура. Философия. – Алма-Ата: Наука, КазССР, 1990.
44. Ситарам К. С., Когделл Р. Т. Основы межкультурной коммуникации. // Человек – 1992 – № 2–4.
45. Ценности техногенной цивилизации. // Вопросы философии. – 1994 – № 6.
46. Письмак Ю. М., Смирнов П. И. Ценностный подход как предпосылка моделирования социальных систем. – СПб., 1995.
47. Модернизация России и конфликт ценностей. – М.; 1994.
48. Смелзер Н. Социология: пер. с англ. – М.: Феникс, 1994.
49. Ingelhart. The Silent Revolution. – Toronto, Ontario, 1966.
50. Моисеев Н. Палитра цивилизации, разнообразие и единство. // Человек. – 1992, № 3.
51. Головных Г. Я. Общественно-исторические системы ценностей: методологические аспекты. – Дисс. д-ра филос. наук. Смоленск, 1992.

Раздел II

Мир ценностей, их смысл и функции

Если первый раздел монографии посвящен философской теории ценностей, то настоящий раздел – конкретной характеристике некоторых общезначимых ценностей. Тем самым повествование переводится с абстрактного уровня на понятный всем анализ выбранных нами фундаментальных для современной эпохи ценностей. Естественно, выбор их ограничен, ибо здесь главным является не количество, а сам подход, как соединить абстрактное с конкретным и вывести из философских размышлений более детальный разговор о той или иной ценности.

Глава I. Космос как самоценность. Пути европейской цивилизации от Космоса — к картине мира

Основной целью данной главы является раскрытие тех мировоззренческих последствий, которые имели место в европейской цивилизации после крушения космоцентрической парадигмы. Наступила переоценка ценностей. Космос, природа стали рассматриваться с позиций полезности для человека, а не с точки зрения самоценности, что неизбежно вело к возникновению экологической проблемы.

§ 1. Цельность космоцентрического мировоззрения и его утрата

В рамках обыденного, мифологического, религиозного и научного познания удавалось создавать стройную картину Вселенной, которая удовлетворяла запросы эпохи и была адекватна духовным исканиям общества. Предельно гармонична, например, античная концепция Космоса; сам этот термин указывает на лад, строй, порядок, красоту, что всегда подчеркивалось исследователями античной цивилизации [1]. В «Тимее» Платон приходит к выводу: главное для человеческой души – подражать движению небесных тел, ибо они прекрасно вращаются целую вечность и небо всегда одинаково симметрично, гармонично, безо всякого нарушения. «Этот космос вечно переходил от хаоса к всеобщему оформлению и от этого последнего к хаосу. Подобное вечное круговращение хаоса и космоса было в античности не только понятно и убедительно, но также успокоительно и утешительно» [2, с. 16].

А как же боги? В античной мифологии Демиургом является сам Космос; он порождает богов, которые является не чем иным, как олицетворением природных сил и законов. Космос и есть абсолютное божество, вечное, никем не созданное; самодостаточное, задающее рамки человеческого бытия, определяющее судьбу человека. Абсолютный космологизм античной культуры породил гармоничное восприятие мира, однако, ветер перемен привел к его закату. Почему? Космос ведь не что, а кто, поэтому при всей стройности данное мировоззрение далеко от личности, носит внеличный характер. Обожествление звёздного неба имело оборотную сторону: обезличивание человека, что остро почувствовали неоплатоники, проложившие путь античной интеллигенции к христианству, к вере в личного Бога. Космоцентризм с неизбежностью должен был смениться геоцентризмом.

Обратимся опять к Платону. В «Тимее» есть такое рассуждение: «... мы не смогли бы сказать ни единого слова о природе Вселенной, если бы никогда не видели ни звезд, ни Солнца, ни неба. Поскольку день и ночь, круговороты месяцев и годов, равноденствия и солнце-

стояния зримы, глаза открыли нам число, дали понятие о времени и побудили исследовать природу Вселенной, а из этого возникло то, что называется философией и лучше всего не было и не будет подарка смертному роду от богов» [3, с. 449–450]. Всё верно. Звёздное небо – это первые часы человека, его изначальный календарь, а также вечный объект лирических восхищений и познания. Небо вроде бы одно и то же, все звёзды движутся на нём в стройном порядке, перемещаясь с востока на запад, но, тем не менее, в каждую эпоху пылливый человеческий взор обнаруживал всё новое, сталкиваясь с волнующими загадками и поражающими ум небесными феноменами.

Идея Космоса была ключевой для античной культуры, но от неё после научной и общекультурной революции в Европе XVI – XVII веков, можно сказать, ничего не осталось. Известный историк науки Александр Койре выразил этот переворот следующим образом: «Разрушение Космоса и, как следствие, исчезновение из науки всех основанных на этом понятии рассуждений» [5, с. 130]. Такова главная черта новоевропейской духовной революции, приведшей к выработке современного рационального миропонимания. «Распад космоса, – добавляет А. Койре, – вот, на мой взгляд, в чём состоял наиболее революционный переворот, который совершил (или который претерпел) человеческий разум после изобретения Космоса древними греками» [5, с. 131].

Как доминирующая мировоззренческая конструкция, Космос, безусловно, вытеснен наукой Нового времени и заменен Картиной мира. «Чистый», то есть теоретический разум, противостоял эстетизирующему разуму античности и геоцентрическому мировоззрению средневековья. Природа не признаётся больше причастной человеку, она существует вне и независимо от него и, стало быть, является объектом познания и преобразования, разумеется, для удовлетворения потребностей субъекта. Сложное иерархическое устройство Космоса сменилось изотропной и однородной Вселенной, управляемой универсальными механическими законами, не допускающими никаких «симпатий» и «антипатий», то есть соучастия человека и природы в едином космическом круговороте.

Слово «космос» в его донаучном и дофилософском смысле означало «порядок» в противовес «хаосу». Оно применялось для обозначения воинского строя, государственного устройства и женского убранства (отсюда – «косметика»). Применительно к устройству мира этот термин начал использовать Гераклит, а музыкально-математической гармонии Космоса, его упорядоченности учил Пифагор. Поэтому общей доминантой для древнегреческих мыслителей было понимание мира как законченного, прекрасного и упорядоченного целого, заключённого в определённые границы и пронизанного жизнью (Эросом). В диалоге Платона «Тимей», этой вершине античной космологической мысли, Космос трактуется как единое живое существо. Начертав картину возникновения и устройства мироздания, Платон заключает: «Ибо, восприняв в себе смертные и бессмертные живые существа и пополнившись ими, наш космос стал видимым живым существом, объединяющем все видимое, чувственным богом, образом бога умопостигаемого, величайшим и наилучшим, прекраснейшим и совершеннейшим, единым и однородным небом» [3, с. 500]. Ясно, что в системе космоцентрического мировоззрения человек выступал органичной частью мирового процесса и реально ощущал себя «микрокосмом».

Космическое мировоззрение питалось мощным корнем – народным земледельческим опытом, связью человека с Геей – Землей. Нельзя не согласиться с А. В. Ахутиным, когда он пишет: «Ни о какой выдумке, произвольной спекуляции не может быть и речи. Камни, деревья, животные, небесные светила; климат и характер местности, природа ветров, вод, земель, нравы обитателей; круг сельских работ, определяемый сменой времён года, вечное кругообращение небесных светил – словом, всё космическое хозяйство для опытного в нём «философа» и «мудреца», ведающего его вечное строение, есть непосредственный опыт и опытно удостоверяемое умозрение... Крестьянин на опыте знает «природы» своих злаков, плодоносных деревьев, животных, ветров, вод, почв, погод сезонов... Несложно заметить, что античное понимание природы (неделимое внутреннее начало, определяющее рост, характер, нрав, способности некоего «существа»), равно и античное понимание космоса (вечно воспро-

изводящий порядок завершённого в себе целого), выводится земледельческими «трудами и днями» [6, с. 166, 168].

В Средние века античное понимание Космоса претерпело глубокую трансформацию. Самое главное – исчез образ замкнутого и самодостаточного организма; мир стал представляться видимым воплощением креативных божественных потенций. Космос – это материальная оболочка духовных сил. Изучение его не рассматривалось как самоцель, это лишь ступенька к созерцанию тайн тварного мира. Но, тем не менее, Средневековье сохранило и даже упрочило античную идею соответствия мира и человека, микро- и макрокосмоса. Космос Фомы Аквината и Космос Данте законно наследуют образы мира Аристотеля и Платона. О «расколдовывании» мира и его опытным изучении и преобразовании речь ещё не шла. Наметившийся в XVI – XVII веках цивилизационный слом привёл к утверждению бюргерской, то есть городской цивилизации и последующему рождению промышленного производства, а значит к отрыву человека от земли. Возник новый исторический субъект – буржуазный человек с принципиально иной ментальностью. Созерцательный античный рационализм соединился с активностью «фаустовского человека», для которого природа стала объектом инструментализации и покорения.

Классическая наука, а вслед за ней и классическая философия четко противопоставили объект субъекту; к тому же посредством редукции многомерное содержание субъекта было сведено исключительно к сознанию, а точнее – к познающему сознанию. Вооружённый работающим методом такой субъект противопоставил себе не космос, не природу, а «картину мира». В этой связи удивительно точным является следующее высказывание Хайдеггера, сделанное им в статье «Время картины мира»: «Превращение мира в картину мира есть тот же самый процесс, что превращение человека внутри сущего в *subiectum*» [10, 51]. И далее: «Субъект задаёт всему сущему меру и предписывает норму; предметность потому и существует, потому что переходит в сферу его компетенции и распоряжения» [10, 50].

Тоска по Космосу, конечно, никогда не умирала, она пульсировала в произведениях романтиков, в прозрениях представителей

философии космизма; у всех, кто хранил догаллилеевские интуиции (Беме, Гете, Шеллинг, Н. Фёдоров, К. Циолковский, А. Чижевский и др.). Но их размышления о совместной эволюции космоса, биосферы и антропосферы, о космической природе и космическом предназначении человека явно не укладывались в каноны классической науки. Научное сообщество смотрело на них как на чудаков и еретиков, восстанавливающих астрологические построения. И трудно представить, что ситуация в обозримом будущем изменится к лучшему. «Калькулирующее» мышление (Хайдеггер) набирает силу вместе с научно-техническим прогрессом, а это значит, что техносфера и дальше будет иметь тенденции к расширению, подавляя мир естественного и ещё больше отрывая человека от природы. Мартин Хайдеггер ещё в 50-е годы прошлого века точно поставил диагноз: «Утрата укорененности исходит из самого духа века, в котором мы рождены» [7, 106]. И далее: «Это стало возможным благодаря тому, что в течении последних столетий идёт переворот в основных представлениях и человек оказался пересаженным в другую действительность. Эта радикальная революция мировоззрения произошла в философии Нового времени. Из этого проистекает и совершенно новое положение человека в мире и по отношению в мире. Мир теперь представляется объектом, открытым для атак вычисляющей мысли, атак, перед которыми уже ничто не сможет устоять. Природа стала лишь гигантской бензоколонкой, источником энергии для современной техники и промышленности. Это, в принципе техническое, отношение человека к мировому целому впервые возникло в семнадцатом веке и притом только в Европе. Оно было долго не знакомо другим континентам. Оно было совершенно чуждо прошлым векам и судьбам народов» [7, с. 106–107].

§ 2. Картина Вселенной: лавина гипотез и апокалиптических прогнозов.

Стех пор, как в древней Шумерии стали классифицировать небесные объекты и наделять их смыслом, изменилось многое. Информация о небе необычайно выросла. Но чем больше человек с помощью научных методов и приборной техники вглядывался в небо, тем силь-

нее свершалось его отчуждение от природы. Космос стал враждебен человеку, в нём видится угроза бытию общества. И в самом деле. Если придерживаться осциллирующей, то есть пульсирующей модели Вселенной, то при расширении её всё должно рано или позже замёрзнуть, а при сжатии – сгореть. Чему же тут радоваться?! В космосе сталкиваются галактики, взрываются звёзды, кометы падают на планеты, разыгрываются магнитные бури, пульсируют смертоносные потоки частиц высоких энергий – и всё это угрожает жизни.

Как уже отмечалось, шумеры начали объединять группы звёзд в созвездия. В частности, были описаны 12 созвездий, представляющих собой знаки зодиака, имевших и до сих пор имеющих большое значение в астрологии, в которой предсказания о будущем основываются на вере во влияние звёзд на человеческие судьбы.

Названия многих из известных сегодня созвездий происходят из древнегреческой мифологии. В середине II-го века н.э. греческий астроном Птоломей подытожил все имеющиеся тогда знания по астрономии. В своём фундаментальном труде «Альмагест» (арабское название) он дал описание 48 созвездий, а также более тысячи звёзд с указанием их яркости и положения на небе, то есть небесной долготы и широты. Эти 48 созвездий знали жители Месопотамии, Средиземноморья и Европы; однако, жители других регионов, например, китайцы и североамериканские индейцы видели на звёздном небе другие фигуры. Указанное число созвездий оставалось вплоть до XVI века. Позднее добавилось ещё 40 созвездий, и в 1922 году Международный астрономический союз утвердил название всех 88 созвездий.

В XVII веке, после изобретения телескопа, возникла необходимость в картах неба, более точно фиксирующих положение звёзд. Особенно тщательно такие карты стали составляться в XIX столетии. Одним из первых это стал делать немецкий астроном Фридрих Вильгельм Аргеландер. Он проделал по тому времени большую работу: составил каталог звёзд северного неба, в котором было зафиксировано 325 тысяч звёзд с указанием координат и яркости каждой из них. Обсерватория, в которой проходила работа, располагалась в Бонне, поэтому каталог получил название «Боннское обозрение неба» («BonnerDurchmusterung»). Каталог был издан в 1863 году.

После смерти Аргеландера работу продолжил один из его помощников, который составил звёздную карту южного неба и издал свой труд под названием «Боннское обозрение южного неба» («Sudliche BonnerDurchmusterung»). Заключительное обозрение было издано в 1930 году в аргентинском городе Кордове. Эти каталоги сохранили свою ценность для астрономов и в наше время.

В последние годы, благодаря космическим телескопам, удалось достичь ещё более высокого качества в составлении звёздных карт. С помощью Хаббловского космического телескопа астрономы составили каталог, описывающий около 15 миллионов звёзд. Самое последнее достижение в составлении звёздных карт – это два новых каталога, изданных ныне Европейским космическим агентством. Они сделаны на основе наблюдений при помощи космического телескопа на спутнике «Тысячелетний звёздный атлас» («MillenniumStarAtlas»).

В XX веке в астрономии произошла подлинная революция. Современные телескопы позволяют наблюдать галактики, удалённые от Земли на расстояние 13,5 миллиардов световых лет. Были зафиксированы впервые совершенно новые космические объекты и процессы, что привело к появлению альтернативных космологических моделей – сейчас их насчитывается уже несколько десятков. С 90-х годов XX века открытия в астрономии следуют буквально одно за другим [4]. В июле 1994 года впервые наблюдалось взаимодействие кометы с планетой (Юпитером), в результате чего ядро кометы рассыпалось на 21 фрагмент, которые врезались в планету. Это – реальный космический Апокалипсис, снятый астрономами с помощью телевидения.

До 1995 года Вселенная представлялась безводной пустыней. Исследования, проведённые в 1996–1998 годах, показали, что вода присутствует во всех частях Вселенной и, видимо, помогает газопылевым облакам конденсироваться, отводя от них тепло и способствуя образованию планет.

Исследование звезды CW в созвездии Льва в 2001 году, например, показало, что в окружающем этот красный гигант пространстве воды содержится в 10 тысяч раз больше, чем предполагалось. В июне 2001 года данные, собранные зондом, позволяют утверждать,

что средняя температура Вселенной составляет 2,735 К, а возраст нашей Вселенной – 13,7 миллиардов лет; обычной материи в ней, из которой состоят звёзды и планеты, всего 4%, а вот тёмной материи – частиц, не испускающих видимого излучения, 23%; на тёмную энергию приходится 73%. Вселенная однородна, а это означает, что Большого взрыва не было, ибо молодая Вселенная была бы намного сложнее.

Гипотеза Большого взрыва уже не раз подвергалась сомнению. Анализ снимка глубокого космоса, полученного с помощью телескопа «Хаббл» 24 сентября 2004 года, также не подтвердил концепцию Большого взрыва. Существующая модель описания Вселенной признаёт факт её расширения несмотря на то, что он подтверждён только изменением красного смещения излучения удалённых объектов. Других фактов, подтверждающих это, нет. Красное смещение спектров удалённых галактик было впервые обнаружено американским астрономом Венсоном Слайфордом в 1922 году, а позже Эдвин Хаббл установил линейную зависимость этого смещения от расстояния наблюдателя до объекта (закон Хаббла). В рамках нестационарных моделей Вселенной данное явление интерпретируется как эффект Доплера, обусловленный расширением Вселенной.

Именно этот вывод дал основания для выдвижения гипотезы о существовании «чёрных дыр», куда всё исчезает, что может привести Вселенную со временем к точечному вырождению. Но космологическое красное смещение можно понимать иначе – как результат взаимодействия фотонов с фоном гравитонов (Иванов М. А.). В этом случае постоянная Хаббла не имеет никакого отношения к скорости расширения и возрасту Вселенной, которая интерпретируется в данном случае как стационарная.

Помимо нетрадиционных космических объектов (квезары, пульсары, двойные звёзды и т.д.) современная астрономия открыла в глубинах космоса и принципиально новые процессы, в том числе гамма-всплески. Эти секундные катастрофы метагалактического масштаба имеют мощность излучения, сравнимую с мощностью излучения всех звёзд видимой Вселенной. Энергия, выделяемая при гамма-всплесках, колеблется от 10^{51} до 10^{54} эрг. Такой всплеск способен истребить жизнь в радиусе десятков, а то и сотен световых лет,

и благо, что это происходит от Земли на расстоянии порядка 10 миллиардов световых лет. Природа данного явления не ясна. Выдвинуто предположение (Трофименко А. П.), что это вспышки антиколлапсирующих отонов – объектов общей теории относительности. Более чем 30-летние наблюдения таинственных всплесков не нашли своего объяснения в рамках 4-х мерной космологической парадигмы.

Можно было бы и дальше умножать предположения об устройстве Вселенной, но и без того ясно отсутствие целокупной картины мира. Сциентистская парадигма – следствие становления и утверждения антропоцентрического мировоззрения, пришедшего на смену теоцентризму, привела к отказу как от Бога, так и от Космоса. Вместо того, чтобы дополнить идею Космоса идеей Человека, европейская цивилизация отказалась от того и от другого. Таковы неизбежные следствия, вытекающие из антропоцентрической установки.

§ 3. История научной картины мира: некоторые уточнения

Они необходимы для корректного изложения истории науки о звёздном небе. Обычно подчёркивается вклад мыслителя или учёного в новую картину мира, но при этом не отмечается его приверженность к некоторым аспектам старой картины, а между тем старое и новое обычно идут рука об руку и очень хорошо уживаются в мировоззрении одного и того же исследователя.

Начнём с Аристарха из Самоса (320–250 до н.э.), попытавшегося без тригонометрических функций определить расстояние от Земли до Солнца и Луны и диаметр Солнца. Однако, величайшей заслугой Аристарха считается выдвижение гипотезы гелиоцентрической системы мира, входившей в резкое противоречие с античной натурфилософией. Действительно, он утверждал, что Земля вращается вокруг своей оси и в тоже время вокруг Солнца по окружности, наклонной к экватору, но, как дань старому, считал при этом, что Солнце и звёзды **неподвижны**. А ведь уже до него Евдокс (408–355 до н.э.) попытался представить движение небесных тел в виде системы вращающихся сфер. Бесспорно, вершиной астрономической

мысли античности был Птоломей (83–162 гг.) из Александрии. Он объединил достижения древнегреческих астрономов и математиков, создав бессмертный труд «Великое математическое построение астрономии в тринадцати книгах», которому арабские математики дали название «Альмагест». С точки зрения наших дней вроде бы его картина является шагом назад от Аристарха Самосского, поскольку в центре мира у Птолемея – Земля, а планеты и Солнце вращаются вокруг неё.

Греческая астрономия была геометрической, а не динамической; движение небесных тел представлялось, как равномерное и круговое. Понятие силы напрочь отсутствовало. Была обоснована идея сфер, которые двигались как нечто целое и на которых находились **неподвижные** небесные тела. Однако все же, почему концепция гелиоцентризма не победила в античной астрономии? Ведь Аристарх был не одинок. Еще Гераклид Понтийский, современник Аристотеля, открыл, что Венера и Меркурий вращаются вокруг Солнца, но при этом считал, что вместе с Солнцем они вращаются вокруг Земли; Земля же, по его мнению, вращается вокруг своей оси за 24 часа. А еще раньше его пифагорейцы рассматривали Землю как одну из планет и полагали, что все планеты, включая и Землю, движутся по кругу, но не вокруг Солнца, а вокруг «центрального огня», который они именовали Домом Зевса. Окончательно гипотеза Аристарха была принята вавилонским астрономом Селевком (ок. 150 до н.э.), но больше ни одним астрономом. Почему? – Имеется ввиду, конечно, не массовое сознание, а научное **сообщество**. Это общее отрицание гелиоцентризма античными учеными обязано Гиппарху (161–126 до н.э.) и окончательно закреплено Птолемеем. Суть в том, что гелиоцентрическая система мира не была математизирована и в силу этого не обладала статусом науки. Младший современник Аристарха – Архимед не случайно обозначил идею гелиоцентризма как «гипотезу» и таково было мнение почти всего античного научного сообщества. Таким образом, реставрация геоцентризма Гиппархом из Никеи, Аполлонием Пергаским и, наконец, Птолемеем из Александрии была неизбежна. Данная модель мира оказалась долговечной, просуществовав вплоть до XVI века.

Свою роль в блокировании идеи гелиоцентризма сыграла и космология Аристотеля, который физикализировал математическую модель небесных сфер Евдокса. Аристотель буквально понял идею Евдокса о том, что каждая звезда и планета имеют свою сферу, к которой они прикреплены, а значит вокруг Земли вращаются не сами планеты и звезды, а несущие их сферы. Уже Платон понимал недостаточность одной сферы для объяснения видимых аномалий на небе. Как раз слушатель его Академии Евдокс предложил математическую гипотезу, допускавшую множество сферических движений. Комбинируясь между собой, они дают видимые смещения звезд. Для Луны и солнца он положил по три сферы, а для неподвижных звезд – по одной, в результате у него получилось 26 сфер. Но повторяем, это была геометрико-математическая модель; статус физической ей придал Аристотель и тем самым закрепил на полтора тысячелетия. Калипп увеличил число сфер до 33; впоследствии были введены сферы – реагенты, движущиеся вспять, и в итоге античность оставила будущим астрономам 55 сфер. Это умножение сфер породило гипотезу «энциклов», согласно которой планеты вращаются вокруг Солнца, а оно в свою очередь, вместе с ними вращается вокруг Земли.

Сходная с Аристархом ситуация произошла и с гелиоцентризмом Коперника. Вопреки расхожему мнению о триумфальном признании его системы приходится констатировать обратное. Опять же речь идет не о массовом сознании и не о Церкви. Разумеется, Лютер и Кальвин осудили коперниканство; Ватикан же – почти через сто лет после публикации книги Коперника, то есть преследования новой системы мира со стороны Церкви фактически не было длительным временем. Более того, испанская инквизиция вообще не затрагивала проблемы науки, и Галилей одно время думал спастись от инквизиционного суда в Испании. Опять-таки, речь идет о научном сообществе, а оно длительное время не принимало гипотезу Коперника. Почему?

Потому что, во-первых, во времена Коперника не были известны факты, которые заставили бы принять его систему, но был известен ряд фактов, которые говорили против нее. Его главная работа «Об обращении небесных сфер» была опубликована в 1543 году, в год

смерти автора. Книга была посвящена римскому папе Павлу III и не подлежала церковному осуждению до времен Галилея. И в предисловии, сделанном его другом и издателем книги Осияндером, а также и в самой книге Коперником четко отмечено, что гелиоцентрическая концепция выдвинута в качестве гипотезы. И для этого были основания, так как Коперник столкнулся с рядом трудностей. Самая большая из них – это отсутствие звездного параллакса. Параллакс (греч. «уклонение») – видимое изменение положения объекта вследствие перемещения глаза наблюдателя. То есть, если Земля в любой из точек своей орбиты находится на расстоянии 283664000 км от точки, в которой она будет через шесть месяцев, это должно вызывать изменения в видимом расположении звезд на небе. Однако, никакого параллакса не наблюдалось и Коперник справедливо предположил, что звезды удалены значительно дальше от нас, чем Солнце. Лишь в XIX веке, когда техника измерений стала иной, чем в XVI веке, стало возможным наблюдать звездные параллаксы, да и то в отношении нескольких ближайших звезд.

Во-вторых, трудность возникала в понимании падающих тел. Если Земля вращается с запада на восток, то тело, брошенное с высоты, не может упасть в точку, расположенную строго вертикально от места, с которого началось его падение. Во времена Коперника ответа на это найти было нельзя, ибо трудность эту можно решить только с помощью закона инерции, а его открыл Галилей. Рассел справедливо замечал: «У Коперника не было возможности дать какое-либо исчерпывающее доказательство в пользу своей гипотезы, и долгое время астрономы отвергали ее» [7, 626]. Почти два столетия понадобилось, чтобы усилия Тихо Браге, Кеплера, Галилея и Ньютона привели к превращению гипотезы в математически обоснованную теорию. Первоначально же в гипотезе Коперника привлекала не истинность ее, а **простота**. По своему духу она скорее была пифагорейской. Ведь Коперник сохраняет незыблемой аксиому о круговом и равномерном движении небесных объектов; впрочем, ее сохраняет и Галилей, который отверг эллиптическое движение планет, предложенное Кеплером. Коперник в своей картине мира оставляет небесные сферы – носители неподвижных звезд; у него остаются энциклы. В общем, новое вино вливается зачастую в старые меха.

Получается, что Коперник действительно совершил революцию, но только в понимании структуры солнечной системы: не Земля, а Солнце ее центр. В представлениях о мире в целом, он во многом наследует герметическую и неоплатоновскую традиции. Напомним, что Солнце у него неподвижно, а сферы состоят из эфира, то есть являются материальными. Тихо Браге отбросил эту идею о материальности небесных сфер, а значит и о неподвижности звезд. Но помимо простоты система Коперника была математизирована. Это **первая** математическая модель гелиоцентризма и астрономы первоначально признавали ее как математическую версию и отрицали ее физический характер. Но после Кеплера, завершившего математическую доработку системы Коперника, стала признаваться и ее физическая суть. Медленно, но неуклонно идея гелиоцентризма утверждалась в научном сообществе. Да, Коперник перевернул систему мира, выдвинув **альтернативную** птоломеевской; но он одновременно перенес в свой новый гелиоцентрический мир многие фрагменты и структуры старого мира, в том числе и птоломеевские энциклики. Потребовались длительные и драматические по своим событиям два века с лишним для полной победы гелиоцентризма в европейской науке.

§ 4. Требование времени: не новый рационализм, а новое мировоззрение

Таким образом, научная картина мира, вызревая в недрах античности и средневековья, подорвала и в дальнейшем вытеснила космоцентрическую и геоцентрическую модели бытия мира и человека. Итогом этой рационалистической парадигмы стало отчуждение человека от природы, потеря его укорененности в Космосе, которая тем быстрее свершалась, чем активнее происходил отрыв человека от земли, вовлекающий человека в природные циклы. В античном космоцентризме имело место принижение роли личности, растворение человека в объекте; в научном же мировоззрении, а точнее – в научной картине мира, реализовалась другая крайность – утеря самооценности природы, противостояние субъекта объекту, самообожествление субъекта.

Столкновение гелиоцентрической и геоцентрической картин мира в античную эпоху свидетельствовало о наличии альтернативных концепций мироустройства. Уход в тень гелиоцентризма был неизбежен, поскольку геоцентрическая система мира была превосходно математизирована, тогда как принцип гелиоцентризма оставался на уровне натурфилософских умозрений. К тому же геометрия геоцентризма сомкнулась с физикой перипатетиков, а то и другое в эпоху средневековья было освящено авторитетом Церкви, что способствовало длительному господству картины мира Аристотеля – Птолемея.

Однако гелиоцентрическая парадигма никогда не умирала, хотя и находилась на периферии научных интересов. Рано или поздно она должна была реанимировать, что и случилось в первой половине XVI века. Самая главная заслуга Коперника, его подлинно героический подвиг как ученого был в том, что он вернулся к альтернативной картине мира и попытался ее **математизировать**. Не случайно, первые 50–60 лет после публикации его основного труда, система Коперника признавалась в основном математиками.

Большую роль в переориентации с геоцентризма на гелиоцентризм сыграл также **принцип простоты**, столь популярный в эпоху Возрождения. Природа устроена просто и не надо умножать сущностей («бритва Оккама»). Между тем система Птолемея становилась все более громоздкой. Ведь если планеты и Солнце вращаются по идеальным круговым орбитам, а между тем на деле планеты то приближаются, то удаляются от Земли, то надо было это как-то вразумительно объяснить. И объясняли, наращивая число сфер, усложняя систему энциклами и эксцентриками. К тому времени, когда Коперник решил упростить систему, арабские средневековые астрономы добавили еще несколько энциклов, дабы повысить точность концепции Птолемея. В таком усовершенствованном варианте для описания движения Солнца, Луны и пяти известных тогда планет уже требовалось 77 кругов. Коперник ограничился 34, ибо в системе гелиоцентризма ему больше и не требовалось, поскольку он остановился на схеме деферента и энцикла, но теперь уже Солнце находилось в центре каждого деферента, а Земля стала одной из планет, вращающейся вокруг Солнца и собственной оси. «С математической

точки зрения астрономия Коперника представляет собой чисто геометрическое описание, суть которого заключается в сведении сложной геометрической конструкции к более простой... Долгое время теорию Коперника принимали только математики» [9, 85]. И хотя гипотеза Коперника о неподвижном Солнце значительно упростила астрономическую технику вычислений, но, тем не менее, представление о траекториях планет в виде комбинаций деферента и энцикла не давало полного согласия с наблюдениями. Решающее усовершенствование гипотезы Коперника произошло только через полстолетия, благодаря подвижническому труду Иоганна Кеплера.

Следующим шагом в формировании картины мира было выдвижение космогонических гипотез. В XVII–XVIII веках они предлагались без устали: Декарт, Райт, Сведенборг, Гершель, Кант, Бюффон... А вот Ньютон уклонялся от этого искушения, он верил в Творца. До XVII века доминирующими были модели устройства мира, вопрос о происхождении его просто не возникал в системе креационистского мировоззрения. Наиболее убедительной на то время казалась небулярная гипотеза происхождения Вселенной, предложенная Кантом. Она строилась на основе ньютоновской механики и была изложена в работе «Всеобщая естественная история и теория неба» (1755). В историю науки она вошла как гипотеза Канта – Лапласа. Это странно, ибо в концепциях Канта и Лапласа больше отличий, чем сходства и не понятно кто и зачем их объединил. Я склонен рассматривать этот факт как курьез в науке. «Изложение системы мира» Пьера Симона Лапласа опубликовано в 1796 году. Совершенно нет данных о том, знал ли он о гипотезе Иммануила Канта. В 1755 году работа Канта была издана анонимно, но в 1791 году она была переиздана под именем Канта. У Лапласа нигде нет упоминания об этой работе Канта. Главной задачей Канта было объяснение происхождения Вселенной в целом, а у Лапласа – только солнечной системы, и к тому же он делает основной акцент на выяснении **причинстабильности** этой системы, исходя, как и Кант, из ньютоновской механики.

Заключение

В XX веке стационарные модели Вселенной уступили место динамическим, притом, стали популярными как космогонические, так и космологические гипотезы, число которых постоянно растет. Почти каждый крупный астрофизик предлагает свою модель происхождения и функционирования Вселенной. В этом победном шествии плюрализма исчезает всякий объединяющий принцип. Астрофизическое знание, а точнее сказать – теоретическая физика в целом, переживает явный кризис. В то же время появление в науке «антропно-го принципа» свидетельствует о поисках путей включения человека в современную картину мира. Альтернативой научной картине мира, в настоящее время чрезвычайно дробной и противоречивой, должно стать антропокосмическое мировоззрение, в котором субъект и объект, человек и природа не противостоят друг другу, а находились в гармонии. Крайности как традиционного (античного и средневекового) мировоззрения, так и новоевропейского (рационалистического) мировоззрения должны быть сняты в новом синтетическом мировоззрении, ассимилирующем все ценное в планетарной цивилизации.

Глава 2 Метафизические размышления: ценность философии

Каждая философская система стремилась обосновать мир человеческих ценностей: гармония (Пифагор), счастье (Эпикур), безмятежность (Марк Аврелий), красота (Августин), эгоизм (Гоббс), долг (Кант), свобода (Фихте), разум (Гегель), любовь (Фейербах), воля (Шопенгауэр), и т.д. Без учета, накопленного философией, невозможно современное аксиологическое мышление и вообще гуманитарная культура.

Философское мировоззрение многофункционально. В отношении «субъект-объект» философия является мировоззрением, в системе «философия-наука» она выполняет методологическую функцию; по отношению к политическому сознанию философия может обрести идеологическое звучание, что особенно губительно для нее. В разных философских системах могут иметь место логическая, онтологическая, гносеологическая, праксеологическая функции и число их можно множить.

Но все-таки, что является главным? Ведь функции – это каналы влияния философии на личную и общественную жизнь. Какие же ценности может и должна предложить философия личности и обществу? Ценность есть благо и, очевидно, философия должна быть озабочена сохранением человеческого в человеке, того, что Кант обозначил емким термином *Humanität*.

Иначе говоря, наиважнейшая функция философии, ее социальное предназначение заключается в утверждении культурного вектора человечества. В теоретическом плане культурноохранная и культуротворческая функция философии заключается в разработке онтологии культуры. Философия должна быть соотнесена с человеческими ценностями, но для их нормального функционирования нужна культурная среда. Между тем по-прежнему доминирует экономический рационализм в понимании общества и человека и преодолению его может помочь философия человека, а не философия

бизнеса и рынка. Философия человека и есть философия культуры. Культура должна быть открытой системой лишь для таких ценностей, которые способствуют самосохранению и развитию общества. Культура без императивов есть хаос, она не функциональна как среда человеческих качеств, ибо там, где все дозволено и все оправдано, не будет ни вины, ни ответственности и вместо дисциплины духа утвердится бытие поколений, пораженных духовной радиацией. Стало быть, спасительная миссия философии, ее социальная ценность заключается, прежде всего, в ее антропологическом предназначении; человеческому же бытию в наше время все в большей степени угрожает наступление на природу и на культуру. Глобальные проблемы остро выявили отрицательные последствия установки на безоглядный активизм человека.

Стало ясно, что кризис цивилизации есть, прежде всего, кризис завоевательного отношения к природе и существующих концепций общественного прогресса. В век глобалистики философия призвана проанализировать допустимые границы инструментализации мира и альтернативные пути цивилизационного процесса. Сейчас, в начале третьего тысячелетия, нет ничего практичнее, чем сохранение жизни на земле, предотвращение глобальной катастрофа человечества. Современная философия не может абстрагироваться от возможного Апокалипсиса, должна быть философией жизни и в этом заключается ее праксиологическая функция. И наоборот, было бы непрактично подчинять философию непосредственной злобе дня, обслуживанию политической борьбы, экономической политике, конкретной социальной утопии или научной концепции. Как теоретическая форма сознания человечества, философия осмысливает стратегические пути всечеловеческого существования и заключает в себе заряд гуманистического дальнего действия. Прогностическая функция философии становится все заметнее. Мировая философия, особенно философия истории и философия культуры, опираясь на опыт прошлого в истории человечества, прогнозирует возможные перспективы, в том числе и отрицательные, и во многом по-новому оценивает смысл и цели человеческой истории.

Еще об одной функции философии социального масштаба. Может быть, ни одна из форм общественного сознания не выражает

так зримо общечеловеческие ценности, как философия. В свое время Ф. Ницше даже восставал против выражения «немецкая философия». Искусственное конструирование национальных философий действительно противоречит всеохватности философского мировоззрения. Однако, и космополитической философия быть не должна. Ее связь с народом и его судьбой не могут обрываться и вырождаться. Желаемая альтернатива заключается не в надуманном создании «своей» философии, а в защите и умножении ценностей национальной культуры, и, естественно, общечеловеческого содержания в ней. Не может быть сомнений в том, что культура вне связи с народом, с его бытом и традициями гаснет, утрачивает свою укорененность. Именно беспочвенничество прокладывает путь космополитизму. Вестернизация, подогреваемая снятием нравственной цензуры и погоней за наживой, угрожают проникновению антикультуры в быт народа, что неизбежно ведет к утрате его самоидентификации. Разумеется, национальная традиция должна быть соотнесена с мировым опытом, но с опытом культуры, а не бескультурия.

Хочется закончить рассуждения о «национальной» философии словами видного украинского философа М.В. Поповича: «Когда спрашивают об украинской традиции, то под этим чаще всего подразумевают создание какой-то украинской философии. Боюсь, что в таком случае, едва избавившись от марксистской интеллектуальной тюрьмы, мы переносим марксистскую ментальность на проблемы украинской культуры. Нам прямо сейчас подай украинскую философию. Эти опасные тенденции исходят как от политиков, так, к сожалению, и от моих коллег, которые еще вчера били себя кулаком в грудь и говорили, что они марксисты, а сегодня уже за независимость и бросились на поиски украинской философии. А существует ли, скажем, украинская математика? Или украинское горное дело? Я считаю, что существует, но только в том случае, если в Украине есть математики, не только знающие математику на современном уровне, но и публикующие что-то такое, что с интересом читается за рубежом... То же и с горняками: если в Украине есть горное дело такого уровня, как нигде более и к тому же его опыт имеет выход в теорию, то можно сказать, что украинское горное дело существует. Но такой хотел бы я видеть украинскую философию. Не так, как

мы объявили сегодня: мол, создаем какую-то сугубо украинскую философскую концепцию, основанную на украинской национальной традиции. Мы должны иметь такую философию, которая была бы на уровне мировой философской мысли и которая заинтересовала бы тех, кто живет за пределами нашего государства» [11,4–5].

На повестке дня, таким образом, не замыкание в национальных границах, что будет убийственно для философского плюрализма, а преодоление эклектической позиции и создание фундаментальных философских работ.

В свое время немецкая классическая философия преодолела сведение философии к теории познания, к логике и методологии науки и вышла на понимание философии как интегрального духовного феномена, как самосознания всей культуры, а не только науки. В то же время немецкие классики не создавали философию для философии, а подчеркивали ее служебную роль в общественной и личной жизни. У Канта, к примеру, теоретическое сознание (разум), подчинено практическому, то есть моральному, у Шеллинга эстетическому, у Гегеля – осознанию эпохи («философия есть в мыслях схваченная эпоха»), у Фейербаха – антропологии. Все они, преодолевая методологический уклон в новоевропейской философии, подчеркивали, что задачи философии гуманистичны, а функции ее мировоззренческие. Осознание того факта, что наука не всемогуща, а лишь одно из средств изменения общественной жизни, и не универсальна, а один из элементов культуры, привело к пониманию гуманистического предназначения философии.

Какие ценности несет философия личности? В индивидуальном аспекте одной из главных функций философии является функция катарсиса, то есть интеллектуально-нравственного потрясения сознания. Потрясение служит прологом к пробуждению духа, к самостоятельной духовной жизни личности, к самосознанию. В этом случае очевидное, привычное превращается в проблему, мнение – в сомнение, начинается внутренний диалог человека с самим собой (майевтика), иначе говоря, рождается процесс философствования. Без этого философии нет и ей нельзя научить, как, допустим, можно научить математике или химии, если нет прорыва к новым горизонтам своей субъективности, нет революции в собственном духе.

И. Кант писал в трактате «О педагогике»: «Вообще нельзя назвать философом того, кто не может философствовать. Философствовать же можно научиться лишь благодаря... самостоятельному применению разума» [12, 333].

Душа философии – в рефлексировании, без этого она превращается в обычное знание о чем-то, но только не о себе самом. Но размышление есть переосмысление, т.е. превращение знания в проблему, которая высвечивает границы знания, опыта, умения и обнаруживает новое незнание. Философии поэтому абсолютно чуждо самодовольство; она есть воплощенная скромность и самокритика. «Начало философии, – писал М. Мамардашвили, – принципиальное непонимание. Отвага сказать даже перед лицом распространенной очевидной истины: «Я не понимаю» [13,3]. Такой отвагой обладал Сократ, сформулировавший две фундаментальные интенции философии: 1) «Познай самого себя» и 2) «Я знаю то, что я ничего не знаю». Его же великий ученик Платон в диалоге «Тимей» расценил философию как такой подарок богов смертному роду людей, лучше которого не было и не будет. Что значит сказать: «Я не знаю» – Это найти в себе мужество усомниться в завершенности, в окончательности своих суждений, Это, по выражению Николая Кузанского, – «ученое незнание», но отнюдь не невежество. Наоборот, философия требует непрерывного пополнения знаний о мире и человеке, но во имя продуктивной работы над собой, а не ради многознания. В личном, в субъективном плане императив философии заключается в одном – мыслить! Ибо где нет труда мысли и мужества переосмыслить, там нет философии. Но при этом важно помнить, что экзистенциальный акт философствования не является «чистой мыслью», как полагал Р. Декарт, и не является «чистым чувством», как считал Ж. Ж. Руссо, а единство идеи и чувства, т.е. высшая ответственность мысли перед самим собой и перед миром. Наше время, по выражению К. Ясперса, является «осевым», т.к. закладывается матрица культуры на следующее тысячелетие. Философия будущего – философия осевого времени и профессионалы – философы оказались в ситуации исторического вызова. Горы бумаг исписаны на тему: какой будет наука в 2000 году? Правоммерно поставить вопрос: какой будет философия в следующем тысячелетии, ну хотя бы в XXI веке?

Какова судьба философии в быстроменяющемся мире? Ответ зависит оттого, что понимается ныне под философией и в чем видится ее предназначение. Итоги дискуссий на эту тему, которые велись, начиная с середины 80-х годов, привели лишь к одному: к осознанию необходимости обновления [14]. Однако установка на обновление всегда угрожала традиции, между тем негодующих как носителей преобразовательно-волевого фактора всегда хватало, а императив философии был и должен всегда остаться в том, чтобы понимать. Другое дело, что импульсы философствования могут быть новыми. Древний грек философствовал из удивления, средневековый человек – из благочестия, возрожденческий мыслитель – из дерзания стать титаном, Кьеркегор – из отчаяния, а современный человек – из страха перед неустранимостью трагических противоречий эпохи. Для философии это губельно, ибо методологическое сомнение и критическая рефлексия теряют смысл, если зло считается неустраненным, а еще хуже, если оно оправдывается. Философия отчаяния не есть подлинная философия и философ не должен быть певцом «несчастливого сознания» (Гегель). Исключительно активная жизнь, равно как и исключительно созерцательная, одинаково неприемлемы для философа, потому что он должен воплощать в себе единство теории и практики, мышления и личного поведения. Сопричастность философа эпохе выражается в соответствии его личного поведения философским принципам. Реально это совпадение выражено в том, что по отношению к другим людям философ выступает учителем и просветителем (практика), по отношению к существующему режиму – голосом совести, а не конъюнктурщиком (политика), а по отношению к человечеству – мыслителем, улавливающим «ритм тысячелетий» (Башляр). При этом умеющим облечь новое содержание в новую форму, а не мазать серым по серому.

Пробуждение сознания (майевтика) и появление самостоятельной жизни духа есть индикатор философствования. Две опасности подстерегают его. Во-первых, рост бездуховности в глобальном масштабе, засилье массовой культуры и ее коммерциализация. Вторая опасность изнутри: подмена философии безличным знанием. Но философию меньше всего можно назвать знанием. Уход философии только в стерильное поле теории тоже лишает ее исторической

судьбы, как и прямая подчиненность идеологии. В воспитательном плане, т.е. в плане развития личности и новых поколений, философия должна быть знанием-умением, иначе говоря, практическим знанием, назначение которого – учить «благочестию мысли». Трудно мыслить будущую философию без данного императива. Пока же современная философия вносит скромный вклад в разрешение актуальных проблем человеческого бытия, в то время как разрушение разума и подрыв веры в моральные ценности все больше настораживает. Многое в современном мире фатально сводит на нет саму возможность этических истин. Философия еще не ответила на вызов своего времени и хотя имеют место популярные течения и имена, но создание философии «осевого» времени, то есть системной философии широчайшего проблемного охвата, дело будущего. Долг философов – разработка перспективных путей мысли, блокирующих дорогу человечеству в «никуда». Кто же это может сделать? Вот субъект философского творчества, желаемый идеал философа – мыслителя, как он «нарисован» талантливым немецким философом Витторио Хесле: «Он возлагает на него, безусловно, обязанности, которые он никогда не может выполнить полностью; он знает, что эти обязанности в экстремальных случаях подразумевают жертвование собственной жизнью... И даже в те моменты, когда без его вины терпит крах результат многолетних усилий, когда, казалось бы, триумфально шествует зло, он в состоянии почувствовать, что его поддерживает целостность бытия и что в этом состоит добро. Ему достаёт силы изменить в соответствии с нравственным законом то, что он может – изменить: ему достаёт и терпения перенести то, что он изменить не может, – и достаёт мудрости отличить первое от второго» [15, 215].

Возможно, что в XXI веке произойдет самый удивительный технологический переворот в истории человечества, и связан он будет с так называемыми нанотехнологиями, позволяющими работать с объектами сверхмалой величины. Возможность их появления в свое время предсказывал лауреат Нобелевской премии, знаменитый физик Э. Фейнман. По его словам, не за горами время, когда человечество сможет конструировать материальный мир, манипулируя атомами и молекулами, как теперь болтами и гайками. Сейчас уже

созданы первые «ассемблеры» – сборщики атомов. Энтузиаст нанотехнологий, американский физик Э. Дрекслер убежден, что уже нынешнее поколение «сборщиков» может создавать самовоспроизводящееся интеллектуальное окружение человека, призванное решать и удовлетворять любые его потребности. Какая культура будет соответствовать нанотехнической цивилизации – вопрос риторический. Ведь по сути, прецедентов в истории не было. Отдаленным аналогом, возможно, может быть параллель с переходом общества от варварства к цивилизации. Неопределенность ситуации усугубляется тем, что нынешняя культура, лишенная «вершины» (идеалов) и «основания» (традиций), мало чем может помочь в прогнозах стремительно надвигающегося столкновения с будущим. Требуется новое мировоззрение, то есть образ бытия, в котором ценностно-смысловые ориентиры были адекватными представлениям человека о мире и о самом себе. Этот образ рождается ныне в столкновении с классическим мировоззрением. Смысл отрицания заключается в отказе от понимания природы как противостоящей человеку механистической системы в пользу саморазвивающейся реальности, неотъемлемым компонентом которой является человек. Подобное понимание универсума ориентирует не только на добывание научного знания, но и предполагает включение в стратегию исследования ценностных, прежде всего гуманистических ориентиров.

Взгляд на мир как на континуум, то есть целостную, органично взаимосвязанную систему, оказывается созвучным с интуитивными прозрениями древних мудрецов. В этом смысле современные научные представления о Космосе, жизни, человеке оказываются ближе к интуициям даосов и античных греков, нежели к теориям классической науки. С удивлением для себя мыслящие люди обнаруживают, что будущее коррелятивно с прошлым, то есть имеет место космический круговорот, что движение вперед есть возвращение назад – к гармонии с природой, с Космосом, что культивировать надо не отдельные способности человека (например, мышление), а развивать все сущностные силы человека (идеал античности); что новые основания социальных связей требуют ассимиляции некоторых гуманистических принципов конфуцианства и т. д.

Поиск новых культурных и мировоззренческих оснований бытия человека не может быть делом механического заимствования из прошлого опыта или произвольного конструирования идеалов на манер утопий XIX века. Эта задача во многом является проблемой отбора – как из огромного социокультурного наследия различных цивилизаций, существующих, и исчезнувших, выбрать те, что окажутся адекватными жизненным интенциям экотехнического общества. Главное, чтобы в центре оставалась проблема единства, гармонии, целостности, устойчивого развития общества и природы, гуманизации общественных отношений и полноценного развития личности. Будущее не предопределено, туда ведет множество дорог, но надо помнить, что есть и тупиковые. М. Хайдеггер любил повторять выражение Гельдерлина: «где опасность, там вырастает и спасительное». Человеческой свободе и творчеству в условиях мощной и все расширяющейся техносферы нужны «берега», причем не только внешние, но и внутренние, которые ставит перед творцом его совесть. Творчество имеет гуманистическую ценность лишь в том случае, если оно развивает и обогащает жизнь новым содержанием и теми качествами, которые служат развитию сущностных сил человека и не ставят под угрозу бытие ни самого человека, ни будущее всего мира.

Глава 3. Двуликий Янус: амбивалентная ценность науки

§ 1. Понятие науки. Критерии научного знания

Науку чаще определяют как систему знаний; так её определял И. Кант. Но такое определение узко, ибо ограничивается лишь гносеологической характеристикой; здесь не отражается социальная функция науки и ее творчески-деятельный вектор. Кроме того, наука включает в себя не только знания, но и учреждения, поэтому наука все чаще определяется как вид духовного производства, так как действительно наука не просто склад готовых знаний, но и процесс производства новой информации о мире. Однако обобщающего определения науки пока нет. В «Философской энциклопедии» наука определяется как сфера человеческой деятельности, дающая системное теоретическое знание об объективном мире [17, с. 393–395]. Таким образом, науку как сложное общественное явление можно рассматривать с трех позиций. Во-первых, с гносеологической стороны наука есть система теоретического знания. Во-вторых, с практической стороны наука есть непосредственная производительная сила общества, на что впервые указал К. Маркс в «Экономических рукописях 1857–59 годов» [18]. В-третьих, с организационной стороны наука есть вид социальной деятельности и социальный институт, имеющий тенденцию к расширению организационных структур и количества занятых людей.

По поводу возникновения и критериев научного знания среди ученых-научковедов имеются очень большие расхождения. Укажем на две крайние точки зрения. Согласно первой из них, наука в собственном смысле слова родилась в Европе лишь в XVII–XVIII веках, в период, именуемый «великой научной революцией». Ее возникновение связывается с деятельностью таких ученых, как Галилей, Кеплер, Декарт, Ньютон. Именно к этому времени относится рождение собственно научного метода, для которого характерно специфиче-

ское соотношение между теорией и экспериментом. Тогда же была осознана роль математизации естественных наук. Другая точка зрения, прямо противоположная только что изложенной, не накладывает на понятие науки жестких ограничений. По мнению ее сторонников, наукой в широком смысле слова можно считать любую совокупность знаний, относящуюся к реальному миру. С этой точки зрения зарождение математической науки, например, следует отнести к тому времени, когда человек начал производить самые элементарные операции с числами: астрономия появилась с первыми наблюдениями за движением небесных светил; зоология и ботаника – с появлением первых сведений о флоре и фауне и т.д. Если это так, то ни греческая, ни любая другая цивилизация не может претендовать на то, чтобы считаться родиной науки, ибо возникновение последней отодвигается в туманную даль веков. Строго говоря, вторая точка зрения превращает науку во внеисторический феномен.

Обе изложенные позиции, очевидно, являются крайностями. Ясно, что проблема возникновения науки упирается в проблему выделения родовых характеристик научного знания, по которым и можно провести демаркационную линию между знанием научным и вненаучным. По-нашему мнению характерные признаки науки удачно выделены И. Д. Рожанским и П.П. Гайденко в их работах, посвященных исследованию античной цивилизации [19].

Во-первых, всякая наука не просто совокупность знаний, что имеет место и в обыденном познании. Гораздо важнее то, что наука есть особая деятельность, а именно – деятельность по получению новых знаний. Последнее предполагает существование определенной категории людей, которые и занимаются получением новых знаний. Эта деятельность предполагает наличие средств для ее проведения: сюда относятся не только материальные средства в виде инструментов, приборов, экспериментальных установок, но и вся совокупность эмпирических и теоретических методов, используемых для получения новых знаний. Необходимым условием научной деятельности является возможность фиксации получаемой информации, что предполагает существование развитой письменности. Общество, лишенное письменности, не может иметь науки.

Отсюда следует, что традиционные или архаичные цивилизации, обладавшие механизмом хранения и передачи накопленной информации, но где отсутствовала деятельность по получению новых знаний, не имели науки. Такой, например, была древнеегипетская цивилизация. За хранение информации была ответственна прослойка жрецов, но в их функцию не входило обогащение наличных знаний. Знание носило рецептурный характер, при этом совершенно не ставился вопрос, каким образом были получены эти рецепты и правила и можно ли их заменить другими, более совершенными. Более динамичной была вавилонская цивилизация. Там на протяжении тысячелетия до нашей эры жрецы добились значительных успехов в наблюдениях за движением небесных светил. Собранные ими данные фиксировались на глиняных табличках и позволяли астрологам точно предсказывать наступление тех или иных небесных явлений. Но успехи, достигнутые вавилонянами в области астрономических наблюдений и вычислений, меркнут по сравнению с необычайно бурной деятельностью по получению новых знаний, которая была развита греками, начиная с VI века до нашей эры. Не умаляя достижений архаичных цивилизаций – древнеегипетской, шумеро-вавилонской, хараппской, древнеиндийской, древнекитайской и др. – можно сказать так: в них формировалась протонаука, так и не превратившаяся в науку.

Второй признак науки в собственном смысле слова, состоит в ее самоценности. Целью науки должно быть познание ради самого познания, иначе говоря, постижение истины. Научная деятельность по получению новых знаний не может быть направлена лишь на решение практических задач; в последнем случае она попадает в сферу прикладных дисциплин. Прежде чем служить практике, наука должна служить истине. Этому нисколько не противоречит то обстоятельство, что большинство научных открытий рано или поздно находят практическое применение. И все же фундаментальные исследования играют ведущую роль, как бы вывечивая магистральные пути будущей практики. С другой стороны, при проведении прикладных исследований могут получаться результаты, имеющие фундаментальное значение, как это имело место в развитии теплотехники и электротехники.

Исходя из сказанного, вавилонскую астрономию следует отнести к разряду прикладных дисциплин, поскольку там ставились чисто практические цели. Прямопротивоположную картину обнаруживаем в Древней Греции. Там ученые, сильно отстававшие от вавилонян в знании того, что происходит на небе, с самого начала поставили вопрос об устройстве мира в целом. Этот вопрос интересовал греков не ради каких-либо практических целей, а из чистой любознательности. То же самое имело место и в математике. Ни вавилоняне, ни египтяне не проводили различия между точными и приближенными решениями математических задач. Любое решение, дававшее практически приемлемые результаты, считалось хорошим. Для греков, наоборот, подходивших к математике чисто теоретически, имело значение, прежде всего, строгое решение, полученное путем логических рассуждений. Это привело к разработке математической дедукции, что оказалось недоступно всей восточной математике. Таким образом, отличительной чертой античной науки с момента ее зарождения была теоретичность, то есть стремление к знанию ради самого знания, а не ради практических применений.

Третьим признаком настоящей науки следует считать ее рациональный характер. Сейчас это кажется само собой разумеющимся, но так было не всегда. Ведь науке предшествовала мифология. Переход «от мифа к логосу», то есть к рациональному объяснению любых явлений, был огромным шагом в развитии человеческого мышления и цивилизации вообще. Этот переход был осуществлен не сразу. Например, вавилонская астрономия, вполне рационалистическая по своим методам, тем не менее, основывалась на вере в иррациональную связь между расположением небесных светил и человеческими судьбами. Истоки ранней греческой науки тоже следует искать в мифологии, в частности, в космогонических мифах. Однако, создавая космогонические концепции, ранние греческие мыслители, в отличие от вавилонян, перерабатывали эти мифы, очищая их от прежних мотивировок и образов, но сохраняя их внутреннюю структуру. В результате получалось, что теории происхождения мира, которые мы находим у досократиков, имеют вполне рациональный характер. Рационализм ранней греческой науки проявился в самых различных формах, а не только в космогонии. Геродот в своих исторических

сочинениях, Гиппократ в трактатах по медицине дают яркие примеры рационального объяснения жизни различных народов и причин человеческих заболеваний. Укажем на сугубо рационалистическую этику Сократа, который считал, что человек поступает плохо лишь по причине своего незнания хорошего и дурного.

В-четвертых, следующим признаком настоящей науки является ее **систематичность**. Совокупность не связанных внутренним единством разрозненных знаний, даже если они относятся к одной и той же реальности, еще не образуют науки. С этой точки зрения вавилонская или египетская математика, сводившаяся к набору алгоритмов или правил для решения отдельных задач, не выдерживает критерия науки. При этом не имеет существенного значения то, что некоторые из этих задач были достаточно сложными; так, например, у вавилонян были разработаны численные методы решения квадратных и кубических алгебраических уравнений. Греческая математика с момента ее возникновения пошла иным путем – путем строгого доказательства математических теорем, формулируемых в максимально общей форме. Уже к концу V до н.э. математик Гиппократ Хиосский написал книгу, содержащую дедуктивное изложение основных положений планиметрии. Высшей точкой применения дедуктивного метода к математике, безусловно, явились «Начала» Евклида, оставшиеся идеалом научной строгости на протяжении двух тысячелетий. В этом сочинении основы известной к тому времени грекам математики приобрели вид стройной системы логически взаимосвязанных аксиом, постулатов и теорем. Аналогичное имело место и в астрономии. Вавилонские звездочеты, наблюдая за движением небесных светил, выводили чисто эмпирические закономерности, позволявшие предсказывать наступление тех или иных астрономических событий. Но в ней не было систематичности; греческая астрономия в этом отношении очень быстро превзошла вавилонскую. Ведь идея космоса как единого замкнутого в себе целого уже содержала условия для систематизации разнообразных эмпирических сведений. Данная идея очень пригодилась греческим астрономам для построения чисто научных моделей вселенной, первая из которых была создана Евдоксом. С помощью этих моделей оказалось возможным объединить различные данные в единую взаимосвязанную систе-

му астрономических знаний. Аристотель в своих трактатах и, прежде всего в «Истории животных», изложил колоссальный материал о нескольких сотнях видов различных животных. Но он еще и своей классификацией животного мира придал этому материалу научную систематичность, благодаря чему Аристотель стал основоположником научной зоологии.

Все отмеченное не означает недооценки достижений цивилизации народов Ближнего и Дальнего Востока. Эти достижения бесспорны. Речь идет о том, что по отношению к научным знаниям древних египтян, шумеров, индусов и китайцев греческая наука представляла собой качественно новый этап, к которому впервые допустимо применение термина «наука» в том смысле, в каком этот термин понимается сейчас.

§ 2. Понятие цивилизации. История науки как история цивилизации

Льюис Морган в своей книге «Древнее общество» разделил историю человечества на три эпохи: дикость, варварство и цивилизацию. Дикости соответствует каменный век, период охоты и собирательства. Варварство отмечено появлением гончарного производства, шлифованных каменных орудий, а главное возникновением мотыжного земледелия и скотоводства. Бронзовый век стал временем начала цивилизации. Пришедший на смену каменному и длившийся с конца IV тысячелетия до нашей эры по I тысячелетие нашей эры, он ознаменовался применением бронзы для изготовления орудий труда и оружия, развитым земледелием и скотоводством, отделением ремесла от земледелия, а главное возникновением письменности. В этот же период было изобретено колесо, что привело к подлинной революции в коммуникациях. В эпоху цивилизации возникает новый поселенческий тип – город, как центр ремесла и власти. В конечном счете, прогрессивные изменения во всех сферах общества привели к возникновению частной собственности, классов и государства. А это в свою очередь создало предпосылки для отделения умственного труда от физического. Последнее означает, что только в эпоху цивилизации возникает духовная культура и наука, как ее

элемент. Можно с полным правом сказать, что наука дитя и спутник цивилизации.

Имеется целый ряд концепций цивилизации [20]. Нередко цивилизация понимается как синоним «гражданского общества» (Гегель) или культуры (Кант), а то и заката культуры (Шпенглер). В данном случае мы придерживаемся позиции Моргана, которую с оговорками принимали также Маркс и Энгельс, а именно: цивилизация есть определенная ступень в прогрессивном развитии общества. Это интегральная характеристика общества, выражающая его отличие от родоплеменного состояния. Появление цивилизации означало прорыв к всемирной истории. Нельзя противопоставлять цивилизацию культуре, как это делал Шпенглер. В структуре цивилизации обязательно присутствуют технология, то есть материальная культура; гражданское общество, то есть система социально-экономических отношений, и культура как результат и процесс хранения и созидания духовных ценностей, имеющих целью саморазвитие индивида и общества.

Исследованию взаимосвязи науки и цивилизации посвящены фундаментальные работы Д. Бернала и В. А. Кириллина, ставшие к настоящему времени библиографической редкостью, особенно книга первого [21]. Греческая цивилизация, сменившая на исторической сцене Египет и Вавилон, является яркой и удивительной страницей в истории науки. Греки восприняли накопленные до них знания, и с тех пор летопись становления и развития науки не прерывалась. Для того чтобы представить себе масштабы их научной деятельности, достаточно указать, что путь, пройденный греческой астрономией от Фалеса до Евдокса, греческой математикой – от Пифагора до Евклида и греческим естествознанием от Анаксимандра до Аристотеля и Теофраста, занял, по времени, меньше трех столетий. Столь быстрые темпы развития представляются тем более поразительными, если учесть скудость средств, которыми располагали греческие ученые. Все, что было в их распоряжении, сводилось к данным непосредственных наблюдений, которые подвергались ими чисто умозрительной обработке. То, что при этом они приходили к спекулятивным заключениям, которые никак не могли быть

ни подтверждены, ни доказаны, нисколько не умаляет достижений греческой науки.

В эллинистический период и в эпоху Римской империи взлет античной науки был не столь ярким, но, тем не менее, данный период отмечен важными достижениями. Именно в эпоху эллинизма греческая наука в лице ее наиболее выдающихся представителей стала наукой в том смысле, в каком мы понимаем это слово теперь. Ведь великая научная революция XVI – XVII вв. и дальнейшие достижения европейской науки восходят своими корнями именно к эллинистической науке. Коперник в качестве своего предшественника имел Аристарха Самосского, впервые в ясной форме сформулировавшего гелиоцентрическую систему мира. Предпосылки анализа бесконечно малых уже содержались в работах Евдокса и особенно – Архимеда. Всем известно, что первый в истории науки физический закон, согласно которому тело, погруженное в воду, теряет в своем весе столько, сколько весит вытесненная им вода, был сформулирован Архимедом. Не случайно Лейбниц, перечисляя величайших ученых мира, называет имя Архимеда в ряду таких имен, как Галилей, Кеплер, Декарт, Гюйгенс и Ньютон [22, с. 630]. «Элементы» Евклида служили образцом для Ньютона, когда он писал свои «Математические начала натуральной философии». Исследования конических сечений Аполлония Пергского легли в основу теории планетных движений Кеплера и стимулировали создание Декартом алгебраической теории кривых второго порядка. Воздействие идей Диофанта прослеживается на протяжении нескольких столетий от Ферма до Пуанкаре. Александрийский математик IV в. н. э. Папп рассмотрел несколько предложений, относящихся к проективной геометрии. И эти примеры можно было бы умножить. Таким образом, не будет преувеличением сказать, что достижения величайших греческих ученых эллинистической эпохи явились той базой, на которой выросла наука Нового времени. В этом смысле наука эпохи эллинизма представляет собой уникальное явление, не имеющее аналогов в культурах других регионов земного шара. Эпоха феодализма (приблизительно V–XV вв.) развивалась в принципиально иных социально-экономических условиях. Главное преимущество феодальной формации – заинтересованность непосредственного про-

изводителя в результатах своего труда. При всем упадке культуры и науки в период раннего феодализма, тем не менее, это был новый и прогрессивный шаг в развитии человечества. Большое значение имело возникновение первых университетов. В 1160 г. был образован Парижский университет, примерно в то же время – Болонский; в 1167 г. – Оксфордский; в 1209 – Кембриджский; в 1222 г. – Падуанский; в 1224 г. – Неапольский; в 1347 г. – Пражский; в 1364 г. – Краковский. Хотя эти университеты сначала занимались главным образом подготовкой духовенства, но все же обучение в них носило систематический характер. Изучались математика, геометрия, астрономия, физика, грамматика, философия и некоторые другие предметы. Обучение велось посредством чтения лекций и проведения диспутов. Несколько позднее были созданы медицинские факультеты.

В историю науки как передовой мыслитель вошел францисканский монах, философ и естествоиспытатель, англичанин Роджер Бэкон (1214–1294). Более всего он занимался точными науками, считая, что схоластика должна уступить место опыту, как единственно верному средству в поисках истины. Областями науки, в которых работал Бэкон, были математика, астрономия, физика и химия. Он занимался разработкой телескопа, микроскопа, очков, интересовался многими техническими науками. Жизнь и деятельность Р. Бэкона очень хорошо описана Дж. Берналом в его книге «Наука в истории общества» [21]. За годы феодализма (до эпохи Возрождения) в странах Западной Европы работало немало и других крупных ученых-естествоиспытателей. Можно назвать следующих математиков и астрономов: итальянца Леонардо Пизанского (XIII в.), занимавшегося алгеброй; француза Леви бен Герсона (XIII–XIV вв.), который изобрел простейший секстант; англичанина Джеффри Чосера (XIV в.), работавшего над усовершенствованием астрономических приборов; занимавшегося оптикой англичанина Роберта Гроссете-ста (XIII в.); энциклопедистов своего времени Бартоломмео Англичанина (XIII в.) и Винченца Бове (XIII в.) и других. Тем не менее, рассматриваемый период времени нельзя отнести к числу ярких страниц развития науки.

Успешнее в эпоху феодализма обстояло дело с развитием техники. В середине XIV в. были построены первые доменные печи.

Существенно были усовершенствованы водяные и ветряные двигатели, которые применялись не только для помола зерна, но и для дробления железной руды. После изобретения кривошипного механизма, делающего возможным превращение вращательного движения в возвратно-поступательное, водяные колеса стали применяться в металлургии для приведения в действие воздушных мехов, для пилки дров, валяния сукна и в других производствах. Ветряные мельницы стали использоваться в европейских странах примерно с XII в. Из других достижений средних веков и раннего Возрождения нельзя не назвать такие как создание механических часов (курантов), изобретение компаса, печатного станка, бумаги, очков, а также нового архитектурного стиля. В период средневековья в Европе существовали два основных архитектурных стиля: романский (X–XII вв.) и готический (XII–XV вв.). Первый из них нашел свое выражение главным образом в таких сооружениях как церкви и монастырские комплексы, замки и крепости. Он отличался суровостью и, в сочетании со скульптурами и росписями, в устрашающей форме создавал впечатление могущества божества и слабости человека. Для готической архитектуры характерны каркасные конструкции, придающие сооружению большую легкость. В готике в большей степени, чем в романском стиле, нашли отражение человеческие чувства и эмоции: материнство, душевная стойкость, лиризм, сатира. Впервые после античности скульптурные произведения в готических храмах приобрели пластику и динамичность, стремление к физической красоте и совершенству, сменив застывшие романские изваяния. До наших дней сохранились выдающиеся творения готической архитектуры: Собор Парижской Богоматери (время строительства 1163–1257), собор в Генте с Гентским алтарем (XII–XIV вв., Бельгия), собор в Реймсе (1211–1311, Франция), ратуша в Штральзунде (1278–XV в., Германия), собор в Глостере (1329–1377, Англия), ратуша в Брюсселе (1401–1455).

В XVII в. сформировалось новое понятие науки, отличное от того, которое было в античности, и от того, которое существовало в средние века. Особенности новоевропейской науки четко прослеживаются в научных программах того времени: картезианской, ньютоновской, лейбницевской и атомистической. Последняя была

представлена Гюйгенсом, Бойлем, братьями Бернулли, Гуком, а философское обоснование атомистической программы предложил Пьер Гасенди, чья полемика с Декартом послужила стимулом для развития материализма. обстоятельный анализ всех этих четырех программ новоевропейской науки был проделан П. П. Гайденко [23]. Каковы же особенности новоевропейской науки, отличающие ее от предыдущих этапов развития науки?

Во-первых, основу понятия науки в XVII–XVIII вв. составляло убеждение, что все природные явления полностью подчинены механическим законам. Эту позицию разделяли не только Галилей, Декарт, Гюйгенс, Ньютон, Гук и другие ученые, но также и «органицист» Лейбниц. Вот типичное для той эпохи определение природы, данное Лейбницем: «Всякое органическое тело живого существа есть своего рода божественная машина, или естественный автомат, который бесконечно превосходит все автоматы искусственные» [23, с. 14]. В результате такого понимания природы снимается различие между искусственным и естественным, а значит механика из искусства, какой она была в античности и в средние века, превращается в науку, и притом первую среди наук. Это и понятно. Если природа понимается как механизм, то и первой наукой должна быть механика. Понимание мира как машины отличает естествознание Нового времени от античной и средневековой науки.

Второй чертой новоевропейской науки является трансформация античного и средневекового понимания материи. Только в XVII в. материя была отождествлена с веществом и выступила в качестве самостоятельной субстанции, неизменной и постоянной основы природных явлений. Пересмотр традиционного понятия материи составлял главный аспект научной программы в работах Николая Кузанского, Джордано Бруно, Галилея, Гоббса и Декарта. Природа, по Декарту, и есть материя плюс движение, поэтому задача науки – изучение движения материи с помощью механики.

В-третьих, несмотря на блестящие успехи античной науки эпохи Евклида и Архимеда, в ней отсутствовал важный момент, без которого не могло быть новоевропейского естествознания, особенно таких наук как физика и химия. Этим моментом является экспериментальный метод в том его виде, в каком он был создан творцами

науки Нового времени – Галилеем, Бойлем, Ньютоном, Гюйгенсом и другими. В принципе, античная наука не отвергала опытное познание. Античные ученые умели наблюдать окружающую природу. Они достигли высокого уровня в технике измерений длин и углов, о чем мы можем судить на основании процедур, разрабатывавшихся ими; например, для выяснения размеров земного шара (Эратосфен), для измерения видимого диска Солнца (Архимед) или для определения расстояния от Земли до Луны (Гиппарх, Посидоний, Птолемей). Но эксперимента как искусственного воспроизведения природных явлений, которое имеет своей целью подтвердить или опровергнуть то или иное теоретическое предположение, – такого эксперимента античность не знала. В силу этого широкая область физико-химических явлений осталась в античности во власти чисто качественных спекуляций, так и не породив появления адекватного научного метода. Почему так случилось? Античная экономика, основанная на использовании ручного труда рабов, не нуждалась в развитии техники. По этой причине греко-римская наука, за немногими исключениями, к которым относится, в частности, инженерная деятельность Архимеда – не имела выходов в практику. С другой стороны, технические достижения античного мира в области архитектуры, судостроения, военной техники, ни в какой связи не находились с развитием науки. Отсутствие такого взаимодействия оказалось, в конечном счете, пагубным для античной науки. Великая научная революция XVI–XVII вв., с одной стороны, заложила теоретические основы для последующего развития промышленного производства, а с другой стороны, потребности техники явились в Новое время мощным стимулом научного прогресса. Подобное взаимодействие науки и практики со временем становилось все более тесным, в результате чего наука в наше время превратилась в непосредственную производительную силу общества. Об этом достаточно подробно повествуется в исследовании академика В. А. Кириллина «Страницы истории науки и техники» (часть 3, главы 1–12) [21].

В-четвертых, в Новое время коренным образом изменилась социальная функция науки, что связано было с практической ориентацией новоевропейского естествознания, нашедшее свое наиболее яркое выражение у Френсиса Бэкона. Как пишет П. П. Гайденко:

«Именно Бэкон в начале XVII в. осознал всемирно-историческое значение происходящей переориентации науки в свете идеи «знание – сила», и не случайно он кладет начало рассмотрению истории науки в контексте именно гражданской истории» [23, с. 437]. Согласно Бэкону, наука служит жизни и практике и только в этом находит свое оправдание. Задача наук, по Бэкону – увеличение власти человека над природой. «Ибо человек, – замечает Бэкон, – слуга и истолкователь природы, столько совершает и понимает, сколько схватил в порядке природы делом или размышлением... Два человеческих стремления – к знанию и могуществу – поистине совпадают в одном и том же...» [24, с. 83]. В результате происходит весьма существенное переосмысление соотношения и связи знания с технологией. Бэкон не сомневается в том, что технические изобретения ни в чем по своей ценности и общественной значимости не уступают теоретическому знанию. Более того, он убежден, что техника как искусство преобразования природы превосходит науку и является для нее образцом – точка зрения, противоположная античной.

Итак, естествознание Нового времени формировалось под знаком идеи человеческого могущества по отношению к природе. Эта идея, столь непосредственно выраженная Бэконом, нашла свое теоретическое воплощение в тех принципах, которые легли в основание ведущих научно-исследовательских программ XII–XVIII вв. Та перестройка логико-методологических оснований науки, которая положила начало экспериментально-математическому естествознанию, открыла широкие перспективы для освоения природы, породив тем самым то, что мы называем экологической проблемой. Вопрос о границах человеческого могущества по отношению к природе стоит сегодня остро, как никогда. Теперь это не просто теоретический, но, прежде всего, практический вопрос, то есть вопрос, как об этом писал академик И. Т. Фролов в своей книге «Перспективы человека» [25] – выживания человечества, а значит, наука не может развиваться в разрез с гуманистическим императивом.

§ 3. Наука и мировоззрение

В 50–60 годы прошлого столетия большой резонанс получила публичная лекция английской писательницы Ч.П. Сноу, в которой утверждалось, что в современной западной цивилизации существует раскол на две полярные культуры: с одной стороны – научное естествознание и технократия, с другой – гуманитарная культура. Сноу знал о том, что говорил, ибо до литературной деятельности он занимался физическими исследованиями. По его мнению, общество должно преодолеть существующее отчуждение «физиков» и «лириков» на путях утверждения союза двух форм человеческого творчества.

Тему, поднятую Сноу, можно свести к отношению между наукой и мировоззрением. В истории культуры были периоды претензий одной стороны на господство над другой. Своеобразный диктат сначала продемонстрировали мировоззренческие формы. На этапе зарождения науки ей диктовали свои условия миф, религия и философия. В средние века ученый вынужден был учитывать мощное влияние в обществе религии и теологии. Начиная с XVII века, естествознание обретает самостоятельность, и попытки некоторых немецких философов (Гегель, Шеллинг) в начале XIX века приторможить этот процесс были обречены на неудачу.

В середине XIX века маятник взаимоотношений пошел в обратную сторону и под влиянием расцвета наук о природе возникает философское направление, обосновывающее эру господства науки. Речь идет о позитивизме, основателем которого стал французский мыслитель О. Конт (1798–1857). Прослушав курс лекций Ж.Б. Фурье по математической физике, Конт согласился с мнением И. Канта о том, что подлинным знанием является только математизированная наука. Позитивная наука не нуждается в ценностных идеях мировоззрения, в лучшем случае ученому может оказать помощь философская теория познания, ориентированная на научное исследование.

Позитивизм оказался жизнеспособным направлением и центром второго этапа его развития стал австрийский физик, историк естествознания и философ Э. Мах (1838–1916). Радикальный эмпиризм Маха был направлен на преодоление влияния всех форм ми-

ровоззрения на естествознание. Особым атакам с его стороны подверглась идея атома как, якобы, продукта воздействия философии на физику.

На смену психологическому эмпиризму Маха в 20-е годы прошлого века появился логический позитивизм. Преемственность здесь была налицо, поскольку новые позитивисты разделяли старый лозунг Конта: «Наука сама себе философия». Программа изоляции естествознания от религии, философии и искусства реализовывалась посредством принципа верификации. К науке относились лишь те знания, которые можно было проверить в эмпирическом опыте. Принципы неопозитивизма менялись, но мнение о том, что мировоззрение отрицательно влияет на науки о природе, сохранялось. В западной методологии науки неопозитивизм господствовал до 60-х годов прошлого века; именно это стало главной причиной того отчуждения, о котором говорил Сноу.

Начиная с 60-х годов XX века в методологии науки набирают силу такие школы и направления, которые признают необходимость диалога естествознания и различных форм мировоззрения. Критика позитивистской установки на изоляцию науки от мировоззрения пошла по двум направлениям: по линии учета фактов истории науки и по линии осмысления открытий в области человекознания. Типичной фигурой прошлого и настоящего является исследователь, соединяющий в себе верующего и ученого (Пифагор, Ньютон, Джинс, Леметр и др.), философа и естествоиспытателя (Аристотель, Декарт, Лейбниц, Мах, Эйнштейн и др.). И не случайно, что именно эти корифеи внесли в науку наивысшие достижения. Крупным открытием XX века стало установление функциональной асимметрии мозга – левое полушарие специализируется на логике, правое обеспечивает интуицию и воображение. Сама природа, таким образом, заложила основу для союза научной и гуманитарной культур.

Вместе с тем нельзя игнорировать сложную структуру мировоззрения и способность некоторых ее форм оказывать деформирующее влияние на науку. Имеется в виду феномен паранауки или оккультной науки (алхимия, астрология, хиромантия, парапсихология и т.д.). Представители паранауки утверждают, что последняя совпадает с наукой и отличается от нее лишь второстепенными де-

талями. Известно, что наука возникла тогда, когда у мировоззрения сложилась мощная традиция. Дофилософские формы мировоззрения несли в себе не только наивные и ложные представления, но и навязывали стиль мышления, несовместимый с наукой. Паранаука и сейчас несет в себе явный отпечаток древнего синкретизма, в ней присутствуют элементы мифа и приемы магии.

Наряду с превратным мировоззренческим содержанием древние оккультные науки несли в себе и зародыши подлинной науки. Так, алхимики открыли ряд химических элементов, сформировали некоторые химические приемы и процедуры. Астрологи разработали математическую технику астрономических вычислений, составили точные таблицы расположения светил в различные периоды времени. И все же союз разрозненных элементов не мог стать вечным. Подлинно научные компоненты выделились из оккультных форм и стали развиваться самостоятельно: из астрологии вышла астрономия, из алхимии – химия и т.д.

Паранаука не является наукой, хотя рецидивы современной мифологии пытаются их отождествить. Противоположность науки и паранауки сводится к следующему:

а) если наука стремится к объективным результатам, то паранаука не выходит за рамки субъективных феноменов психики;

б) если в науке господствует установка на исследовательские приемы, то оккультизм ориентируется на чудеса, таинства и практический интерес, зачастую на наживу, как это имеет место в современном целительстве (экстрасенсы);

в) если научное естествознание основано на доказательности и воспроизводимости результатов, то паранаука опирается на веру, суеверие, авторитет экстрасенсов, которые уклоняются от проверки своих «уникальных» способностей;

г) если естествознание дает абстрактное качественное знание в количественной форме, то оккультизм ограничивается чувственно-конкретными и качественными результатами, в принципе не проверяемыми. Все дело заключается в том, что в силу авторитета науки ложные формы мировоззрения прикрываются ее именем.

В то же время нельзя считать правомерными притязания науки на самодовлеющее мировоззрение. Продуктом данной тенденции

является сциентизм, отрицательные последствия которого для массового мировоззрения очевидны. Наука не является мировоззрением. То, что вкладывается в понятие «научное мировоззрение» является научной картиной мира. В отличие от мировоззрения, которое всегда и в любой форме является совокупностью смысложизненных ценностей субъекта, наука коррелируется с объектом. Ее главная функция – исследование объекта, получение объективного знания, которое может быть привлечено на службу определенного мировоззрения. Например, христианство и особенно католическая церковь длительное время спекулировали на геоцентрической модели мира Аристотеля – Птолемея. Если же наука отказывается от своей основной интенции, то есть объективности, она утрачивает свой предмет и тогда превращается в паранауку.

Глава 4. Философия творчества: творчество как проявление человеческой сущности

В наше время творчество осознаётся как **ценность**, без которой немислима жизнь общества и индивида. Данный феномен занимает прочное место в ряду самых притягательных идей современности, таких как гуманизм, свобода, истина, добро, мир, красота. Не случайно эпитет «творческий» употребляется в качестве положительной оценки деятельности личности или коллектива. Но необходимо отметить, что и раньше исследователей интересовала возможность решения задачи, в которой отсутствует точный алгоритм. В начале прошлого столетия возникла специальная наука о творческих процессах мышления – эврилогия, в создание которой большой вклад внесли русские мыслители: Бердяев Н. А., Энгельмейер В. С., Райнов Т. И. и др. После революции 1917 г. был создан Институт эврилогии, ликвидированный в 30-е годы. В последние десятилетия интерес к проблемам творчества резко возрос и это связано с постепенной переориентацией центра исследований на субъект, личностный мир, духовные процессы. Творчество предполагает богатую субъективность, активность личности, развитое сознание и самосознание. В то же время бездуховный практицизм, как массовое и глобальное явление, блокирует творчески-созидательную деятельность.

Х. Ортега-и-Гассет в своём сочинении «Восстание масс» нарисовал портрет «человека массы», характерными чертами которого являются: а.) бесконечное вожделение; б.) неблагодарность. Формирование творческой личности и потребности творческой деятельности для нашего общества становится актуальной задачей. Но это требует демассификации образования, которое пока поставляет «серийных» специалистов, а в мировоззренческом плане – преодоления рецидивов отождествления знания (информации) и сознания. Сущность последнего меньше всего выявляется в отражении мира. Сознание есть царство смыслов, то есть бесконечный процесс осмысления мира и себя, без чего невозможно утверждение духовности

и самооценки субъекта. Процесс духовного самосовершенствования бесконечен, по самой сути своей творческий и продуктом его является не просто знание, а **ценности**. Сознание должно быть понятно, поэтому, как творчество и самотворчество, как работа души и духа, как поиск человеком самого себя и обретение собственной судьбы.

§ 1. Природа творчества

Творчество есть проявление деятельной сущности человека. В нем дано единство духовного и практического. Мир наличного бытия в творческом акте дополняется миром реализации жизненных ценностей, то есть синтезируется мир настоящего и будущего. Образ возможного бытия даёт сознание и он может выступать в форме мечты, утопии, научной теории, социального идеала. В любом случае сознание в силу своей идеальной сущности творит модели прошлого, настоящего и будущего, в особенности желаемого будущего, а в процессе деятельности совершается поиск средств для реализации этих моделей.

Таким образом, творчество выступает как единство двух составляющих человеческой деятельности: предметно-материальной и духовно-идеальной активности человека. Идеальная цель опредмечивается в практическом результате, в деянии, в творчестве новых ценностей; преобразование же предметного мира и социального бытия порождает новые потребности в творчестве. Творчество невозможно без волевого акта, духовной энергии и интеллекта субъекта, ибо материальному преобразованию должно предшествовать духовно-идеальное освоение мира. Как бы ни понимали природу идеального, но в любом случае идеальное составляет «душу» творческого процесса, тогда как материальное действие – его «тело». Надо учитывать, что деятельность человека не просто активность, направленная на преобразование мира, а это целесообразная активность. Идеальная цель предшествует действию, а реализация её в жизнь выдвигает потребность в свободе, поскольку вне выбора оптимальной возможности идеальная цель не может быть воплощена в социокультурную действительность.

Свобода поэтому выступает как мера человеческой активности в творчестве, что убедительно доказывается в знаменитом труде Н. А. Бердяева «Смысл творчества». «Творчество – пишет он, – неотрывно от свободы. Лишь свободный творит. Из необходимости рождается лишь эволюция; творчество рождается из свободы» [26, 386].

Однако для Н. А. Бердяева характерно излишнее противопоставление необходимости и свободы, творческий акт у него ничем не детерминирован. В действительности же творчество, как и всё в мире, имеет объективную основу; его побудительными мотивами, в конечном счёте, являются потребности и интересы. В потребностях выражаются требования человека к миру, в интересах – осознание неудовлетворённости сущим, а в целях – желание приблизиться к должному как к потребному будущему. Противоречие между сущим и должным, бытием и мышлением, иначе говоря, неудовлетворённость человека данностью и снимается в акте творческой деятельности. В этом смысле творчество является социально- историческим феноменом, постоянным спутником всемирной истории; оно одновременно выступает и как способ существования человека, и как его сущность. В творческом деянии, в самотворчестве – начало и смысл человеческого бытия, но в нем же таятся и роковые опасности для человеческого рода, так как порождается ощущение всемогущества человека и завоевательское отношение к природе. Вне объективных возможностей творческая деятельность нефункциональна. Ведь по мере расширения сферы свободы одновременно расширяется и сфера необходимости, а творческое освоение последней раздвигает новые границы свободы. Без свободы творчество немислимо, но оно невозможно и без необходимости; и то, и другое требуется для самоутверждения в мире.

Природа творчества противоречива, двойственна, в ней дано неразрывное единство материального и идеального, объективного и субъективного, духовного и практического, свободного и необходимого. Это единство обусловлено одновременно как объективными закономерностями, так и человеческими целями, то есть субъективным фактором. Необходимое в этой слитности отражает то что есть, целевые же установки фиксируют направленность в будущее. Если же забыть об этой двойственности творчества, не учитывать его, то

возникает иллюзия вседозволенности человека, которая воплощается в идеологии и практике волюнтаризма.

Оборотная сторона мифологии титанизма, как пишет Ба-тищев Г. С., «...проявилась в принципиальном индивидуализме, который приводил к стихии безграничного человеческого самоутверждения, к самооправданию в совершенно беззащитных преступлениях, невероятных страстях и пороках. Вот что может таиться за провозглашением «творческой сущности человека». В своём последовательном, до конца доведенном виде концепция, абсолютизирующая способность к творчеству, не может не завершиться уже явным самообожествлением своей индивидуальности – антропотезизмом» [27, с. 53]. При таком подходе складывается культ прогресса, непрерывная гонка за «новым» в ущерб традиции, преемственности, жизнедеятельности как таковой [28].

Обычно творчество понимается как процесс человеческой деятельности, результатами которой являются создание принципиально новых материальных и духовных ценностей. Сущностной характеристикой творчества в данном случае считается наличие новизны. Однако этого недостаточно, так как нельзя сводить творчество к любой деятельности, дающей новое. Человеческая деятельность разнообразна: а) творческая деятельность, в которой представлены, прежде всего, продуктивные элементы; б) репродуктивная деятельность как адаптивная, ориентированная на воспроизводство имеющегося; в) псевдотворческая деятельность, имитирующая творческий поиск и дающая плагиат, подлог, суррогат новизны; д) антитворчество, обладающее новизной, но в целом ведущее к регрессу, опустошению человека, разложению культуры. Таким образом, творчество не является синонимом новизны. Очевидно, что требуется дополняющий критерий, которым является социальная ценность новизны. Не может быть деятельность творческой, если она не является способом саморазвития общества и просто духовности человека.

Принципиальная новизна должна оцениваться с позиций совершенствования общества, социальной значимости; с позиций того, насколько новизна ориентирована на удовлетворение общественных потребностей, обретение высших целей и идеалов человечества. Ныне уже нельзя не видеть того, что всё новое в деятельности че-

ловека необходимо подвергать нравственной экспертизе и оценивать в социально-историческом контексте.

Творчество лишь тогда выполняет историческое предназначение, когда является мерой развития социальной сущности человека и прогрессивного развития общества. Необходимо согласиться с размышлениями Л. В. Яценко, который в своих работах подчеркивает критерий творчества: «... творчество есть позитивно направленная деятельность, катализатор прогрессивных изменений в обществе, культуре» [29, с. 38]. Универсальной чертой творческого отношения к миру является, таким образом, новизна, но подчинённая человеческому императиву, то есть содействующая торжеству Истины, Добра и Красоты, саморазвитию человека в трудовой деятельности.

Исторические корни творчества необходимо искать в трудовом процессе, в общественном производстве и главной сферой проявления и опредмечивания творческих способностей должен быть труд, но выражающийся не в покорении природы, а в гармонии с нею, в наличии созидательной социальной практики. В силу высокой исторической миссии творчества к нему не следует относить негативные проявления активности, не отвечающие критериям общественного прогресса, а также стихийную бессознательную деятельность.

Речь идёт о том, что творческий процесс невозможен без интуиции, о чём речь пойдет впереди, но в целом он все же носит целенаправленный характер и протекает под контролем сознания.

Творчество берёт истоки не только в труде, но и в целеполагающей способности сознания. Изменение и даже появление нового возможно и в результате стихийной бессознательной деятельности. Вспомним узоры на стекле в морозную погоду; сталактитовые пещеры; причудливые фигуры из известняка, возникающие в результате выветривания; бобровые плотины и гигантские термитники. Однако субъектом творчества является только человек. Ни животное, ни компьютер, не творят, хотя и являются носителями изменений, поэтому наличие целеполагания является **третьей** сущностной характеристикой творчества. Творчество есть присущая только человеку способность создавать принципиально новые ценности, которые являются способом саморазвития человека и общества и возможны

лишь при наличии целеполагающей активности сознания и запросов общественно-исторической практики.

О творчестве написано много, как в философском, так и в психологическом аспекте. Если источники и сущность творчества являются, главным образом, объектом философского анализа, то структура творческого процесса исследуется преимущественно психологами. Английский учёный Г. Уоллес расчленил творческий процесс на четыре фазы: подготовка, созревание идеи, озарение и проверка. Поскольку второй и третий этапы не редко не осознаются, то это обстоятельство и послужило основанием для выводов о наследственном характере творческих способностей (Гальтон), или о решающей роли интуиции в этом процессе (Бергсон). Интуиция действительно воплощает бессознательный момент творческого процесса, она продуктивна, но отнюдь не является самодовлеющим фактором творческих прозрений. Подробнее об этом будет сказано дальше, сейчас лишь отметим, что интуиция, вопреки кажущейся беспредпосылочности, частично протекает в русле целенаправленного поиска и подчиняется сознанию, она неразрывна с ним, непродуктивна без сознательной ассимиляции культурно-исторического опыта, но и одновременно коренится в сфере бессознательного, зависит от развития всей человеческой субъективности.

§ 2. Богатство и разнообразие творческой деятельности

С ходом всемирной истории расширяются границы человеческой деятельности. В пространственном масштабе она начинает принимать космический характер, в плане совершенствования деятельности начинает дифференцироваться, что ведёт к росту разнообразия. Ныне уже можно говорить не просто о материальном и духовном, а конкретнее – о научном, художественном, техническом, педагогическом, моральном, социальном, философском, политическом, религиозном, правовом и т.д. творчестве.

Особенно широкий размах ныне получили **научное** и техническое **творчество**, что свидетельствует о все возрастающей роли на-

учно-технического прогресса в жизни современного общества. Интенсификация научных исследований и инженерных поисков остро поставила проблему совершенствования стиля научного мышления и расширения сферы творчества, которое стало объектом пристального изучения.

Обычно, когда пишут о рождении новых научных идей, ссылаются на эмпирические данные и их теоретические интерпретации. Например, говоря об открытии Эйнштейна, ссылаются на опыты Майкельсона и Морли, а также преобразования Лоренца; открытие же законов электродинамики связывается с опытами Фарадея, Герца и уравнениями Максвелла. Однако дело обстоит сложнее. Само по себе открытие новых фактов, их описание и объяснение далеко не всегда приводит к новым идеям. Ведь обязательно возникает искушение втиснуть их в рамки старых концепций.

И когда новый эмпирический материал не укладывается в рамки наличных теоретических схем, в науке возникает проблемная ситуация. В этой ситуации решающее значение приобретает творческий стиль мышления. Обладающие им учёные проявляют решительность замахнуться на якобы достроенное здание науки, поколебать устоявшиеся концепции и их новаторский подход вызывает в науке смену парадигм. «Наибольшая трудность открытия, – справедливо писал Дж. Бернал, – заключается не столько в проведении необходимых наблюдений, сколько в ломке традиционных идей при их толковании [30, с. 34].

Разумеется, речь не должна идти о каком-то одном приёме исследования или единственной, пусть даже уникальной, черте интеллекта, которые бы выполняли роль универсальной отмычки и автоматически обеспечивали успех в научном поиске. Кстати, не является таковой и эрудиция сама по себе, равно как и магия математических формул, то есть владение математическим аппаратом. В начале XIX века господствовали представления о магнитных силах дальнего действия, которые были развиты Лапласом, Ампером и Вебером. Их теория была превосходно математизирована, но рухнула после простых фактов, полученных Фарадеем и подкреплённых Максвеллом. Творческий потенциал личности учёного вовсе не находится в прямой связи с его математическим багажом.

И еще одна оговорка. Научный поиск предполагает бескорыстие. Резерфорд считал, что самые значительные для человечества открытия в целом вытекали из исследований, которые имели единственную цель: обогатить наши знания о природных процессах. Прекрасной иллюстрацией к данным словам является деятельность упомянутого нами Майкла Фарадея, решившего задачу превращения магнетизма в электричество. Для него не существовало ничего кроме науки, которая была его всепоглощающей страстью. Он мог бы стать миллионером, эксплуатируя свои открытия, но охладевал к ним, когда открытиями заинтересовывались промышленники. Фарадей родился, жил и умер в бедности, но занятия наукой были ему лучшей наградой в жизни.

Таким образом, интуиция, творческое озарение не вяжутся с прагматической установкой и не порождаются ею. Обыденное знание непосредственно приложимо к практике, и это является его основной ценностью. Научное знание утилитарно неприменимо, другой вопрос, что оно может стать общественно значимым, но для учёного его дело – служение истине, а перед истиной все равны. Таков первый этический норматив науки, её этнос, кстати, сформировавшийся ещё в античную эпоху. Другая интенция науки – ориентация на новизну, без этого, она превращается в информационный шум, т.е. перепевание старого. Поиск же нового вдохновляет на творчество, а оно возможно лишь когда исследователи стремятся к новому безо всякого расчёта, ибо для того, чтобы служить производству, наука должна вначале служить истине, последнее же всегда подвиг.

Ведь всё дело в том, что успеха-то и никто не гарантирует, поскольку неудачи тоже постоянный спутник творческого поиска, ибо нельзя сказать наперед: напрасными ли окажутся жертвы, положенные на алтарь науки. «Я теперь занимаюсь опять электромагнетизмом, – писал Фарадей в частном письме, – и думаю, что попал на удачную вещь, но не могу ещё утверждать это. Очень может быть, что после моих трудов я в конце концов вытащу водоросли вместо рыбки» [31, с. 211].

Только поиск истины, а не прибыль приходит на помощь творческой интуиции, о роли которой в свершении открытий неоднократно

но говорили сами учёные. Луи де Броль, например, подчеркивал, что «... человеческая наука, по существу рациональная в своих основах и по своим методам, может осуществлять свои наиболее значительные завоевания лишь путём опасных внезапных скачков ума, когда проявляются способности..., которые называются воображением, интуицией, остроумием» [32, с. 259]. Сходные мысли не раз высказывал Пуанкаре, считавший, что посредством логики доказывают, а посредством интуиции изобретают, открывают. Зато само открытие является подлинной наградой за тернистый путь к истине [33].

«Сила и глубина радостных эмоций, – замечал академик Энгельгард В. А. – которые несёт с собой творческий успех учёного – это и самое мощное, и самое высокое чувство удовлетворения, какое только может испытать человек. Именно поэтому творчество – это наивысшее проявление человеческого духа, самый драгоценный источник радости и счастья» [34, с. 333].

Смысл технического творчества заключается в качественной модификации инженерной деятельности, целью которой является создание технических средств, заменяющих производственные функции человека и облегчающие его труд. Сформировавшись в Новое время, инженерная деятельность руководствовалась веберовским принципом рациональности и беконовским принципом господства над природой. Обе установки вошли в резкое противоречие с современными требованиями к инженеру в условиях прогресса техники информационных процессов и нарастающей экологической катастрофы.

В техническом творчестве главное значение имеет способность к изобретательству и проектирование новых технических систем и технологических процессов. Однако при забвении того, что техника – пусть даже самая новая – должна быть средством, а не самоцелью, формируется технократическое мышление и технократическая практика в самой агрессивной форме. Фетишизация техники приводит к расчеловечиванию индивида. Одним из первых эту проблему поставил Н. Винер, но с тех пор ситуация лишь усугубилась. В громадной, на сегодняшний день, литературе, посвященной анализу техносферы и технического творчества, всё сильнее звучит голос

в защиту человека от враждебной уже ему техники и о пределах технического прогресса [35].

«Техника, – пишет Ж. Эллюль, – окружает нас как сплошной кокон без просветов, делающий природу... совершенно бесполезной, покорной, вторичной, малозаметной... Природа оказалась демонтирована, дезинтегрирована наукой и техникой» [36, с. 147]. Опасна и другая крайность, описанная А. Платоновым в «Чевенгуре», когда техническое творчество объявляется иллюзией, выдаваемой за действительность. Герои романа выдумали машину, которая превращает солнечный свет в электроэнергию, но изобретение не состоялось. Тем не менее, хотя машина не работала «... всё-таки решили, как нашли нужным: считать машину правильной и необходимой, раз её выдумали и заготовили своим телесным трудом два товарища» [37, с. 383].

Продуктом научного творчества является новая идея, технического – новые изобретения; **художественное же творчество** имеет целью рождение нового **образа**. Здесь особенно велика роль воображения и в целом эмоционально-образной сферы психики [38]. Искусство, в отличие от науки, обладает индивидуальной нотой, пронизано субъективностью, открывает пути общения с человеческой душой. Его величайшее преимущество заключается в том, что оно может преобразовать душу, не вызывая чувство принуждения, а наоборот, давая ощущение удовольствия. Воспитание человека совершается здесь не по механическому императиву, а по законам красоты. Сказанное, разумеется, не означает, что другие сферы культуры отъединены от образного отражения действительности. Без живительного образа не функциональны ни наука, ни философия, но в искусстве отмеченная особенность является доминирующей [39].

Значит ли это, что художественное творчество исключает познавательную силу? – Нет конечно. Греки считали «Иллиаду» неистощимым источником сведений о жизни. О древнем Египте лучше всего говорят его статуэтки, об Элладу – Пантеон и трагедии Эсхила, о средневековье – рыцарские романы и готические соборы. Ортега-и-Гассет отмечал, что искусство Леонардо да Винчи даёт истинное представление об эпохе ренессансного универсализма [40]. Смысл «Троицы» Рублёва не может быть понят без Куликовской

битвы. «Искусство, – считал Уайтхед, – выполняет в человеческом опыте целительную функцию, когда внезапно открывает нам сокровенную, абсолютную истину о природе вещей... Наука и искусство представляют собой сознательное стремление к истине и красоте» [41, с. 177].

Художественное творчество есть, в конечном счете, творчество красоты, а поскольку человеческая деятельность реализует себя в соответствии с определенным эстетическим идеалом, постольку художественное творчество в той или иной мере пронизывает все формы человеческой жизнедеятельности. В этом смысле надо понимать слова Н. А. Бердяева: «Творчество художественное лучше всего раскрывает сущность творческого акта». И далее: «Восприятие мира в красоте есть прорыв через уродство «мира сего» к «миру иному» [26, с. 487, с. 438]. Отчужденность от образа стимулирует утилитарное отношение ко всему и убивает сам дух творчества. Не случайно Ч. Дарвин, осмысливая свою жизнь, пришел к выводу, что утрата интереса к искусству равносильна утрате счастья» [42, с. 377].

В настоящее время в обществе ученых имеет место неудовлетворенность тем обстоятельством, что в науке победили абстрактные модели и почти совершенно вытеснены метафоры. Это мешает рождению новых концепций, и как реакция на потребность в новом импульсе для научного творчества возник интерес к проблемам гармонии, красоты, веры, что в принципе выходит за рамки собственно науки [43].

Несколько замечаний о **философском творчестве**, которое обладает чертами как научного, так и художественного творчества. Философия оперирует категориями, но в отличие от науки она по своей природе есть особая форма рефлексивного знания. Рефлексия есть оперирование субъекта со своим собственным сознанием, что делает возможным акт самопознания. Продуктом философского творчества являются идеи, которые лишены очевидности, т. е. не могут быть объектами наблюдения, а выступают в качестве человеческих императивов. Свобода, ответственность, ценность, абсолют, совесть, разум и др. идеи возникли как обобщение возможного бытия человека и обретают статус мировоззренческих принципов, ориентирующих на определённый способ жизнедеятельности. Все эти ценно-

сти, по выражению швейцарского философа Агацци Э., являются «существенными элементами человеческой реальности» [44, с. 31]. Иначе говоря, идея является одновременно и формой долженствования, в силу чего философская деятельность является предельной «формой всякого нашего сознательного опыта» [45, с. 10]. Хайдеггер также подчеркивал, что философия – не наука, не мировоззренческая проповедь, а «... она есть мышление в предельно вбирающих понятиях, спрашивание, которое в каждом вопросе, а не только в конечном итоге спрашивает о целом» [46, с. 125]. Целое же есть бытие человека в мире, его судьба, поэтому философские идеи с неизбежностью привлекаются для обоснования социальных альтернатив. Этот факт не умоляет саму ценность философии, он лишь фиксирует связь философских прозрений с опытом человечества, с напряжёнными исканиями социальной гармонии.

Социальное творчество есть, прежде всего, созидание новых общественных отношений в соответствии с выдвинутым идеалом. Для традиционного общества характерно воспроизводство существующих форм жизнедеятельности. В сознании, как правило, мифологическом, утверждается образ циклического времени, т.е. социального круговорота. Переход от «пульсирующего» времени родового общества к линейной форме социального времени означал преодоление традиционного общества и прорыв к динамической европейской цивилизации. Социальное творчество поэтому неразрывно связано с утверждением идей социального прогресса. Можно даже сказать, что прогресс есть функция социального творчества [47]. Всякое же творчество, и тем более социальное, упирается в проблему свободы. Обретение свободы, борьба за неё есть непременное условие социального творчества и способ его реализации, но свобода имеет два измерения: свобода от чего-либо и свобода для чего-либо; прежде всего для воплощения в жизнь определённого социального идеала.

Сознание непосредственно творит идеальную цель, но она может быть реалистической, но может быть и утопической. Социальное творчество, поэтому, всегда связано с риском, ибо даже осуществление жизненно-реальной цели с помощью неадекватных средств может деформировать сам идеал; тем больше опасность, если цель

оказалась заведомо утопической. «Утопизм есть постоянный и неизбежный соблазн человеческой мысли, ее отрицательный полюс, заряженный величайшей, хотя и ядовитой энергией» [48, с. 83]. Это есть вера в завершенное развитие истории, в социальный Абсолют. Реализация такого идеала требует абсолютных жертв.

Драматизм человеческого существования заключается в том, что человек живет одновременно в сфере необходимости, т.е. принимает мир таким, каков он есть; и в сфере свободы, т.е. стремится преобразовать мир сообразно представлению, каким он должен быть. Это и есть основное противоречие между социальной статикой и социальным творчеством. «Жизнь без идеалов и идеальных ориентиров» пуста и бесцветна, но идеалы и «идеальные ориентиры», оторванные от реальной жизни, обрекают на социальное мифотворчество и утопию. «Коварство» двойной мировоззренческой ориентации заключается в опасности маниловщины, в соблазне отождествления иллюзорного с реальной возможностью» [49, с. 178]. Но, пожалуй, еще более опасным в этом случае является прямолинейный активизм, который в угоду социальному прожектору способен положить на алтарь в принципе нереализуемого идеала миллионы человеческих жизней.

Таким образом, социальная коллизия творчества заключается в том, что без идеального проекта будущего и активности субъекта оно невозможно, но в обоих случаях могут быть самые отрицательные последствия. Поэтому в истории социальной мысли и социальной практики были постоянные колебания то в сторону «здорового смысла», оправдания данности, то в сторону ломки существующих порядков в надежде на лучшее будущее.

Крайним выражением первой позиции является восточный квиетизм, крайним выражением второй позиции – социальный экстремизм. Весы истории находятся в постоянном колебании и лишь всемирно-исторический опыт дает со временем возможность отличить позитивные результаты социального творчества от негативных последствий социального прожектерства.

§ 3. Мировоззрение, творчество, стиль мышления

Как уже отмечалось, уникальность творчества в неразложимости в нем объективного и субъективного моментов. При всей своей таинственности оно детерминировано, т.е. имеет объективную сторону. Но с другой стороны творчество продуцируется всей человеческой субъективностью: волей, эмоциями, памятью, интуицией, инстинктами, а не только сознанием. Творчество коррелируется со всей психической деятельностью человека, с миром идеального, которого не было до человека и который выступает онтологической основой свободы и творчества [50]. Судьба человека – творчество, ибо оно воспринимается как величайший акт жизни, источник духовного наслаждения. Именно поэтому оно может быть активным средством формирования личности и преодоления отчуждения. Функция рассудка – отражение действительности в мысли, в акте же творчества выражается отношение человека к действительности и внутреннее преобразование человека. Именно в силу укорененности творческого процесса во всей человеческой субъективности творчества есть тайна. Это особенно видно на примере объяснения интуиции и гениальности.

В психологическом плане творческий акт и феномен гениальности пока необъяснимы. Успехи в изучении интуиции оказались явно скромнее, чем в исследовании мышления, особенно дискурсивного мышления, которое стало объектом измерения. Наиболее интересная попытка отграничить интуицию от интеллекта и понять ее как иррациональный поток образов была предпринята А. Бергсоном в его сочинении «Творческая эволюция». С его точки зрения именно интуиция ответственна за творческий процесс. С другой стороны имеет место принижение роли интуиции в человеческой деятельности. М. Бунге, например, уделил весьма скромное место интуиции в познании и размышлении. Сейчас наметилась тенденция рассматривать интеллект шире, чем способность к абстрактному мышлению. В него включается аффективная, волевая, мотивационная сферы. Как известно, Л. С. Выготский, а вслед за ним и другие исследовате-

ли, подчеркивали единство аффектов и интеллекта. При таком подходе интуиция рассматривается как форма интеллекта, а не форма инстинкта или «мистического озарения» (У. Джеймс).

Гораздо шире разброс в понимании природы гениальности. Культ гения сформировался в эпоху Возрождения и достиг своего апогея в XVIII веке, не в последнюю очередь под влиянием романтиков. Гениальность есть талант высшего уровня. Правда, Бердяев Н. А. в своем труде «Смысл творчества» (гл. VII) оспаривал этот тезис, доказывая, что гениальность ничего общего с талантом не имеет: «в таланте есть умеренность и размеренность». В гениальности – всегда безмерность. Природа гениальности всегда революционна. Талант действует в середине культуры с ее науками и искусством. Гениальность действует в концах и началах и не знает граней. Талант есть послушание. Гениальность – дерзновение. Талант от «мира сего». Гениальность от «мира иного». В судьбе гениальности есть святость жертвенности, которой нет в судьбе таланта» [26]. Как бы то ни было, но в субъективно-индивидуальном плане талант и гениальность являются обязательным условием творческой деятельности. Но откуда они? Согласно Платону интуиция, вдохновение, талант в целом, есть дар божественного Эроса. Аристотель же считал талант природным, т. е. естественным даром. Кант же склонялся к мысли, что гениальность от природы. «Гений, – писал он, – это талант (природное дарование), который дает искусству правило» [51, с.322]. Гений творит свободно, создавая при этом принципиально новое – ценности, а составляющими гениального творчества являются рассудок и продуктивное воображение, то есть чувственная интуиция. Кант решительно отверг концепцию интуиции как разновидности рационального познания (интеллектуальная интуиция), которую обосновывали Декарт, Лейбниц, Спиноза. Одного лишь рассудка, доказывал он в «Критике способности суждения», недостаточно для создания художественных произведений, и необходимо воображение. В дальнейшем, в рамках философии интуитивизма (А. Бергсон, Н. Лосский, В. Кроче, Э. Гуссерль) было подвергнуто резкой критике сциентистское, сугубо рационалистическое понимание творчества. Но лишь в начале XX века был по-настоящему осмыслен факт, недооцененный даже Кантом: интуиция присуща не

только художественному, но и **любому** творчеству. Интуиция носит универсальный характер, а, стало быть, феномен гениальности не ограничен какой-то одной сферой деятельности.

Однако талант должен служить позитивным целям. Руссо одним из первых выступил против фетишизации таланта, поставив проблему эгоизма гения, а эгоизм он считал наибольшим нравственным злом. Но эта позиция не имеет ничего общего с дискредитацией таланта, предпринятой Ч. Ломброзо, который, отождествив гениальность с безумием, лишил его всякого возвышенного смысла [52]. Общая тенденция в исследовании феномена гениальности сводится сейчас к следующему выводу: сущность гения невозможно понять, если игнорировать продукты его творчества и эпоху. Только психологический и тем более биологический подход (Ф. Гальтон, З. Фрейд) к гениальности бесперспективен. Американский психолог Р. Эльберг выделил четыре признака гения: огромная продуктивность, разработка стержневой проблемы, долговечность признания, наличие сторонников, хотя и нередко после смерти.

Д. Саймонтон (США) подробно исследовал социокультурные детерминанты творчества и выделил семь факторов, способствующих проявлению гениальности, то есть превращению генетической одаренности в продуктивное творчество. Особенно большое значение имеет «дух времени», иначе говоря, социальный климат, наличие потребности в таланте. «Если общество говорит своим членам, что творчество, в конце концов, немного значит, то ручьи творчества в таком обществе пересыхают и ни богатство, ни генетический потенциал талантливости не смогут спасти положение: климата для великих свершений не будет, и маловероятно, что великие свершения свершатся [53, с. 139–140]. Таково мнение американского ученого Л. Трахмена и с ним трудно не согласиться, хотя в нашей печати то и дело появляются публикации, выдержанные в духе Гальтона и, по существу, сводящие проблему гениальности к генетическому наследованию.

Гениальность – предельное выражение творческой одаренности; этим даром, конечно, обладает далеко не каждый, хотя Ш. Фурье в свое время мечтал о социетарном обществе, в котором данный уникальный феномен мыслится как массовое явление.

Но если гениальность – удел немногих, то способностью к творчеству может и должен обладать каждый. Разумеется, для этого нужны усилия, направленные на саморазвитие. Однако на какие личностные ценности ориентироваться? Каковы особенности творческой личности?

Первой из них, несомненно, является гибкость ума, противоположной ей будет косность мышления, несовместимость с чувством новизны. В личном плане она может порождаться неуверенностью в себе, в своих силах и способностях, что приводит к устойчивой ориентации на чужое мнение, авторитеты, традиционные стереотипы. И наоборот, смелость, независимость, решительность протеста против сформировавшегося в предшествующем опыте шаблона благоприятствует творческим устремлениям. Разумеется, творец в этом случае рискует быть непонятым своими коллегами или даже современниками. История изобилует такими фактами. Достаточно напомнить случай с Ф. Бэконом, который не принял коперниковскую систему, не оценил ее революционного характера. Гегель тоже не нашел признания в естествознании своего времени, да и позже, хотя он предвосхитил (особенно в критике ньютонианства) некоторые идеи, ставшие частью современной научной картины мира.

Другая черта творческого стиля – широта мышления, т.е. способность вырваться из узкого круга идей, осознать конечность той проблемы или круга проблем, которыми занимается ученый или художник. Противоположным данному свойству будет заскорузлость мышления, её убогость, ограниченность. Широкий кругозор является спутником творческого поиска. Широта мысли, поиска, ничего общего не имеет с заглядыванием во все области знания, что характерно для дилетантизма, а предполагает целеустремленность, поиск оптимального варианта в исследовании. Идея оптимума подсказана природой. Книга природы написана точным и экономным языком, и, читая её, ученые пришли к осознанию того обстоятельства, что оптимальными могут быть не только траектория движения или форма пчелиных сот, но и само мышление, сам поиск. Принцип экономии мышления («брита Оккама») как раз и заключается в том, что число предложений, используемых для построения теории, должно быть наименьшим. И, если при объяснении одного и того же явле-

ния возникают конкурирующие теории или гипотезы, то критерий простоты служит надежным ориентиром для сообщества ученых при выборе одной из них. Кстати, система Коперника вначале импонировала именно этим качеством, она была стройнее и проще в сравнении с птолемеевской и, тем более, с неуклюжей и громоздкой системой Тихо Браге.

Следующая черта творческого подхода – **самостоятельность**; противоположным ей является эпигонство. Гибкость и широта мысли, целеустремленность в поиске неизбежно предполагает самостоятельную постановку проблемы и, тем более, её решение. Самостоятельность же порождает критичность, которая проявляется не только в стремлении осмыслить через сомнение чужие идеи, но и свои собственные. Все знают, что догматизм – враг науки, но далеко не все имеют мужество увидеть собственное стремление к нему. Философия Декарта – подлинный гимн сомнению, но, в то же время, у него отчетливая тенденция создавать законченную систему, впрочем, характерная для всех крупнейших мыслителей XVII века, что дало Канту повод назвать всю философию этого времени догматической. Самостоятельность порождает решимость порвать с традицией и пойти на пересмотр устоявшихся канонов. «Смелость вопреки скованности, наполнение традиций волнующей новизной – вот в чем видит он (художник – авт.) свою цель и свою первейшую задачу, и мысль о том, что этого «еще никто и никогда не делал», неизменно служила двигателем его творческих усилий [54, с. 179–180]. Эти слова Томаса Манна с полным правом можно отнести к любому виду творческой деятельности.

Безусловно, отмеченные признаки не исчерпывают психологического портрета творческой личности. В литературе указываются и другие [55]. Подчеркивается громадная роль эмоционально-образной сферы психики для решения нестандартных задач и проблем. Креативность, как способность к творчеству, требует для своего проявления и развития всех духовных качеств личности, постоянной работы над собой. Однако это посильная задача, ибо каждый человек обладает творческими задатками, любой нормальный индивид способен к продуктивной деятельности. Для этого нужны, собственно, два условия: личные усилия, направленные на развитие собствен-

ных способностей и заинтересованность общества в талантах. Но в начале все же требуется духовная мутация, т.е. радикальный сдвиг в индивидуальном и общественном сознании в представлениях о самом человеке, о его назначении и цели. Ибо довольно стойкая концепция человека как «производительной силы», «массового работника», «личного фактора производства» и тем более пассивного потребителя хлеба и зрелищ не стимулирует формирования «человека творящего» и выявления в полной мере деятельной сущности человека. А раз так, философия должна быть философией свободы и творческой активности [56].

Глава 5. Образование как ценность. Рубежи европейского гуманизма и классической философии образования

Современная система образования в своих основных чертах сложилась под влиянием философских и педагогических идей, которые были обоснованы в середине XVII-начале XIX века Коменским, Песталоцци, Гербартом, а также уточнены Дьюи и другими представителями «научной педагогики». Классическая парадигма образования обеспечила успехи европейской цивилизации. Она воплотилась в практике европейских государств в форме общей и обязательной системы начального и среднего образования. Идея наукоучения, развитая Больцано и Фихте, исходила из представления, что научное знание структурируется, превращаясь в дисциплинарное и задается университетскому образованию в качестве идеала и образца.

В настоящее время о кризисе образовательной парадигмы свидетельствует, прежде всего, глубокий разрыв между специализированным и фундаментальным образованием, который имеет место в современном университете. Возник он не вчера, и тем более не сегодня, но он стал угрожающим симптомом университетского образования в мире вообще. Университет как феномен европейской цивилизации завораживал своей универсальностью и был способен даже в кризисных ситуациях сохранять и развивать интеллектуальные традиции. Что же случилось с университетом? Пожалуй, лучше всех на этот вопрос ответил М. Хайдеггер: «...университет стал обыкновенной школой (лицеем). Он не учит мыслить, он лишь дает накопление знания. Старый университет умер, и это была, без сомнения, неизбежная смерть [57, с. 13]. Почему? Ответ потребует анализа судьбы европейского гуманизма как мировоззренческого принципа, предопределившего также и судьбу новоевропейской философии образования.

Гуманизм как мировоззрение и особая социально-культурная концепция человека и общества возникает в Новое время, хотя неко-

торые предпосылки были выработаны еще в античном обществе. Крупнейшие мыслители эпохи Возрождения и особенно Просвещения в своих трудах пытались обосновать принцип гуманизма и использовать его в борьбе с феодализмом для утверждения буржуазной цивилизации, а значит и новой образовательной парадигмы.

Обращаясь к основным трудам представителей классической европейской философии, которые вошли в золотой фонд достижений человеческой мысли, можно выделить следующие черты данного мировоззрения.

Во-первых, идея автономности, самоценности человеческого индивида, согласно которой человек всегда цель и не должен никогда быть средством для достижения чужих целей, объектом манипулирования внешней и чуждой данному индивиду воли. Этот пафос ценности человеческой индивидуальности пронизывает всё теоретическое наследие деятелей Нового времени, в особенности труды Руссо и Канта.

Во-вторых, идея разума и разумно действующего индивида. Все устои феодального общества, весь образ жизни того времени были подвергнуты строгому суду с позиций разума и отвергались как неразумные, не соответствующие человеческой природе. И наоборот, зарождающиеся буржуазные отношения квалифицировались как подлинно гуманистические, разумные, дающие простор человеческой деятельности. Таким образом, апеллируя к Разуму, идеологи восходящего класса буржуазии, особенно французские просветители XVIII века (Вольтер, Дидро, Гельвеций и др.) обосновали необходимость социально раскрепощенной личности, борющейся за политические и социальные свободы. Вытекающий из указанной идеи лозунг свободы, равенства и братства вдохновлял буржуазных революционеров на борьбу с сословным обществом.

В-третьих, идея покорения природы и подчинения её целям человека. Если человек рассматривался как самоцель, то природа, наоборот, как средство удовлетворения человеческих потребностей. Следовательно, природа в просветительской философии занимала подчиненное место, рассматривалась с утилитарных позиций (не храм, а мастерская). Исключение составляет романтическая струя в буржуазной культуре (Руссо, Шлегель, Шеллинг, Фейербах).

При этом знание рассматривалось как сила, с помощью которой человек может и должен преобразовывать природу; философия же обязана дать метод науке, чтобы эффективнее продуцировать истинные знания (Бекон, Декарт, Лейбниц, Спиноза).

В-четвертых, идея всестороннего развития личности, с обоснованием которой первоначально выступили титаны Возрождения, в частности, Леонардо да Винчи. Другими словами, это попытка обосновать идеал гармоничного, целостного человека, в котором в единое целое сливались бы Истина, Добро и Красота.

Мечта о такой личности заставляла пристальнее вглядываться в общественные отношения, порождала такие социальные проекты, реализация которых, по мнению их авторов (Мабли, Кампанелла, Фурье, Оуэн, Чернышевский и др.), могла бы преобразовать на разумных началах социальную действительность и создать условия для преобразования не только природы, но и самого человека.

Однако, вопреки ожиданиям мыслителей-гуманистов, идеалы Просвещения, воплощаясь в действительность, порождали свою противоположность. Требование автономности индивида обернулось на практике типичным индивидуализмом и эгоизмом, замкнутостью индивидов «гражданского общества» на своих собственных интересах. Война каждого против всех, состояние социальной атомизации, культ зла вызвали критическое отношение к капитализму еще на заре его утверждения, а позже они с потрясающей силой были воплощены Бальзаком в «Человеческой комедии». Идея социально раскованного индивида, свободного от сословных пут, чуждого религиозному квиетизму, на практике вылилась в буржуазный анархизм и нигилизм, в бунт собственника и мещанина, попирающего культурные ценности. Теоретическое обоснование этой позиции прямолинейного активизма дали Штирнер и Ницше.

Идея покорения природы во имя улучшения жизни человека окончательно трансформировалась в узкоутилитарное, потребительское отношение к ней как к внешней и чуждой человеку силе. В теоретическом плане данный подход породил прагматически-техницистское и сциентистское восприятие мира (этика Бентама, позитивизм, прагматизм), а на практике вел к истощению биосферы, к хищническому отношению к природе. Мысль о самоценности при-

роды, конечно, не умирала, она пульсировала в работах романтиков (и не только в искусстве, но и в философии), но она не была доминирующей.

Идея всестороннего развития личности так и осталась идеалом, тоскующим о действительности. Рядовой индивид остался рабом разделения труда. Подобно тому, как мечты просветителей о царстве разума обернулись терроризмом якобинцев и диктатурой Наполеона, так и идея гармонической личности осталась интеллигибельной, уделом многих, запредельной для большинства. Новоевропейский гуманизм, вопреки прозрениям некоторых деятелей итальянского Возрождения, оказался ущербным. Это не случайно. Классический гуманизм был адекватной концептуальной моделью товарного производства и «экономического человека».

Крах изначальных ценностных ориентаций классического гуманизма породил, начиная со середины XIX века, сомнение в значимости самой идеи гуманизма, а затем и полное её отрицание. Штирнер выступил с открытой пропагандой самообожествления человека и демонического эгоизма. Ницше объявил трагизм сущностью мира и создал миф о Сверхчеловеке. Фрейд пытался обосновать тезис, будто культура загоняет зло в подполье, и оно от этого становится еще изощренней. Конечно, легко объявить все это заблуждением и вынести суровый приговор. Однако зло реально, и ни Штирнер, ни Ницше, ни Фрейд его не выдумали, они лишь его увековечивают.

Индивидуалистически понятый гуманизм (в духе Гоббса, Макиавелли и Штирнера) изжил себя, но современную цивилизацию такое понимание устраивает, оно вписывается в его реалии. Гуманизму дозволено существовать в виде милосердия, сострадания, благотворительности. Болеет все общество, кризис переживает цивилизация в целом, глобальные проблемы затрагивают всех, поэтому и извращение человека носит глобальный характер, ибо современная псевдокультура калечит каждого. В таких условиях акты милосердия не устраняют дегуманизирующее влияние больной цивилизации. Однако критика ущербного понимания гуманизма воспринимается как его отрицание. Прекрасно об этом пишет М. Хайдеггер: «Поскольку что-то говорится против «гуманизма», люди пугаются защиты антигуманного и прославления варварской жестокости. Ведь что может

быть «логичнее» вывода, что тому, кто отрицает гуманизм, остается лишь утверждать бесчеловечность» [58, с. 341]. И далее: «Но разве то «против», которое мысль противопоставляет привычным мнениям, обязательно отсылает к голому отрицанию и негативизму?... Постоянной апелляцией к логике люди создают видимость, будто они вот-вот примутся мыслить, тогда как они отреклись от мысли» [58, с. 343].

Очевидно, что рубежи европейского гуманизма оказались исчерпанными, и симптомами их преодоления являются поиски новых принципов социальности (идея ноосферы, эволюционная этика, антропный принцип, благоговение перед жизнью, этика ненасилия, экологический императив и др.). Дегуманизация общества и человеческих отношений, выразившаяся в существовании тоталитарных режимов, распространении «массовой культуры» и формирования одномерного, ориентированного на потребительское отношение к миру человека достигла своих крайних пределов. Человек и общество оказались пораженными духовной радиацией, и осмысление этой смертельно опасной для человечества ситуации вызвало к жизни такие интеллектуальные течения современности, как экзистенциализм, философская антропология, эволюционный гуманизм, тейярдизм, диалектическая теология, философия космизма, культурная антропология, герменевтика, постпозитивизм, глобалистика и т.д., которые преодолевают узкие рамки классического гуманизма и выводят его на новый рубеж, отвечая на вызов времени.

Мыслители XX столетия четко поставили диагноз: современная цивилизация смертельно больна. Перед лицом грозящей катастрофы в их трудах предложен и выход переориентироваться с индивида, замкнутого на своих бесконечных притязаниях, на Личность, способную ответственно вести себя с Природой и устремленной на решение глобальных проблем, что предполагает наличие общего дела, объединение человечества. Основой неклассического, современного гуманизма становится **общество**, а не индивид, ибо на повестке дня стоит уже не прогресс человечества, а его выживание.

Гуманизм как мировоззрение должен обрести новую жизнь, необходим интенсивный процесс переосмысления традиционных ценностей гуманизма. Социальный и научно-технический прогресс

не должен отвергаться, но должно утвердиться понимание необходимости подчинения их человеческому императиву, ибо решение глобальных проблем современности требует единых действий всего человечества. Последнее означает, что в социальной сфере в качестве актуальных выдвигаются общечеловеческие ценности, а в отношении общества к природе – экологический императив. «Философия человека... настаивает на том, чтобы человек относился с уважением к хрупкому равновесию к природе и давал разрешение лишь на такую инструментализацию мира, которая укрепляет это равновесие, не разрушая его» [59, с. 249]. Но в таком случае принцип гуманизма обретет второе дыхание не сам по себе, а благодаря синтезу с другими ценностными ориентациями.

Девиз Протагора «Человек – мера всех вещей» есть проявление антропоцентризма, который является существенным признаком гуманизма. Культивируемые ныне альтруизм, идея самоценности природы, философия космизма сильно корректирует родовые черты гуманистического мировоззрения. И если бросить общий взгляд на прошлое, то не трудно увидеть, что в мировоззрении античного человека доминировал космоцентризм, в эпоху феодализма теоцентризм, в новое время антропоцентризм. На рубеже второго и третьего тысячелетий формируется некое интегральное мировоззрение, которое можно было бы обозначить как «новый гуманизм» и которое не получило еще своего адекватного выражения в философии (в отличие от «нового рационализма»). Однако оно с достаточной ясностью выражено в работах многих мыслителей современности, как ученых (Вернадский В. И., Тейяр де Шарден П.), философов (Швейцер А., Фромм Э., Бубур М., Бердяев Н. А., Хайдеггер М., Ясперс К.), так и историков, и культурологов (Тойнби А., Хейзинга Й., Мирча Элиаде и др).

Новый гуманизм освобождается от мифологии титанизма и осуждает не только попытки манипулировать человеком, но и природой, ибо то и другое в конечном счете оборачивается злом. Субстанциональной основой классического гуманизма был индивид как социальный атом, объединяющийся в гражданском обществе с подобными себе и преследующий, прежде всего, свои цели (разумный

эгоизм). Критерием же «нового гуманизма» должен стать весь человеческий род, а не только отдельный индивид или страт.

Сдвиг во времени обязывает также перейти от классических моделей формирования личности к современной, неклассической, ибо предыдущие формировались в условиях господствующих установок на сохранение «естественных прав» индивида, на преобразование природы и общества, на первостепенную значимость научного и технического знания. Будущее за таким гуманизмом, который учитывает экологический императив и ориентирован на гармоническое развитие Личности, на формирование её как субъекта культуры в целом. Но в таком случае вся система воспитания и образования, сохраняя все ценное, накопленное в прошлом, должна учесть новизну ситуации третьего тысячелетия и трансформироваться в новое качество, чтобы ответить на вызов времени изобретением новой образовательной парадигмы.

Нужно прояснить понятия, которые имеют место в данной главе, а именно: *обучение, просвещение, образование*. Зачастую они употребляются как **тождественные**.

Обучение есть процесс овладения каким-то видом деятельности с помощью кого-то. Наличие субъекта и объекта в данном процессе обязательно, ибо кто-то кого-то учит. Обучение всегда было и будет, но оно не является только человеческим феноменом, поскольку наблюдается также у животных и птиц. Ведь те и другие учат своих детёнышей находить пищу, спастись от врагов, строить жилища. Таким образом, обучение есть везде, где присутствует индивидуальный опыт. У насекомых, кстати, такового нет, а есть только видовой опыт в форме жесткой генетической программы. Обучение играло спасительную роль на ранних стадиях человеческой истории. Если же оно по каким-то причинам не выполняло свое предназначение, цивилизация погибала или, в лучшем случае, деградировала.

А вот просвещение и образование – явления чисто человеческие.

Просвещение – фаза и одновременно одна из сторон учебного и образовательного процесса. Фаза – эпоха Просвещения, то есть XVIII век, а сторона – деятельность по распространению знаний, в том числе и по внеучебным каналам. Просвещать – значит нести

свет знаний для преодоления суеверий, темноты и формировать человека разумного, как это и понимали просветители той эпохи.

Образование, равно и просвещение, – дитя зрелых, то есть вторичных цивилизаций. В архаических цивилизациях доминирует еще обучение, ибо главной задачей является сохранение достигнутого, особенно письма и счета. Отсюда жесткие требования к носителям знаний, то есть к жрецам и к отбору учеников – будущих учителей. Древние греки учились у египтян и вавилонян, которые сумели целые тысячелетия сохранить непрерывность обучения поколений, а вот Хараппская цивилизация и цивилизация острова Пасхи не сумели сохранить преемственность, забыли свою письменность и она до сих пор не дешифрована.

Как уже отмечалось, образование в собственном смысле слова начинается с вторичных, то есть зрелых цивилизаций (на рубеже VII–VI вв. до н.э.): античной, персидской, индийской, китайской, когда выдвигается иная задача, чем в обучении. Образование предполагает идеал процесса: какого человека желательно иметь, какие человеческие качества желательно формировать, каким вообще должен быть образ человека. Итак, образование есть целенаправленное формирование личности в соответствии с выдвинутым идеалом человека.

Европейское образование своими корнями уходит в античность, то есть греко-римский мир. Каким же виделся идеал человека в данной цивилизации? Во-первых, человек, в отличие от животных и людей периода дикости и варварства, рассматривался как носитель **разума**. В таком случае, в образовательной деятельности необходимо ориентироваться на формирование высокой рациональности, то есть **знаний**. Это нужно было для преодоления мифологического и обыденного мировоззрения, в котором знание подменялось мнимым объяснением. Неслучайно при входе в платоновскую Академию висела надпись: «Да не войдет сюда не знающий геометрии». Но знание рассматривалось как гимнастика ума, занятие, отрешение от пользы, от практики, как интеллектуальное созерцание. Физика и механика в античной науке явно уступали дедуктивной математике и особенно геометрии. Сократ и сократические школы, Академия Платона, Лицей Аристотеля, Сад Эпикура, Александрийский Му-

сейон – эти знаменитые античные университеты – ставили во главу угла именно **знание**, превращая его порой в своего рода культ. Человек должен руководствоваться знанием, а не мнением и эмоциями, а Сократ вообще учил совпадению знаний и добродетели.

Во-вторых, ориентация в образовании на высокую рациональность была неразрывно связана с **идеалом красоты**. Всё: поступки, мышление, социальный строй, человеческое тело, речь, природа – подвергалось эстетической оценке, рассматривалось с позиций прекрасного и безобразного. Не случайно, самым развитым видом искусства в античном мире была скульптура. Античность статуарна, скульптурна. В целом же критерием красоты было наличие гармонии, симметрии, пропорции, созвучия, меры. Тогда и было открыто «золотое сечение». Идеалом мужского тела был Аполлон, а женского – Афродита. Юноши и девушки тренировали своё тело в гимназиях, причем совместно и раздетыми. Тогда и возникло изречение: «В здоровом теле – здоровый дух». Платные учителя – софисты – учили логике, то есть красоте мысли, и красноречию, то есть ораторскому искусству. И сам космос воспринимался как воплощение природной гармонии и красоты. Ведь и слово «косметика» происходит от слова Космос как символа порядка, устроенности и красивого созерцания.

Ориентация на гармоничное развитие человеческих качеств обеспечило тысячелетнее существование античной цивилизации. Образование носило светский и гуманитарный характер и это вытекало из принятого в то время идеала (образа) человека, гармонически сочетающего в себе ум и телесность. Но трагедия античности и античного образования заключается в том, что идеал человека был элитарен и как всякий идеал он в реальной жизни не был опредмечен адекватно.

Основная черта античного мировоззрения – космоцентризм. Космос был высшей ценностью, а человек рассматривался как часть Космоса, то есть микрокосм. Но ведь Космос – не кто, а что. Античности была чужда идея Бога-творца, там, наоборот, Космос, а точнее Гейя-Земля, породила богов. При таком мировосприятии образование неизбежно должно было принять светский характер, но одновременно идеал человека становился усечённым, ибо человек рас-

творялся в природе-космосе, то есть рассматривался, как природный феномен. А это с неизбежностью вело к недостаточному вниманию к человеческой субъективности, к внутреннему миру человека, к человеку как личности.

С наступлением средневековья ситуация радикально меняется. Центр внимания с объекта, то есть с Космоса, смещается на субъект, с индивида – микрокосма на личность, с внешних проявлений человеческого бытия на внутреннюю жизнь, на: самоанализ, самооценку, саморефлексию, самообретение, самоспасение. Главной заботой становится спасение души, которую античность и не признавала, а имел место культ ума и тела, его красоты и здоровья. Ценности поменялись местами: от физического бытия человека – к человеку как духовному существу. Совершилась мировоззренческая революция и причиной ее была христианизация Европы: космоцентризм уступил место теоцентризму – этому основному принципу средневекового мировоззрения. Не Космос, а Бог стал теперь высшей ценностью. Естественно, сложился новый идеал человека как образа и подобия Бога, и он потребовал радикального изменения образования.

Во-первых, оно стало религиозно-церковным, тогда как в античную эпоху оно было преимущественно светским. Во-вторых, главным способом мироотношения становится вера, тогда как в античности было знание. Центрами образования становятся монастыри, а с XI в. – университеты, в которых тон задавали богословские факультеты, ибо богословие было ведущей дисциплиной. Критерием учености, образованности стало знание Священного Писания и Священного Предания, сочинений Отцов Церкви, а главной проблемой учёных диспутов – соотношение между верой и знанием, откровением и разумом.

Ведущим мотивом воспитания и образования становится формирование таких человеческих качеств как смирение, кротость, добротолюбие, то есть качеств раба Божия, который озабочен, прежде всего, спасением своей души и испытывает страх и трепет перед Богом. Душа бессмертна. Она есть частица Бога в человеке, а служение Богу должно быть на первом месте. Отсюда для средневековых сочинений характерна необычайная самокритика, вплоть до самоуничтожения, и исповедальность. Взять хотя бы «Исповедь» Августина или

Пьера Абеляра. Самоанализ себя с позиций совести, вины, стыда, греховности, покаяния – вот лейтмотив средневекового воспитания и образования. Мир лежит во зле, а кто виноват? Ты лично и виноват, начни с себя, с преодоления в себе греховного начала и стремись к святости. Отсюда такое громадное значение культа святых как того образца, с которым должен соизмерять себя каждый человек. Ведь чтение «Житий святых» было обычным явлением того времени. Таким образом, если идеалом античного образования было гармоническое развитие человека, то есть знание при наличии здорового тела, то для средневекового образования – идеал святости человека.

Средневековая цивилизация просуществовала в Европе тоже около тысячелетия. Уход во внутренний мир и ориентация на духовную ипостась личности стали сдерживать внешнюю активность. Возрождение и Реформация выдвинули идеал активной, раскованной, творческой личности, что неизбежно ориентировало на секуляризацию общественной жизни, на ограничения влияния религии и церкви на человека, а значит и на образование. Примерно с XIII–XIV вв. в Европе неуклонно утверждается деятельностный тип цивилизации, противоположный как созерцательной античности, так и интровертному средневековью и образование опять оказалось перед лицом радикальных изменений. Европейское человечество вступило на путь очередной мировоззренческой революции, сущностью которой было утверждение в массовом менталитете антропоцентризма. Как в своё время место Космоса занял Бог, так теперь место Бога занял человек. Наступила эпоха человекобожества, то есть обожествления человеком самого себя. Человек – высшая ценность! Как это и было потом заявлено в этике утилитаризма. Основатель данной этической теории У. Бентам так сформулировал кредо утилитаризма: «Обеспечение наибольшего счастья наибольшего числа людей». То же самое, только иными словами в недавнем прошлом часто повторялось: «Всё для человека, всё для блага человека».

Средневековое образование, как и античное, было гуманитарным, но промышленная революция, свершившаяся на рубеже XVIII и XIX веков, потребовала переориентироваться на естественно-техническое. На смену монаху и богослову на арену истории вышли ученый и инженер. Средневековый университет их не готовил. Теперь

образование стало служить идеалу научно-технической учености во имя активного преобразования природы. Во главу угла выдвигаются польза, практический результат, связь с жизнью, прибыль, то есть ценности, совершенно чуждые античному и средневековому образованию. Эту революцию в ценностях четко и лаконично выразили:

– протестантизм в своей основной этической максиме: «Честный труд во имя наживы»;

– Ф. Бекон в крылатой фразе: «Знание – сила»; разумеется, знание научное как сила для покорения природы;

– Б. Франклин как ученый и как один из отцов американского государства в изречении: «Время – деньги».

Наступила эпоха торжества третьего сословия, то есть буржуазии, и безбожной цивилизации. Образование снова стало светским, оно превратилось в обучение, то есть в искусство превращать знание в товар. Но этот просветительский идеал науки и научного образования утверждался в XVII–XIX вв. не без борьбы. В последней трети XVIII – первой трети XIX в. имел место феномен немецкой классической философии. Начиная с Канта, она формировалась как философия культуры, как самосознание всей человеческой деятельности, а не только научно-технической. Такой подход определял иное понимание человека и целей его образования. В трудах Канта, Гердера, Гербарта, Шеллинга, Гегеля, Вильгельма Гумбольдта обосновывается необходимость гуманизации образования и формирования личности как субъекта культурного творчества, а не только научно-технического. Сущность образования должна состоять в превращении человека в духовное существо, а не в узкого специалиста, и в личность во всей её многогранности. Эта оппозиционная духу эпохи концепция образования и новой, антисциентистской, то есть гуманистической педагогике была воплощена частично в реформе высшего образования, предпринятой Вильгельмом Гумбольдтом, автором трактата «Теория образования» и инициатором создания Берлинского университета. Университет мыслился им как центр фундаментального образования, дающий человеку универсальное мировоззрение. И это тоже частично было воплощено в немецких университетах.

Однако время для утверждения образования, ориентированного на культурно-гуманистические идеалы тогда еще не пришло. Сен-Симон выпускает в 1800 г. свой «Катехизис индустриалов», ставший технократическим манифестом. Философское обоснование под данный социальный заказ промышленников подводит позитивизм в лице О. Конта, Милля и Спенсера.

В 30–40-е годы XIX в. в Англии развернулась дискуссия о системе образования. В ней принимали участие такие крупные ученые как Фарадей и Гершель. Вывод их был однозначен: образование должно быть связано с жизнью и идти навстречу интересам растущему словию индустриалов и промышленников. Стране нужны инженеры и образование должно быть естественно-техническим. Так личностная концепция образования была принесена в жертву системе специализированного обучения и естественно-технического образования.

Обращаясь к проблеме образования **М. Хайдеггер** в 1946 г. выступает со статьей «Идея университета», в которой констатирует глубокий разлад между специализированным и фундаментальным образованием и делает вывод: университет стал обыкновенной школой; он не учит мыслить, а дает лишь специальные знания.

Так к чему пришло европейское образование? Оно утратило идеал человека, что является отражением кризиса всей европейской цивилизации. Образование превратилось в обучение, а понятия человек и работник стали тождественными. Школа готовит к поступлению в ВУЗ, а последний выпускает специалиста определенного профиля. В античной и средневековой цивилизации образование выполняло свою главную функцию – развитие человека – и оно не отождествлялось с обучением и профессионализацией. Европейское же образование фактически освободилось от своей главной функции и превратилось в кузницу кадров. Образование должно формировать человека с ориентацией на идеал, но идеал как раз и утрачен. **Из всех человеческих качеств на первое место вышли полезность, польза, расчет, калькуляция, рассудочность, а собственно интеллектуальные, то есть разумные, и тем более моральные и эстетические ценности в образовании оказались на последнем месте.** Хуже того, в рамках европейской цивилизации сформировалась гедонистическая культура. Культ счастья стал доминантным куль-

турным императивом, а счастье ассоциируется с раскрепощением желаний, с интенсификацией практик удовольствия. Человек рассматривается как «машина желаний» и рынок желаний становится все более изощрённым.

Поздняя античность тоже окунулась в гедонизм, но противником ему был христианский аскетизм. Возрождение началось с реабилитации плоти и это неизбежно было при установке на самообожествление человека и отрицание трансцендентной реальности. Но что может остановить мощный поток гедонизма в современной европейской культуре? Казалось бы, ответ напрашивается сам – образование, **но оно лишилось идеала человека и свелось к обучению.** Замкнутый круг. А между тем с чего-то надо начинать, чтоб его разорвать. **Видимо, надо возрождать гумбольдтовскую идею университета, в котором объединяются в единое целое обучение, воспитание и научное исследование. В такой синтезе может формироваться интеллектуальная культура и широкий кругозор, блокирующие минусы избыточной специализации. Начинать нужно с элитарного образования, которое даст импульс более массовому процессу в образовательной деятельности.**

Глава 6. Любовь, брак и семья как универсальные ценности человеческого бытия

В 1997 году в Италии (Верона, издательство CIERREGRAFICA) тиражом 500 экземпляров вышел в свет роскошный альбом художника и поэта Б. Левита-Броуна «Номоerotikus». Уникальное издание как по качеству подготовки, так и по своему изобразительному и смысловому содержанию. Мы как-то уже отвыкли от книг, в которых опредмечена высокая полиграфическая культура. Здесь же есть всё: высшего качества бумага, предельно четкое изображение (черное – на белом фоне); роскошный переплет с золотым тиснением, гарантирующий цельность альбома на длительное время, и даже твердый гляцевый футляр для хранения книги. Продумано все для бережного пользования и эстетического восприятия издания. Конечно, все это отразилось на розничной цене альбома (по нашим меркам она очень высокая), но, видимо, только так и должны издаваться произведения высокого искусства. Сопроводительный текст дан на английском языке, но в настоящей главе, где это потребовалось, приведены русские эквиваленты названий графических рисунков-образов. Естественно, возникает вопрос, а как же ознакомиться с альбомом; ведь далеко не каждый может поехать в Италию. Шанс есть, хотя и небольшой: часть тиража поступила в Санкт-Петербург, а остальное – дело случая.

§ 1. Графический символ как способ обостренного внимания к проблеме

В начале альбом Б. Левита-Броуна приковывает внимание самим названием: Номоerotikus. Не дань ли это моде? Не апология ли секса? Не дорогой ли это рекламный шедевр из мира порно-бизнеса? Или попытка по данной акциденции дать еще одно определение человека, продолжив тем самым их вереницу, начатую в Новое время Карлом

Линнеем? Ни то, ни другое, ни третье... Центральной темой альбома является проблема человека. Все размышления автора средствами графики посвящены ей; это – раздумья художника о судьбе человека, о судьбе человеческого в человеке и обеспокоенность за его будущее. Смысловое поле всех графических рисунков одно – предостережение: Homoerotikus – это дорога в никуда, к расчеловечиванию, к чистой животности без мысли, любви и красоты. Неслучайно альбом имеет подзаголовок: «Из глубины озверения и очарования». Левит-Броун Б., художник, мыслитель, антрополог, с обостренным ощущением кризисного состояния человеческого начала в современном мире. Приверженность высоким ценностям, восприятие человека через должное, т. е. человек как образ и подобие Божие заставляет пристально взглянуть в сущее, увидеть потрясающую глубину деформации идеала человека и выразить это в символической форме. Зачем? Чтобы современник увидел зримо символические формы, ужаснулся и отпрянул в ужасе от той возможной альтернативы, которая подтачивает человеческое бытие. Да, художник мыслит на пределе, доводит до логического конца путь Homoerotikus. Тягостными и жуткими кажутся некоторые графические пассажи. Это в полном смысле слова темная антиутопия и в то же время мужественное рисунчатое слово о грозящей катастрофе не от ядерного оружия или экологического кризиса, а от деградации человеческого начала. Ибо **самая сложная проблема есть проблема человека; все другие будут разрешены и преодолены, если человеческие качества не будут окончательно девальвированы.** Вот и показывает художник **образы возможного будущего, когда стирается демаркационная линия между человеком и животным.** Но животное и должно быть животным, к нему никаких претензий быть не может. Другое дело – человек...

Левит-Броун Б. идет по пути, который пунктирно намечен предшественниками: Босхой, Гойей, Домье; у них **чудовищ рождает преданность греховности, сон разума и бесчеловечная работа.** В данном же случае – и это совершенно новый феномен в изобразительном искусстве – чудовищ порождает животная страсть. Художник все свое графическое творчество посвящает проблеме взаимоотношения полов – мужчины и женщины – и показывает, какие

опасности подстерегают здесь человека, каким глубоким может быть падение, если видеть в женщине только самку, лишь объект полового влечения. **Альбом – яростная полемика с Фрейдом и бескомпромиссная критика того сексуального уклона в современной европейской цивилизации, который проистекает из бездуховности и торгашеской эксплуатации человеческих пороков.**

Здесь, пожалуй, стоит остановиться на понятиях «утопия» и «антиутопия». Сокращенный заголовок главного социально-философского произведения Томаса Мора «Утопия» (1516 г.) дал название целому **жанру мечтаний в литературе и науке.** Дословно «утопия» значит «нигдея», т.е. место, которого нет. Конечно, утопии были и до Мора, причем задолго до него. В древности – это утопические учения Лао-Цзы, Гесиода, Платона, Маздака и т.д. Утопия есть проект идеального человеческого общежития, которое мерещится автору или впереди, или же как воспоминание о «золотом» веке, который желательно реставрировать. В новоевропейской культуре, начиная с Мора и Френсиса Бекона, с его научно-технической утопией «Новая Атлантида», утопия, **главным образом, служила выражением прогрессистского понимания истории.** Неслучайно любимым девизом Сен-Симона было: «Золотой век – впереди!». Лишь романтики шли не в ногу с веком, утверждая, что он был позади, в раннем средневековье, в эпоху рыцарства и крестовых походов. Романы Вальтера Скотта, к примеру, пронизаны ностальгией по этой эпохе. Однако, с нарастанием социальной напряженности, связанных с ней кровавых распоясий и кризисом техногенной цивилизации, утопии сменяются антиутопиями. Если первые есть идеал желаемого, потребного будущего, то во втором случае рисуется отрицательный его образ. **Антиутопия – предупреждение о грозящей катастрофе, которое стало все чаще звучать с начала XX века** в произведениях Уэллса, Джека Лондона, Замятина, Оруэла, Хаксли, Брэдбери и т.д. **Антиутопия становится знаменем времени, симптомом тотального кризиса научно-технического общества.** В этом же русле протекает и творчество Б. Левита-Броуна как художника. Только объектом предупреждения является кризис в отношениях полов, деформация эротической культуры. **Установка на эротику как абсолютную ценность также чревата опасностью**

для человека, ибо подтачивает, разрушает такие универсалии культуры и цивилизации как любовь, брак и семья. Предельное замыкание на половом влечении неизбежно ведет к трагедии, при этом без катарсиса. Таков смысл всех 87 графических и монотонных изображений альбома.

Содержание его разбито на 5 частей: 1. Лица желания. 2. Лица наслаждения. 3. Лица насилия. 4. Сны толкований. 5. Символизм. От рисунка к рисунку нарастает темная чувственность: «Мануальное знакомство» (№ 1) – «Пробуждающая зверя» (№ 16) – «Пределы наслаждения» (№ 24) – «Динозавр» (№ 34) – «Дух насилия» (№ 43) – «Женское рабство» (№ 53) – «Блудница на звере» (№ 71) – «Полет валькирий» (№ 78) – «Зооморфизм» (№ 85) – «Смущенный Нарцисс» (№ 87). Эротическая тьма, эскалация животности, полная богооставленность, пределы духовной дегенерации... Женщина, как правило, изображена страдательным существом; сексуальные монстры и звероподобные существа, как правило, мужского пола. Автор, судя по рисункам, придерживается той точки зрения, что в эротической любви женщина утверждает и сохраняет себя, поскольку женское начало воплощает в себе природу, а природа расцветает плотью. Мужчина же по данной концепции теряет себя в плотском эротизме, ибо мужчина есть, прежде всего, духовное, реализующее себя творчески, а не природное начало. Как и Иван Ефремов, художник явно на стороне женского пола. С этим вряд ли можно согласиться, Каждый пол по-своему сходит с ума. К тому же женщина может провоцировать на гибельное для мужчины распутство, т.е. неизбежно причастна к превращению его в Homoerotikus. Весь альбом – зримое предупреждение современной цивилизации, подталкивающей человека к этой жуткой трансмутации.

Утопия – благостна и радостна, она сеет обманчивые сны, да тяжело пробуждение. Антиутопия – концентрат негативности, она коллапсирует ее и проецирует из настоящего в будущее, показывая гибельность путей, по которым мчится сущее человечество. Утопия всегда светлая, ибо дистанцируется от мрачных сторон настоящего и манит в светлую даль; антиутопия же всегда темная, ибо предупреждает о темноте этой дали. В отличие от утопии она заключает в себе терапевтический эффект и побуждает к действию.

Как любил выражаться Мартин Хайдеггер: **«Спасительный свет видится на краю пропасти...»**. В этом, прежде всего, положительное значение альбома Б. Левита-Броуна. Сгущая краски, художник встряхивает зрителя и читателя для восприятия положительных ценностей, а значит и побуждает к осмыслению проблемы взаимоотношения полов в позитивном духе.

Еще раз подчеркнем: художественное произведение Б. Левита-Броуна нельзя рассматривать как очередной альбом эротической графики. Мало ли таких в наше, свободное от морали время! Разумеется, некоторое влияние на его творчество оказали Обри Бердсли и известный на Западе график-эротик Ханс Беллмер, но это влияние не прямое, не методическое, а интуитивно-схватывающее, без подражательства. Оценивая художественное качество рисунков, их ассоциативный ряд, конечно же нужно учитывать переключку художника с учителями графического мастерства и диалог с традицией. Но вне смыслового пласта, заключенного в альбоме, графическое искусство Б. Левита-Броуна будет являть лишь смесь изящества и разнузданности, одиозных воплощений и эротической фантазии. В том-то и дело, что художник не просто фантазирует, но и мыслит; продуктом этого синтеза мысли и образа является символ, а он всегда имеет значение. Графические ассоциации Б. Левита-Броуна и есть символ эпохи, в которой без труда просматривается **тенденция к Homoerotikus, т.е. культивирование сексуальной одержимости, подогреваемой секс-бизнесом**. Европейская цивилизация оказалась замешанной на плотском эротизме и логика размещения рисунков в альбоме подчинена тому, чтобы подчеркнуть **нарастание эротического плотоядия**. В этом смысле книга художника бескомпромиссно правдива; в ней в символической форме выражена очень темная правда. **Альбом есть суд над эпохой**, но и над собой, ибо каждый из нас несет в себе **блеск и нищету своего времени**. В своем этическом дальнодействии альбом вызывает к осознанию собственной греховности и своей личной вины за **эскалацию животности**. Терапевтический эффект этого шедевра бесспорен, другой вопрос – как найти дорогу к зрителю и читателю, ведь альбом пока не стал публичным достоянием.

Но чем заменить разрушенные ценности? На каких путях может быть восстановлено их нормальное функционирование? Современная цивилизация, бесспорно, сильно деформировала человеческие отношения, в том числе и отношения между мужчиной и женщиной. Весь замысел художника пронизан беспокойством и содержит упования на преодоление дисгармонии между полами. Но это возможно лишь на путях, ведущих к Храму, на путях осознания святости любви, брака и семьи как универсальных ценностей человеческого бытия. Рассмотрим их подробнее, но уже в позитивном аспекте, в плане гармонизации взаимоотношений между мужчиной и женщиной.

§ 2. Любовь как проявление родовой сущности человека

Может быть, никто так глубоко и вдохновенно не выразил словами ценность любви как апостол Павел в Первом послании к Коринфянам:

«1. Если я говорю языками человеческими и ангельскими, а любви не имею, то я – медь звенящая или кимвал звучащий.

2. Если я имею дар пророчества, и знаю все тайны, и имею всякое познание и всю веру, так что могу и горы переставлять, а не имею любви, -то я ничто.

3. И если я раздам все имение мое и отдам тело мое на сожжение, а любви не имею, – нет мне в том никакой пользы.

4. Любовь долго терпит, милосердствует, любовь не завидует, любовь не превозносится, не гордится, не бесчинствует, не ищет своего, не раздражается, не мыслит зла.

5. Не радуется неправде, а сорадуется истине.

7. Все покрывает, всему верит, на все надеется, все переносит.

8. Любовь никогда не перестает, хотя и пророчества прекратятся, и языки умолкнут, и законы упразднятся...

13. А теперь пребывают сии три: вера, надежда, любовь; но любовь из них больше» [60, 1256].

Но о какой любви здесь идет речь? – О любви как способе мироотношения, как жизненном принципе, ориентирующем на единство человека с Богом, природой и другими людьми. В таком широком понимании **любовь есть стяжание духовного опыта, ведущего к са-**

моограничению «пламени страстей», к обузданию эгоизма. Как подчеркивал замечательный русский мыслитель И. А. Ильин: «Первым и глубочайшим источником духовного опыта является любовь». Учитывая мощную волну сциентизма, который сводит нравственные поиски к утилитаризму, нетрудно заметить, что любовь как принцип отношения к миру просто игнорируется. Современная техногенная цивилизация, в сущности, отменяет с порога простую и ясную интенцию: мир, в котором пребывает человек, надо любить, а не уродовать. «Духовная любовь, – замечает в этой связи И. А. Ильин, – есть как бы некий голод души по Божественному, в каком бы облиции это Божественное не появилось... Формула этой любви приблизительно такова: «Этот предмет хорош (может быть даже совершенен); он на самом деле хорош не только для меня, но и для всех; он хорош – объективно; он остался бы хорошим или совершенным в том случае, если бы я его не увидел, или не узнал, или не признал его качества; я слышу в нем присутствие Божественного начала – и потому я не могу не стремиться к нему; ему – моя любовь, моя радость, мое служение...» [61, с. 156–157].

Есть все основания предполагать, что известным физиком Э. Ферми руководило не чувство любви к миру, когда он, увидев взрыв первой атомной бомбы на испытательном полигоне в США, воскликнул, обращаясь к физикам-коллегам: «Вы говорите, что это ужасно, а я не понимаю почему. Я нахожу, что это прекрасный физический эксперимент!». В этой фразе сциентизм безо всяких оценок, без сомнений по поводу правильности или неправильности содеянного, а ведь вера во всемогущество науки подарила человечеству способность «горы переставлять». И что же?! Разрушен атом как система, а любви нет, ибо Дьявол не способен на нее. Добро и зло онтологичны. Кант имел полное право сказать: «Мир лежит во зле», но при этом протестовал против его умножения. Но и любовь онтологична, а не сводится только к межчеловеческим, а тем более лишь к межполовым отношениям, ибо должна быть любовь к Богу и к Природе. Онтология добра и зла – это, в конечном счете, деятельность людей, направления либо на обогащение духовного опыта, либо на деструкцию человеческого начала. Воля к власти над миром оборачивается разрушением человека. Принцип любви к миру

должен проявить себя в творчестве лишь положительных ценностей, возвышающих индивида и общество. Отношения полов – не исключение; в противном случае неизбежно сведение любви к сексу, что равносильно отказу от принципа любви, не существующей без духовности. Именно на таком понимании любви настаивал Владимир Соловьев в своей работе «Философия любви».

Любовь к женщине... Неизбывна она, как и иллюзии, с нею связанные. Современный французский драматург и католический мыслитель, представитель религиозного экзистенциализма Габриель Марсель, следуя традиции, идущей от апостола Павла, также выделяет три ведущих модуса человеческого существования: веру, надежду и любовь. **Вера придает энтузиазм, но она может угаснуть. Тогда вступает в свои права надежда, но и ее можно разрушить. Высшим же аккордом человеческой экзистенции является любовь, ибо в ней есть все: вера, надежда, энтузиазм, жертвенность и т.д.** Марсель формулирует ценность любви для человеческой жизни следующим образом: «Существовать – значит быть любимым». В противовес тезису Локка-Беркли: «Существовать – значит быть воспринимаемым» (органами чувств).

Однако, страстное желание по законам психологической компенсации может привести к отождествлению желания любить с самой любовью. Ведь **первое условие обмана есть самообман.** Л. Н. Толстой накануне своей свадьбы записал в дневнике: «**А что, если это скорее желание любить, а не любовь?**» Эта фраза преследовала его всю жизнь. Он так и не ответил себе на данный вопрос, как и не выбрал веры, а все-таки на пороге небытия решил порвать с миром и исполнить долг перед собой. А, собственно, какая разница – объект или квазиобъект лирических восхищений? В том то и дело, что она имеет место, поскольку выношенный внутри от желания любить идеальный образ накладывается на эмпирическую женщину, что порождает сначала обожание, а позднее оборачивается разочарованием. И прощальные слова Л. Н. Толстого: «Я люблю истину... Очень... люблю истину», – может быть, и являются ответом на его дневниковую запись.

Мужчина и женщина не могут не любить друг друга. Но тут подстерегают два эмоциональных вывиха: или платонизм, или дон-

жуанство. Культ Прекрасной Дамы возник в Европе в эпоху крестовых походов, затем он трансформировался до почитания Недоступной Девы с его последней разновидностью в поэзии русских символистов – Софии как «Вечной женственности» (Вл. Соловьев) и Прекрасной Незнакомки (А. Блок). У Данте и Петрарки любовь к умершим Беатриче и Лауре обрела самую рафинированную форму этого великого чувства. Дальше идти некуда, идеальный образ настолько заколлапсован, что теряет всякую связь с живым объектом. Духовный компонент любви так гипертрофирован, что совершенно вытесняет физически-реальное; это уже не любовь к живому, конкретному человеку, а именно к вымышленному идеалу – образу человека.

Другая крайность – изгнание духовной компоненты из чувства любви, т.е. отсутствие идеала вообще. У Сьерена Кьеркегора носитель такой любви называется «эстетическим человеком», символом которого является Дон Жуан. В сочинении «Или – или» он рассматривает варианты эстетической романтизации любви и показывает к каким парадоксам она приводит. А именно: божество светлого чувства соединяется с демоном темной чувственности; эротизм же, отъятый от нравственности, превращается в погоню за наслаждениями и ведет к внутренней опустошенности. Если же субъект исповедует христианство, то эротизм обостряется осознанием греховности совершаемого или мыслимого. Еще глубже парадокс такой любви вскрыт у другого экзистенциального мыслителя – у Ф.М. Достоевского. Последний утверждает безысходность и трагичность любви в мужской судьбе вообще, если отсутствует своя София или Дева, т.е. когда отринут идеал Женщины. Любовь является в этом случае лишь способом самоутверждения безбожного человека. На примере судьбы Ставрогина Достоевский показывает как любовь, будучи проявлением своеволия и сладострастия, ведет к гибели. Темная, страстная, безбрачная и внебрачная, иначе говоря – негативная, она раздваивает личность, не давая ничего положительного. Достоевский не является певцом любви. Тема любви для него не самоценна, а необходима лишь для уяснения трагической судьбы человека, для испытания мужества свободой в антропологии духа. Поэтому у него и нет культа Мадонны. Он, как великий антрополог, подвер-

гает человека духовному эксперименту – отпускает его на свободу, не сомневаясь, что она перейдет в своеволие. **Если у Данте человек – элемент божественного космоса (микрокосм), у Шекспира он изображается в плоскости земного гуманизма, то у Достоевского раскрываются подземные глубины человеческого духа, в которых скрываются Бог и Дьявол, добро и зло, красота и безобразия.** И любовь здесь – не исключение, она вмещает в себя все эти ипостаси, ибо **каков человек – такова и любовь.** В современной поэзии прекрасным примером изображения такой любви является сборник стихов Б. Левита-Броуна «Строфы греховной лирики» [62]. Темная чувственность подавляет сознание, волевой импульс и сборник целым рядом содержащихся в нем стихотворений лишний раз показывает, какую страшную власть может иметь женщина над мужчиной, и прежде всего своей телесностью и устремленностью на предметность бытия. Есть древняя максима: **«Железо испытывают огнем, женщину – золотом, а мужчину – женщиной».** Будда сетовал на то, что женщина в лице матери, сестры, жены, дочери буквально преследует мужчину и привязывает его к миру житейской круговерти, воздействует на инстинкт, подавляющий человеческое достоинство. И многие поэты прошли этот путь из раскаленных плит, кляня все на свете. Взять хотя бы Валерия Брюсова и его стихотворение 1911 г. – «Да, можно любить ненавидя»... Спасет ли красота мир, как об этом мечтал Ф. М. Достоевский? Может быть, да только не внешняя женская, роковым образом содержащая в себе волю к власти над мужчиной, а именно любовь как жизненный принцип, как средство укрепления человеческой солидарности, т. е. любовь по Вл. Соловьеву. Ведь внешнее очарование может уступить место разочарованию, которое нередко оборачивается циничными оценками женщин и людей вообще. В этом случае жизнелюбивый, радостный, мажорный взгляд на мир смещается в сторону тоски и душевной усталости. Так бывает нередко, поскольку «греховная любовь» не поднимает, а разрушает личность.

Если определить «цветовую гамму» чувства любви, то для него нередко характерны два полярных «цвета»: красный и черный, как это и имеет место в названии известного романа Стендаля. Семантика цветообозначений служит одной из основных эстетических ха-

рактистик, ибо с цветом человек издавна связывал огромное количество ассоциаций. В данном случае с ним связывается настроение, чувство. Красный цвет принадлежит к числу древнейших символов; на Руси он издревле означал жизнь, радость, праздник; с принятием христианства добавились новые смыслы. **Черный символизирует завершенность любого явления. Это цвет конца, смерти, пустоты, горя и скорби. Оппозиция «красное – черное»,** свойственная многим культурам, вошла в восточно-христианскую традицию с достаточно устойчивым значением: «начало – конец». Вот и в любви «эстетического человека» фейерверк радостных чувств сменяется на противоположное. Сомерсет Моэм в своих повестях и романах постоянно доказывает, что любовь мужчины к женщине и наоборот несет только несчастье, беду, разочарование, а то и смерть. Но кто бы и сколько бы ни пугал людей этим, тяга мужчины и женщины друг к другу неизбежна. Вопрос в другом: как выйти из трагедии, которая тоже неизбежна, не разрушая себя как личность, не сбиваясь на пошлость и цинизм. Это возможно только на путях к жизнеутверждающим ориентирам, т. е. на путях к более широким ценностям, таким как любовь к Богу, к Природе, к ближнему, к Родине, к искусству, к саморазвитию и т. д., которые неизбежно одухотворяют отношение полов.

Человек, не испытавший чувство любви – это несостоявшийся человек, он не выявил свою родовую сущность и не проявил свою неповторимую индивидуальность. При всех неудачах интимно-эмоциональной жизни нельзя сомневаться в способности каждого и особенно женщины быть носителем глубокого и жертвенного чувства. **«Любовь, – писал Гегель в «Лекциях по эстетике», – прекраснее всего в женских характерах, ибо в них преданность, отказ от себя достигает наивысшей точки – она концентрирует и углубляет всю духовную и действительную жизнь в этом чувстве, только в нем находит опору своего существования. И если на них, на их любовь обрушивается несчастье, то они тают, как свеча, гаснущая от первого дуновения»** [63, с. 275–276]. Вот о такой встречной любви только можно и мечтать, но каждый ли мужчина ее оценит и на нее откликнется. Об этом ведь тоже не надо забывать.

Страшна не сама по себе неразделенная любовь, а отсутствие любви. Как верно замечает опубликовавший несколько книг о чувстве любви Юрий Рюриков: «Трагедия неродившейся любви – одна из самых массовых человеческих трагедий, и вполне возможно, что муки неиспытанной любви куда страшней для эволюции человечества, чем муки неразделенной любви. Ведь человек, который не полюбил, – это человек, который не поднялся на какие-то свои высшие уровни, не стал настоящим человеком...» [64, с. 133]. И далее: «Потому что идеал человека, настоящий человек – это **homo amans** – человек любящий» [64, с. 269].

§ 3. Неизбывность брака и его парадоксы

Брак есть санкционированная обществом форма взаимоотношения полов. После работ Бахофена «Материнское право» и Моргана «Древнее общество», которые появились во второй половине XIX века, стало ясно, насколько сложны и разнообразны формы брачных отношений. Открытия этих гениев этнографии в доступной форме изложены Энгельсом в его книге «Происхождение семьи, частной собственности и государства», которая до сих пор остается ценным источником в данной области, поскольку указанные работы Бахофена и Моргана давно не переиздавались.

В основе брака лежит половой инстинкт и половая дивергенция, т. е. деление людей на мужчин и женщин. На эту тему написано много, но до сих пор в целом ряде аспектов остается непревзойденной книга Вейнингера «Пол и характер», в которой дается обстоятельный анализ проблемы пола, специфики мужчины и женщины, перипетий сексуальных влечений и особенно в таких главах, как: «Законы полового притяжения», «Мужчина и женщина», «Мужская и женская сексуальность», «Мужская и женская психология», «Женщина и человечество» [65].

Разумеется, после Вейнингера написано много и многими, но, к сожалению, традиция, заданная Фрейдом, сильно запутала проблему брачных отношений и природы полового влечения, хотя целый ряд работ отечественных и зарубежных авторов заслуживают внимания [66]. Много по проблеме брака и семьи писали Розанов В. В.,

Бердяев Н. А., Фромм Э., Маркузе Г., причем Бердяев и Фромм принципиально отвергли фрейдистскую концепцию любви и брака.

Отнюдь не отрицая заслуг Зигмунда Фрейда как ученого-психолога, обосновавшего метод психоанализа [67], приходится все же констатировать негативный характер мировоззренческих выводов из этого метода. **Фрейд как философ унижил человека, создал карикатуру на него, доведя до крайности биологизацию человека.** Вот три краеугольных камня философского фрейдизма: 1) в поведении человека главную роль играют бессознательные процессы, т.е. половой инстинкт (Эрос) и инстинкт разрушения (Танатос); находясь в состоянии бинарной оппозиции, они неподавляемы; 2) бессознательные инстинкты противоположны сознанию, социальности, разумности, аморальны и не совместимы с культурой; 3) бессознательные процессы врожденны, формируются в детстве и в дальнейшем психическая жизнь индивида почти не развивается.

Здесь наверно все. Бессознательное не сводится к горстке инстинктов; **человек не является их рабом, а тем более придатком к собственным гениталиям;** бессознательное является лишь частью психики, поэтому сознание и бессознательное (инстинкты, безусловные рефлексы, моторные реакции, эмоции, интуиция) лишь дополняют друг друга и создают условия для нормальной психической деятельности. Фрейд как врач-психотерапевт действительно наблюдал факты аномальной психической жизни, но с больных, с невротиков перенес свои наблюдения на человека вообще. Результатом такой экстраполяции и явилась совершенно ложная концепция брака, полового влечения, изложенная им в ряде работ [68]. **Для Фрейда человек по природе своей – животное и не более, охваченное сексуальным влечением.**

В чем различие между браком и любовью? Любовь есть чувство, т.е. явление, прежде всего, духовно-психическое, в то время как брак относится к психофизиологической сфере. Поэтому брачная жизнь имеет место и в животном мире, там, где есть половая дифференциация; **любовь же – только человеческий феномен.** Отсюда крайне ошибочно отождествление любви с сексом, с физиологией, с половым актом. Вне культуры, социальности, чувства любви половое влечение не будет облагораживать брачные связи как отношения между мужчиной и женщиной.

В силу непрерывности сознания **любовь не ограничивается лишь данным моментом, актом, переживанием, а является одновременно волнующим воспоминанием и светлым ожиданием, сочетается с фантазией влюбленных и стремлением к личному счастью.** Любовь связана с моралью, с пониманием добра и зла, с чувствами альтруизма и долга, со стремлением уважать друг друга и хранить эту дружбу как истинное благо; вплоть до самоотдачи, до бескорыстного служения. «Я убежден, – писал Франкл, – в том, что страдание, вина и смерть – названные мною» трагическим триединством человеческого существования» – ни в коей мере не умаляют смысла жизни, но, наоборот, в принципе всегда могут трансформироваться во что-то положительное». Говоря словами Р. У. Эмерсона: **«Есть лишь одна честь – честь оказать помощь, есть лишь одна сила – сила прийти на помощь»** [69, с. 23].

Любовь творит красоту, обостряет способность к ее восприятию, стимулирует художественное творчество; красота же в свою очередь облагораживает брачные отношения. **Брак без добра, красоты, разумности действительно тяготеет к голому сексу, к простой животности, к физиологическому голоду – и это его первый парадокс.** Человек преодолевает односторонность половой связи, ибо средством регуляции меж полами выступает не только система запретов, но и чувства стыда и вины, которых нет у животных, поскольку они порождены культурой и являются нравственным украшением мужчины и женщины. У Фрейда же наоборот: половое влечение не участвует в создании красоты отношений; природа и культура у него – антагонисты, а поэтому имеет место неустрашимый конфликт инстинкта и культуры.

Зачем люди вступают в брак? – Иметь возможность свободно, а не тайком, любить друг друга; взаимно удовлетворять эмоциональные и социокультурные потребности, но главное – воспроизводить потомство. Брак – самая оптимальная форма для совместной жизни мужчины и женщины и удовлетворения потребности в продолжении рода. Но тут на пути к реализации указанных целей встает другой парадокс брака. Человек склонен превращать половое влечение в объект постоянного наслаждения, не служащего функции размножения. Наслаждение становится самоцелью; гедонистская установка про-

питывает связи между полами и наступает инфляция в отношениях между мужчиной и женщиной. Рушится институт брака. Так было в эпоху поздней античности, то же имеет место и сейчас.

Погоня за плотскими наслаждениями убивает не только брак, но и любовь. Ведь она по самой сути есть духовное состояние, дающее человеку право на физическую близость. Брак без любви – это тоже парадокс, порождаемый или голым расчетом, или слепой страстью. Не освещенный чувством любви, он лишается искренности и теряет нравственное достоинство. **Любовь бескорытна, не терпит неравенства и принуждения, не отделима от красоты, она нуждается в физическом и духовном совершенстве, т.е. тоскует по идеалу; в ней снимается антагонизм чувства и долга.** Более того, **любовь есть особый вид деятельности**, ибо она не мирится с несовершенством мира и стремится преодолеть эгоизм, жестокость, обман и т.д. – а значит, **является синонимом человечности. Что же остается от брака, если в нем отсутствует человечность?! – Только секс, ложь и лицемерие, да еще зачастую насилие.**

Секс – искушение для брака и многие его не выдерживают, тем более в условиях секс-бизнеса. Перешедший разумные границы, он разрушает брачные связи и порождает зло. Во всех древних учениях мужское начало символизировало активность, волю, энергию, нечто дающее. А вот в тантризме – древнем религиозном учении Индии – все наоборот: творческое, энергичное, пробуждающее мужчину начало идет от женщины. Поэтому в тантризме огромную роль играет секс, для чего предусмотрены специальная медитация, йога и жертвоприношения. Надо ли после этого удивляться тому, что в «Кама-сутре» дано описание 729 любовных позиций. Дальше идти некуда. Не случайно поэтому в тантризме ведущую роль в пантеоне богов играет богиня Кали, обнаруживающая себя через каждую женщину. Кали – символ оплодотворения, слияния, творения, но и одновременно разрушения, зла, темного начала. Болезни, войны, убийства – неотвратимые результаты ее деятельности. По индийской хронологии современная эпоха как раз Кали – юга (эра), т.е. время господства черной богини. Тантра – это культ сексуального экстаза, оборотной стороной которого является зло, деструкция, смерть.

До сих пор пока не было общества, в котором бы господствовала именно любовь и существовала подлинная культура чувств.

В наш циничный век, когда утвердился культ секса, тантризм, кажется, обрел второе дыхание. «Сексуальная революция», «свободная любовь», «индустрия развлечений» – ведь это знамения наших дней. Агрессивная деструкция любви связана не только с культом вещизма и потребительства, но и с развенчанием святости брака, самобытности и интимности любви. И неудивительно, что практика «сексуальной раскованности» теоретически обоснована в русле школы фрейдизма, который видит в подавлении человеческой сексуальности источник невротизации населения, половых извращений, проституции и т. д. Не кто иной, как врач и психолог В. Райх – автор книг «Сексуальная революция» и «Функция организма» – выступил за эмансипацию сексуальной распущенности от гнета, якобы, репрессивной цивилизации. Оздоровление западного общества он видел в отказе от патриархата, от моногамной семьи, от аскетической морали и сексуальной репрессии, в раскрепощении женщины, сексуальных инстинктов и «оргазменной жизненной энергии».

Эти идеи упали на благодатную почву «массового общества» и получили свое подкрепление в творчестве Герберта Маркузе, издавшего в 1955 г. книгу «Эрос и цивилизация. Философское исследование о Фрейте». Заимствуя у последнего идею о репрессивном характере культуры, Маркузе провозгласил «Великий Отказ» от всех форм угнетения, начиная от сексуальной репрессии и патриархально – моногамной семьи и кончая государственным репрессивным аппаратом. Социальная революция, по его мнению, невозможна без сексуальной революции, иначе не сможет возникнуть «либидная цивилизация», в которой будут господствовать творческий Эрос и «принцип наслаждения», свобода и фантазия, любовь и красота. Символами этой новой цивилизации у него являются образы античной мифологии – Орфей и Нарцисс, тогда как Прометей – символ репрессивной цивилизации. Написано красиво, но в концепции Райха – Маркузе есть один недостаток: она неверна, и последующая практика воочию подтвердила это. На почве потребительского общества и массовой культуры их теории обернулись вульгарно – гедонистской практикой. В условиях духовно-нравственного дефицита иного и ожидать было нельзя.

§ 4. Семья как цель и результат брачных отношений

Семья есть общность людей, возникшая на основе брака и кровнородственных отношений. Неточно утверждение, что семья – ячейка общества; это чисто социологический подход. В широком смысле слова семья является санкционированной обществом формой, в которой осуществляется продолжение человеческого рода, воспитание детей и уход за стариками. Конечно, семья имеет и социальные функции, но в основе ее лежат отношения полов и воспроизводство населения, т.е. отношения родителей и детей. Это не просто социальная общность (ячейка общества), ибо отношения полов и функция репродуктивности выходят за рамки социума и коренятся в природе. Значение семьи в истории человечества состоит в том, что в ней, прежде всего, через нее происходит упорядочение половой жизни людей, воспроизводство поколений и первичная социализация индивидов. Никакая другая организация или общность не может взять на себя эти специфические функции семьи и именно они обуславливают необходимость семьи для общества. Моральным основанием семьи являются чувства любви и долга; если этого нет, семью сдерживают только экономические и правовые скрепы.

Любовь не терпит неравенства; она есть воплощение свободы, фантазии и альтруизма. Семья же не может существовать без права, обязанностей, долженствования. Семья родилась из необходимости, а не из свободы, но она столь же необходима, как и государство. Ибо для самосохранения человеческого рода необходимо было выработать нормы и ограничения для естественной оргийности и хаотичности полового влечения как природного феномена. Обуздание природного инстинкта далось дорогой ценой и будет ощущаться всегда. Ведь тайна полового притяжения есть абсолютная тайна и она недосыгаема для общества, не мирится ни с какими социальными табу. Поэтому половая жизнь человечества никогда не вмещалась ни в какие формы семьи и всегда переливалась через установленные обществом границы. Столь текучие на протяжении человеческой истории виды семьи (монога-

мия, полигамия, полиандрия, гавайская семья, левитин брак и т.д.) всегда сталкивались с проблемой супружеской неверности, развода, насилия и неравенства, взаимного лицемерия, эгоистического расчета и подлого предательства. Пресловутый треугольник упорно следовал, например, по пятам моногамной семьи. Жорж Санд одна из первых попыталась нарисовать модель положительного треугольника, особенно в романе «Жак». Не все, видимо, забыли еще счастливый треугольник из романа Н. Г. Чернышевского «Что делать?». Романы Жорж Санд сильно повлияли на него и отношения между Верой Павловной, Лопуховым и Кирсановым строятся в соответствии с концепцией семьи и брака французской писательницы. К тому же Чернышевский был фурьеристом, а Фурье в принципе был против института семьи. Но нельзя не видеть и положительные моменты в наследии Фурье – Жорж Санд и Чернышевского: они были против угнетения одного пола другим и отстаивали право человека на свободу выбора – по любви.

Человечество можно уподобить птице, двумя крыльями которой являются два пола. Ясно, что не может быть свободного полета, если одно крыло придавлено другим. Длительное время социальная и половая дискриминация женщины сопровождалась апологией мужчины. Место «Великой матери» (на Крите – Геката, во Фригии – Кибела, в Греции – Гея и т.д.) занял «Великий отец», т.е. бог мужского пола: в Египте – Амон, в Индии – Вишну, в Финикии – Ваал, в Греции – Зевс, в Риме – Юпитер и т.д., а злые духи, зачастую, стали носить женские имена. Ева рождается из ребра Адама, Зевс рождает из своей головы Афины. Очень ярко это смещение в сторону мужского пола показано в трилогии Эсхила «Ористея». Клименестра убивает своего мужа Агамемнона по возвращении его из-под Трои в Аргос. Сын Агамемнона Орест убивает за это мать. Эринии – богини кровной мести – преследуют Ореста, но он находит убежище в храме Аполлона, а затем в храме Афины Паллады, в котором и происходит суд над Орестом, судом же руководит Афина. И каков финал? Эринии защищают Клименестру, Аполлон защищает Ореста, Афина оправдывает его (у нее же не было матери!). Эринии потерпели на суде полное поражение. Победило мужское право, в том числе и право мужчины на многоженство, на развод, на измену, на

превращение жены в рабыню. Рано или поздно это должно было вызвать волну крикливого феминизма, но главное – привести к кризису института моногамной семьи.

В XX веке ситуация в семейной жизни стала объектом пристальных и в то же время грустных размышлений многих выдающихся мыслителей. Очень много на эту тему у Н. А. Бердяева. «...Семья, – писал он, – связана с социальной обыденностью и подчинена ее законам. Семья сплошь и рядом охлаждает любовь. Но было бы ошибочно думать, что в семье нет никакой глубины, и с легкостью отрицать в ней всякий духовный смысл. Смысл этот не только в том, что в нашем обыденном мире в форму семьи вкладывается любовь. Смысл этот прежде всего в том, что семья есть взаимное несение тягот и школа жертвенности. Серьезность ее в том, что она есть общение душ перед страданиями и ужасами жизни. Она двойственна, как и все почти в падшем мире. Она не только облегчает страдания и тяготы жизни, но и создает новые неисчислимые страдания и тяготы. Она не только духовно освобождает человека, но и духовно порабощает его и создает трагические конфликты с призванием человека и с его духовной жизнью. И потому человек должен иногда, по Евангелию, оставить близких своих, отца, мать, мужа и жену.

... Вечный трагизм семьи в том, что мужчина и женщина представляют разные миры, и цели их иногда не совпадают. Это трагическое начало в любви, которое глубже и первичнее семьи и кристаллизуется в семье. В семье все уплотняется и отяжелевает, и сам трагизм приобретает обыденный характер. **У женщины иная душевная структура и иное чувство жизни, чем у мужчины. Она имеет совсем иные ожидания от семьи и от любви, несоизмеримо большие.** В отношении женщины к полу есть целостность и абсолютность, которым никогда не соответствует раздробленность и относительность мужского отношения к полу. В сущности, большая часть браков несчастна». [70, с. 207].

Разрыв цепи: любовь – брак – семья стал постоянной темой в творчестве Эриха Фромма, особенно в его книге «Искусство любить». Подмена любви сексом, внутренней гармонии человеческих отношений расчетом и коммерцией, рыночными отношениями превращает, по его мнению, индивида в автомата-потребителя. Фромм

констатирует отчуждение людей от самих себя, от других людей и от природы и считает это самой большой угрозой цивилизации: «Мы хотим убедить читателя, что все его попытки любить останутся тщетными, пока он не направит все свои усилия на развитие своей личности во всей ее целостности, чтобы выработать в себе установку на продуктивную деятельность; что невозможно получить удовлетворение в любви к одному человеку, если вы не способны любить ближнего вообще, если у вас нет настоящей скромности, мужества, веры и дисциплинированности. В культурах, где такие качества встречаются редко, способность любить – также редкое явление. Спросите себя: много ли вы знаете по-настоящему любящих людей?». [71, с. 110]. И далее: «... **Любить – значит принять на себя обязательства, не требуя гарантий, без остатка отдаться надежде, что ваша любовь породит любовь в любимом человеке. Любовь – это акт веры, и кто слабо верит, тот слабо любит.**

... Способность любить требует энергии, состояния бодрствования, высокой жизнеспособности, которые могут возникнуть только в результате плодотворной и активной ориентации личности во многих других сферах жизни. Если человек не является плодотворной личностью в других сферах, он не будет плодотворным и в любви». [71, с. 175–176].

Фромм очень много уделяет внимания тому, чтобы люди перестали отождествлять любовь с сексуальным влечением. Низкопробные песенки, ширпотребные фильмы и всяческие «шоу» в рамках «порно – бизнеса» навязывают модель рыночных отношений в этой предельно интимной сфере человеческого существования. Как на рынке, стремятся привлечь внимание не столько потребительскими качествами, а прежде всего внешней упаковкой, так и в семейно-брачных отношениях зачастую на первое место выходят чисто внешние признаки: деньги, профессия, социальная роль, телесность и т.д. И несмотря на то, что в обществе массового потребления все горит страстным желанием любить, вся энергия уходит на достижения социально и материально значимых ценностей типа – успех, богатство, власть – а не овладение искусством любви. К тому же почти вся массовая культура, казалось бы, насыщена «информацией о любви», а подлинного понимания любви нет; человеку навязыва-

ются суррогаты любви. В своей книге «Искусство любить» Фромм дает описание братской, материнской, эротической любви, любви к себе, к Богу, любви между родителями и детьми. Он резко протестует против модного понимания любви, в истоке которой внезапно нахлынувшее чувство, эмоциональная спонтанность, необузданная страсть, исключая ответственность, духовно-нравственное родство и взаимопонимание между партнерами. Или расчет, польза, т. е. рыночные отношения, — или необузданная, животная страсть; вот два убогих взгляда на любовь.

Фромм пишет: «... Здесь, однако, возникает важный вопрос. Если все устройство нашего общества и нашей экономики основано на том, что каждый ищет выгоды для себя, если его руководящим принципом является эгоцентризм, смягченный лишь этическим принципом справедливости, то как может человек заниматься делами, жить и действовать в рамках существующего общественного строя и в то же время по-настоящему любить? Разве последнее не означает, что нужно отказаться от всех мирских интересов и разделить жизнь бедняков? Христианские монахи и такие люди, как Лев Толстой, Альберт Швейцер и Симона Вей, подняли этот вопрос и ответили на него решительным образом.

... Я убежден. Что признание абсолютной несовместимости любви и «нормальной» жизни справедливо только в отвлеченном смысле. Принцип, на котором основано капиталистическое общество, и принцип любви несовместимы.

... Если человек способен любить, он должен занять свое верховное место. Не он должен служить экономической машине, а она ему. Он должен быть наделен способностью разделять скорее переживание и труд, нежели в лучшем случае прибыль. Общество должно быть устроено так, чтобы социальная, «любящая» сущность человека была неотделима от его жизни в обществе, составляла с ней одно целое. Если верно, что любовь, как я пытался показать, является единственно здравым и адекватным решением проблемы человеческого существования, то всякое общество, которое так или иначе ограничивает развитие любви, неизбежно рано или поздно погибнет, придя в противоречие с основными потребностями человеческой природы. **Разговор о любви – не только проповедь.** По

той простой причине, что **этот разговор о наивысшей и реальной потребности, присущей каждому человеку**. И то, что эта потребность скрыта, не значит, что она не существует. Анализ природы любви показывает, что любовь, как правило, отсутствует; социальные условия, явившиеся причиной этого, заслуживают осуждения. Вера в любовь, возможны как общесоциальное, а не исключительно индивидуальное явление. Есть разумная вера, в основе которой – отражение самой сокровенной сущности человека». [71, с. 177–178].

В книге «Иметь или быть?» Фромм разоблачает стремление людей владеть любовью и друг другом в супружестве, как владеют вещами. Ведь «брачный контракт, – замечает он, – дает каждой из сторон исключительное право на владение телом, чувствами и вниманием партнера. Теперь уже нет нужды никого завоевывать... прилагать усилия, чтобы быть привлекательным и вызывать любовь, поэтому оба начинают надоедать друг другу, и в результате красота их исчезает... Теперь вместо того, чтобы любить друг друга, они довольствуются совместным владением, тем, что имеют: деньгами, общественным положением, домом, детьми». [72, с. 75–76]. **Любовь нельзя «иметь», нельзя заставить любить**. Непонимание этого ведет к взаимным обвинениям в нелюбви к поиску нового партнера. Так возникает дурная бесконечность. «Все это не означает, – подчеркивает Фромм, – что брак не может быть наилучшим решением для двух любящих друг друга людей. **Вся трудность заключается не в браке, а в собственной сущности обоих партнеров и в конечном счете всего общества**». [72, с. 76]. Стоит, пожалуй, внимательней отнестись к этим словам. Так называемые социологические опросы лишь регистрируют причины семейных конфликтов со слов опрашиваемых, а значит, ничего не объясняют, ибо главная причина – отсутствие саморазвития и агрессивный эгоцентризм в ответах отсутствуют. **Психология собственника, если она есть, проявляется везде** – стерегущая, ревнивая, надзирающая. Но собственность на человека ничего общего не может иметь с психологией верности в любви и браке.

В целом по-Фромму, в обществе массового потребления имеют место следующие причины деструкции любви и семейно-брачных отношений:

- рыночная ориентация в человеческих отношениях, порождающая у индивидов бездушную рассудочность, эмоциональную ущербность и нравственную деградацию;
- собственническая психология людей, привыкших «иметь», а не «быть»;
- доминирование вещных ценностей над духовно-нравственными;
- легковесное отношение к глубинным вопросам человеческого бытия;
- низкий уровень самореализации и духовной культуры индивида.

Поставив столь бескомпромиссный диагноз обществу и индивиду западной цивилизации, Фромм, как и Маркузе, выдвигает задачу формирования «нового человека», для решения которой требуется «очеловечение» людей и их взаимоотношений, а для этого необходимо «возрождение любви». Все это звучит необычайно актуально «здесь и теперь», раз уж общество бодро пошло по пути рыночных отношений и рыночные амбиции стали пронизывать все поры социума.

Фромм актуален еще и потому, что он идет против течения в вопросах любви, брака и семьи. Как уже отмечалось, начиная с 60-х годов XX века, на Западе упорно внедрялась и внедряется сейчас с помощью «секс – бизнеса» идея о тождестве любви и секса. Фромм предостерегает от сведения любви к сексу и резко критикует Фрейда за биологизацию человеческих чувств. В книге «Искусство любить» он выделяет специфику половой любви, именуя ее эротической и при этом подчеркивает, что **любовь рождает секс, а не наоборот. Фрейд совершенно упустил духовный компонент любви.** Секс без любви, столь распространенный на Западе, констатирует Фромм, не дает ни истинного счастья, ни радости, ни подлинно человеческого наслаждения. Он приводит известное выражение: **«После соития животное печально»**, считая его правильным, ибо физическая близость не устраняет отчуждения между людьми. «Одиночество вдвоем» наихудший вид одиночества. Радость в сексуальной сфере, – замечает Фромм, – возможна лишь тогда, когда физическая близость является в то же время и духовной близостью, т.е. любовью. [72,

с. 143]. **Любовь – не вещь, не собственность и даже не богиня, требующая поклонения.** «В действительности существует лишь акт любви. Любить – это форма продуктивной деятельности. Она предполагает проявление интереса и заботы, познание, душевный отклик, изъяснение чувств, наслаждение... Она возбуждает и усиливает ощущение полноты жизни. Это процесс самообновления и самообогащения» [72, с. 74]. Фромм постоянно дистанцируется от «фальшивой любви», т. е., как он выражается, любви по «признаку обладания», когда имеет место замыкание индивида на самом себе, на удовлетворении своих эгоистических интересов. **Истинная же любовь снимает эгоизм, забывает о себе, стремится преодолеть потребительскую ориентацию, открывается людям.** «Тот, кто любит по-настоящему какого-то человека, – замечает Фромм, – любит весь мир». [72, с. 129]. Как это близко к русской литературной и философской традиции, к воззрениям Соловьева, Толстого, Достоевского, Бердяева, Ильина, Вышеславцева... Рассуждения Фромма о любви выдержаны в духе высокой европейской традиции, идущей от Платона и апостола Павла и поэтизирующей духовную сторону любви. Немного таких «певцов любви» на Западе, ибо помимо сведения любви к сексу, к физиологии, в XX веке в литературно-философской сфере Запада утвердилось пессимистическое, негативистское восприятие любви. Пожалуй, только Габриеля Марселя можно поставить в один ряд с Эрихом Фроммом. Для Марселя **любовь тоже сердце человеческого мира, которое перестало биться в современном мире.** Марсель также мечтает о спасении человечества в «континууме любви» и критерием прогресса общества считает именно прогресс любви. Но Фромм не просто противостоит нигилистам и циникам, а одновременно избегает абстрактного подхода к любви, семье и браку, что имеет место у Марселя, и пытается научить людей искусству любить, здесь у него немало тонких замечаний и дельных советов.

К сожалению, сильнее другая позиция, особенно выраженная у Сартра, а в литературе у Соммерсета Моэма, воспринимающая любовь не в положительном аспекте, не как созидательную общечеловеческую ценность, а выпячивающая разрушительные последствия любви в свой антипод – ненависть. В постмодернистской культуре

доминирующим стало именно отрицательное восприятие любви. Любовь ущербна и амбивалентна. Взгляд постмодернистской литературы и философии магически прикован к изнанке любви, к ее проклятию. Везде она несет сомнения, неуверенность, вечный страх, вину, обиду, ревность и месть, похищает свободу, вводит в обман, сеет иллюзии и разочарование. Все это есть уже в работе Сартра «Бытие и Ничто», а позже – у неопрейдистов и постмодернистов превращается в подлинную «демонологию любви». Спрашивается, какой брак и какая семья могут быть построены прочно на основе такого очернения светлого человеческого чувства?!

Все революции совпадали в одном: они стремились ниспровергнуть существующие формы государства, собственности и брака. Нападки на современные семейно-брачные отношения, пожалуй, достигли апогея. Социологи дают множество фактов о разводах, о неполных семьях, о росте холостяков и незамужних, о количестве внебрачных детей и т.д. Все это верно, но верно и другое. Брак и семья были и будут организующим началом в общественной и личной жизни. При всех своих минусах они сохранят себя, но при одном условии, если *Homo sapiens* не превратится окончательно в *Homoerotikus*. Только так человечество может обезопасить себя от духовной деградации и сохранить любовь как фактор человеческой солидарности.

Глава 7. Свобода как ценность

Рассматриваемая проблема позволяет над многим задуматься и сделать первые шаги в этом направлении, обозначенные в пунктах содержания представленной темы. Хорошо или нет, но в них есть определенная логика, которой мы следовали. В самом определении исходных понятий, в самом их существовании «витают» то загадочное, смысл и ценность которого предстоит если не определить, то хотя бы как-то приблизиться к ним. **Смысл и ценность свободы личности!** Вот лейтмотив, задающий логические пунктиры осмысления содержания свободы в единстве и противоположности его умопостигаемого, ноуменального (рационального) и созерцаемого, феноменального (нерационального) смысла одновременно и духовного и предметно-практического. Вся трудность в том, что внерациональное подлечит рациональному осмыслению и изложению посредством слов и логики, иначе о свободе надо писать стихи или сочинять музыку, а не писать теоретическую работу.

Привкус свободы – это для нас лишь нарождающееся чувство. Как наполнить понятие этим привкусом и прежним стремлением? Возможно ли это? Здесь не преследуется эта цель, хотя представленный текст не может не нести те или иные следы феноменального опыта переживания свободы у пишущих.

§ 1. Смысл и ценность свободы личности

На первый взгляд проблема свободы личности проста, как глоток воды, но в силу громадного значения для личной и общественной жизни, теснейшей связи с политической борьбой она всегда была, кроме кажущейся своей простоты, еще и объектом фальсификаций. Ни об одной идее нельзя с таким полным правом сказать, что она неопределенна, многозначна, доступна величайшим недоразумениям и потому действительно им подвержена, как об идее свободы, и не об одной не говорит обычно с такой малой степенью понимания.

Внимание к исследованию категории свободы по степени глубины в отечественной литературе явно не соответствует ее значению

в системе философского мировоззрения перед лицом судеб человека и человечества. Приходится констатировать, что категориальный анализ свободы проделан в нашей литературе в фундаментальном плане пока недостаточно. Работы, посвященные данной проблеме (если иметь ввиду серьезный вклад в ее решение), можно перечислить по пальцам, тогда как статьи и монографии, основательно исследующие необходимость, закономерность, детерминизм, стали заметным явлением. Между тем изучение, говоря кантовским языком, «ноумена» свободы весьма актуально и не только в традиционном плане соотношения свободы с необходимостью, но и во всех аспектах: философски-ценностном, социологически-семиотическим, политико-юридическом, педагогическом и т.д. От крайней, схоластической интеллектуализации философия должна повернуться к тому, чем озабочен человек, что призывает его сущность и существование. Именно проблема свободы дает для этого богатые возможности. В широком смысле слова, т.е. с точки зрения философской онтологии, свобода есть такой способ бытия человека, когда имеет место его разнообразие и осуществление полноты бытия при наличии ряда возможностей, ведущих через цепь случайностей, точнее, преодоление таковой, к появлению нового. Свободе поэтому присущи следующие фундаментальные характеристики:

А) Наличие разнообразия и различных возможностей общественного развития народов и человечества в целом, личностей в особенности. Где сплошная одинаковость – не может быть и свободы. В самой социальной реальности в виде случайностей и их сочетаний коренятся скрытые предпосылки и тенденции к появлению разнообразия, к преодолению стандарта, мертвой унификации, которые создают в обществе лишь стоячее болото, а не условия для свободной деятельности личности.

Б) Наличие выбора, ибо в философском плане свобода тесно связана с возможностью, она и есть при ближайшем рассмотрении возможность выбора, а выбор там, где есть разнообразие. Однако если разнообразие есть, а возможности выбирать нет, т.е. если в ряду различных возможностей предопределена какая-то одна, то о свободе не может быть и речи. Так бывает, когда причина и следствие жестко связаны в каждом случае и создают однозначное сцепление

событий – динамическую закономерность, а не статистическую тенденцию с ее стохастическими характеристиками и синергетическими эффектами [73].

Стало быть, **выбор необходим** для того, чтобы **возникло новое в жизни человека**. Для появления нового необходим минимум свободы, а этот минимум там, где нет жестокой формальной регламентации, где действуют в жизни людей, – повторяем, – статистические, а не динамические законы. **Человек – существо, одержимое свободой, как бы ни мала была ее степень**. Свобода всегда выступает продуктом развития и отражает скрытые в социальной форме материи тенденции к многомерному изменению, к преодолению статики и застоя, к появлению нового в жизни и творчестве человека.

В) Третьей фундаментальной характеристикой свободы является её связь с необходимостью, с многомерной сущностью, субстанцией. Эта связь состоит в том общем, что имеют свобода и необходимость, а общее у них одно: и свобода, и необходимость, как и все в природе, **объективны**, т.е. **свобода** в качестве предпосылочного, несобственного первоначала (базиса) имеет природную «бытийную» необходимость. В остальном же они противоположны. Необходимость выражает, прежде всего, инвариантное, устойчивое, сохраняющееся, упорядоченное в природе и обществе. Это в мире изменений – принципы сохранения, позволяющие понять, что они сохраняют объективный мир как устойчивое, и в этом их главная роль. **Свобода выражает целенаправленное развитие субъекта**, появление у него нового, чего нет в природе – разнообразных, культурно-духовных возможностей. На основе выбора «оптимума действительного», т.е. целенаправленного сочетания необходимости и случайности, существует человек. Необходимость представляет наличное, показывает, каков есть мир, свобода-будущее, каким может быть человеческий мир с позиции самого высокого – человеческой духовности. Развитие мира через деятельность людей – это и есть постоянный процесс превращения слепой необходимости в опосредованную человеческим духом свободу. И если этот процесс прекратится, то исчезнет и свобода. Свобода – это вечные муки, напряжение и недовольство человека как субъекта существующим настоящим, отрицание данности, несогласие с утвердившимся «на

вечные времена». Свобода, так или иначе, переходит в необходимость; необходимость, поскольку она отрицает себя, принимает новый вид, оборачивается свободой.

Свобода многолика, но сущность ее одна – творческая многомерная компоновка разнообразных возможностей для реализации многомерной сущности человека, а применительно к личности – создание оптимума возможностей для подлинного расцвета всех жизненных сил человека. Она одновременно и процесс, и идеал, в силу этого свобода всегда будет рассматриваться и как наибольшая ценность личности, равная ценности жизни, и как условие, и результат исторического прогресса народов, ибо прогресс общества есть не что иное, как процесс освобождения человечества от порабощающих человека природных, социальных антидуховных сил. Свобода, как должное, есть такой идеал, которого нужно достичь и достижение которого ведет к формированию у человека еще в большей мере свободы. Свобода не может быть пассивной рационалистической санкцией объективного хода вещей, только субъективным осознанием необходимости, на чем настаивал созерцательный материализм. Но она и не является только внутренним переживанием, только волевым и нравственным феноменом: такая позиция характерна для стоицизма и экзистенциализма. Свобода должна объективироваться, найти реальное выражение в практическом действии личности, а осознание необходимости лишь пролог к этому действию. Достижение социальной свободы является одновременно и статистическим результатом, и залогом обретения индивидуальной свободы у многих людей, а с ней и их счастья. «Свобода без счастья, – замечал Фейербах, – свобода, которая не является в то же время свободной от устранимого, разумеется, зла жизни, а скорее сама оставляет в неприкосновенности самые кричащие бедствия жизни, ... такая свобода является пустым, лишенным смысла словом». [74, с. 476].

Из изложенного следуют некоторые аксиологические выводы:

В процессе воспитания личности необходимо постоянно, начиная с этапа ранней социализации, вносить в сознание и образ жизни ее понимание, привычки и навыки того, **что человек по своей сущности есть свободное, социально активное существо. Без осозна-**

ния значения активности и жизненного освоения ценности свободы для личности не может быть человеческого достоинства, а будет чинопочитание, чувство зависимости от сильных, служение и лакейство, социальная пассивность и конформизм.

Из понимания свободы как синонима творческой самореализации многомерных сущностных сил и способностей человека следует, что целью воспитания в наше время становится не простая передача информации будущему специалисту, а формирование практически действующей личности с творческим интеллектом, гибким мышлением, духовностью, отвечающей лучшим образцам культуры. Где этого нет, а есть низкий уровень духовности, стереотипное мышление, способное лишь к копированию других мнений, идей, вкусов, оценок, моды, где нет действительного духа индивида, там нет свободной личности.

И, наконец, если учесть, что аспектом свободы является демократия, свободная реализация социально гражданской активности возможна, стало быть, лишь в условиях постоянного углубления подлинного демократизма, развития гласности, критики и самокритики, в отношениях юридически и социально равных. А такие условия исключают голое командование, подавление несогласных и инакомыслящих. Свобода без равенства, без возможности каждого иметь равные «стартовые условия», без возможности (притом реальной, а не формально-абстрактной) каждого публично высказать свои мысли и отстаивать свои воззрения – пустой звук.

§ 2. Единство рациональности, духовности и свобода личности

Свобода личности может быть лишь при условии, если она оказывается способной воспринять каким-то образом детерминацию, исходящую не из «мгновения» настоящего или «мгновения» прошлого, а из «конечной бесконечности» будущего. Иначе говоря, о свободе личности в подлинном смысле слова можно говорить лишь в том случае, если она является существом, способным к воспроизведению **не только того, что есть, но и того, чего еще нет, но будет (или может быть)** в противном случае речь идет не о подлинной свободе,

а лишь о некоторых ее фаталистических или волюнтаристических суррогатах (фаталистически толкуемая «познанная необходимость», «произвол», «индетерминистская свобода воли» и т.д.). Гносеологические проблемы соотношения познания и свободы деятельности, рациональности и свободы сохранили свою важность до наших дней вопреки однобокому их решению со стороны прежних форм рационалистического детерминизма.

«Если проанализировать, на чем базируется формирование двигательных действий, – писал Н. А. Бериштейн, – то окажется, что каждый значимый акт представляет собой решение (или попытку решения) определенной задачи действия. Жизненно полезное или значимое действие не может быть ни запрограммировано, или осуществлено, если мозг не создал для этого направляющей предпосылки в виде... модели потребного будущего» [75, с. 308]. Понятие «модели потребного будущего», сформулированное Н. А. Бериштейном, позволяет вычленить определенные предпосылки в жизнедеятельности человеческого индивида, участвующие в формировании свободного действия, поступков человека. Заглядывание в будущее или «...модель будущего заставляет признать, что в мозгу существует своего рода единство противоположностей, две категории (или формы) моделирования воспринимаемого мира: модель прошедшего-настоящего, или ставшего, и модель предстоящего. Вторая непрерывным потоком перетекает и преобразуется в первую. Они необходимо отличные одна от другой, прежде всего тем, что первая модель однозначна и категорична, тогда как вторая может опираться только на экстраполирование с той или иной мерой вероятности» [75, с. 288].

Человек оказывается свободным, опираясь на познание вероятности, случайности наступления тех или иных последствий своих действий, целенаправленно, свободно изменить свои действия для достижения «потребного будущего» и тем самым изменить ход событий в соответствии со своими потребностями, интересами, цельными установками, идеалами.

Марксистский анализ проблемы свободы и ее соотношения с необходимостью был осуществлен Ф. Энгельсом в «Анти-Дюринге». Говоря о правильности гегелевского понимания свободы как

«познанной необходимости», Ф. Энгельс вовсе не отождествлял свободу с познанием однозначной, вне вероятного развития, объективной необходимостью. Он лишь указывает, что такое познание как познание «необходимостей природы» (т.е. необходимости во множественном числе, осуществляемую через весь спектр ее возможностей и случайностей развития) есть лишь гносеологическая основа для господства человека над стихийными силами: 1) природы, 2) социального поведения человека, 3) его внутреннего, субъективного мира. Такое целостное мировоззрение как осознанное господство над «стихией случаев», опирающееся на его научный, нравственный, эстетический и метафизический разум, и есть подлинная, а не воображаемая, иллюзорная свобода, взятая лишь в ее рационально-рассудочных параметрах.

Только так широко и фундаментально понятая рациональность, не отрицающая в плане бытия или необходимости, ни случайности, ни их связи между собою через механизм возможностей и вероятностей, динамических и статистических законов, синергетических эффектов, а в плане познания не сводящая разум только к той или иной его ограниченной, частной функции, способна служить гносеологической основой для рационально-практической осуществимости свободы.

Духовные (ценностные) основы свободы человека, конечно, шире, универсальнее, гуманистичнее, чем только ее гносеологическая, познавательная основа, чем только ее рациональность. Духовность человека – это не только познавательный, но весь объективно-субъективный, «экзистенциальный» мир человека – микрокосм природы и духа, натуры и культуры в человеке, позволяющий ему оставаться самим собой и быть другим, лучше, чем он есть теперь, в данных объективных условиях. Духовность человека имеет двойной вектор: направлена во вне и внутрь его. Она обнаруживает, прежде всего, резервы внутренней свободы: уникального, как бы «случайного», неповторимого развития человека, одновременно открывая ему в пределах живого опыта взаимодействующих между собой людей смысл их опредмеченных в продуктах многообразных видов деятельности следов (знаков) знаний, навыков, умений, горизонтов видения, переживания, эмоций, желаний и велений. В ходе

освоения личностью этих резервов духовность перестраивается сама: цельность и уникальность ее внутреннего мира обеспечивается теперь не его замкнутостью в себе, а его открытостью всему миру. Такая направленность духа вовне оборачивается интенсивностью, динамизмом внутреннего мира личности, усилением ее путей внутрь себя, возрастанием ее внутренней, духовной свободы.

§ 3. Интеллигентность как действительно проявление свободы духа личности

Понятие «интеллигенция», «интеллигентность» получили столь расхожее употребление, что за ними, кажется, не стоит никакая существенная реальность кроме чего-то феноменально-фантомального. Мы привыкли к определению интеллигенции как социальной «прослойки». В отличие от «диктатуры пролетариата» и «всемирно-исторической миссии рабочего класса», которые оказались утопией, мифом, идеологическим клише, ибо их не было, а была диктатура номенклатуры. Интеллигенция существовала в действительности как феномен, низведенный до жалкой роли «прослойки», обслуживающей, если не в целом и основном, то во многом существенном господствующий класс – номенклатуру. «Прослойка» или специальный служилый социальный слой «работников преимущественно умственного труда» («служащие») рядились в тогу интеллигенции, тогда как по существу **последняя представляет собой духовные силы народа постольку, поскольку она состоит из личностей, а не уподобляется массе, толпе, в лучшем случае населению.**

У интеллигенции и у ее предиката-интеллигентности есть свой субстрат, свой носитель – личность, взятая в контексте своего народа на почве его вполне определенного исторического бытия и духа культуры. Это проявление в личностях духовных качеств народов, составляющих человечество как глобальный и всемирно-космический фактор.

Поэтому интеллигентность, отнюдь, не является привилегией лишь работников умственного труда, как до сих пор нам внушалось и еще продолжает внушаться. **Ее носителями могут и должны быть представители всех классов, социальных групп и слоев народа,**

если они творчески трудятся, реализуют в своей жизнедеятельности и сознании его, не сегодня возникшую в рамках культуры духовность, способность к саморазвитию и духовному обогащению. Поэтому ходячие выражения типа «интеллигентный труд», «интеллигентная профессия», «интеллигентный вид» не просто ограничены, но и абсурдны. Каждому нормальному человеку известно о персонах с удручающим культурным уровнем и с ничтожными духовными запросами, однако, занимающими так называемые «интеллигентные» чиновные должности. Это и понятно, так как интеллигентность не есть профессиональная чиновная функция или социальный и юридический статус, а прежде всего мировоззрение человека и способность к адекватной оценке других и себя на предмет духовной связи с народом и человечеством. Это прослеживается во всей истории понятия «интеллигенция». Термин восходит к Аристотелю, но в интерпретации Цицерона он получил современное звучание. Однако оба мыслителя обозначали им человеческую способность к саморефлексии, то есть к самопознанию, к самооценке человеком самого себя как представителя народа и человечества. Именно такая трактовка имеет место в трактате Цицерона «О природе богов». [76, с. 60–191].

В классической немецкой философии понятие «интеллигенция» стало одним из фундаментальных. Шеллинг в «Системе трансцендентального идеализма» рассматривает «интеллигенцию» как одновременно созидающую и рефлектирующую способность духа народов через своих представителей быть субъектами истории. Гегель в «Феноменологии духа» обозначает этим понятием состояние народного духа, как определенной ступени всемирного духа, достигшего своего самосознания. Это принципиальное развитие (применительно к народам) линии Канта, фундаментально изложенной им (применительно к личности) в «Критике чистого разума», – линии обоснования продуктивных, творческих сил человека и способности его суждения как способности к саморазвитию духа, а не просто лишь умения постигать внешний мир. Мысль о том, что интеллигентность не монополия отдельного человека, той или иной элиты, социального слоя («прослойки») людей, занятых умственным трудом, а качество каждого человека, если он

является субъектом социального творчества и культурного развития народов и человечества в целом, особенно четко выражена А. Грамши в его «Тюремных тетрадах» [77].

Интеллигент характеризуется не просто рациональностью, приобщенностью к абстрактному интеллектуальному труду, а таким целостным мышлением, которое вплетается в образ жизни, возвышается до специфически народной и всечеловеческой духовности. Интеллигентность, поэтому есть целостное самокритичное, а потому ответственное за личные деяния и судьбы народов, сознание и жизнь личности. Как выразался М. Бахтин уже в своей ранней работе «К философии поступка», человек должен «светится ответственностью».

Интеллигентность и предполагает честного, мужественного, самостоятельного, ответственного, прежде всего, анализа себя в контексте бытия своего народа и жизни всего человечества, а это сопряжено с неуспокоенностью интеллекта с моральностью поступка, с «умным деланьем» (как говаривали на Руси), с требованиями совести и свободы. Олицетворением античной интеллигентности, соединяющей мысль и поступок, был Сократ, который, по выражению Цицерона, «первый свел философию с неба на землю» и заставил рассуждать о добре и зле, о судьбе Афин и человеческом достоинстве.

История интеллигенции – это движение человеческой мысли и культуры, которое концентрирует духовную энергию народа и человечества в творческой деятельности, стремящихся к свободе личностей. Это делает интеллигенцию носителем общечеловеческого и народного начала, провозвестников гуманистических идеалов. Ныне не лишнее напомнить о том, что молодой Маркс в традициях немецкой классической философии резко протестовал против трактовки интеллигенции как особого сословия на ряду с промышленниками и землевладельцами. Интеллигентность, по Марксу, не связана с сословной или групповой принадлежностью. «Интеллигентность, – писал он в 1842 г., – ...не есть ищущий удовлетворения эгоистический интерес» [78, с. 289]. Интеллигентность есть проявление свободы духа народа, его культуры в деятельности личности. В обществе и государстве должны действовать как определяющие

не только материальные, но и духовные силы, а народ должен стать в подавляющем своем состоянии интеллигентным. Чернь – орудие тиранов и они всегда стремились подчинить интеллигенцию – духовные силы народа – служению своим эгоистическим целям. Но в этом случае интеллигенция лишается интеллигентности, у ней атрофируется свободный дух, духовность, способность выражать и нести в народ общечеловеческие духовные ценности, идеалы свободы, истины, веры, надежды, любви. Интеллигентность как синтетическое выражение высоких общечеловеческих качеств и составляющих его личностей не есть привилегия лишь какой-то социальной группы. Иначе исчезают идеалы, на которые нацелена духовная деятельность. Субъекты духовно насыщенного труда, где бы они не появлялись, несут в себе высокое предназначение бескорыстного служения выстраданным идеалам – стремление гуманизировать мир. А это означает, что интеллигентом трудно быть при любом общественном строе.

В этом смысле интеллигенция или есть или ее нет как духовно нравственной силы народа и личности. «Неподлинной» интеллигенции быть не может. По существу, не по видимости, по своему действительному проявлению способности к самосознанию и осмыслению судеб народа, соучастию в них, к творчеству для него новых ценностей ибо духовная свобода личности имманентна интеллигенции, иначе она не самостоятельна. Такое осознание не может быть навязано извне, ибо **нельзя человека сделать интеллигентом – духовно свободным – им можно стать только самому в процессе собственного самообретения себя как свободного существа, духовно связанного со своим народом.** И если духовность становится собственной культурной потребностью в саморазвитии, тогда появляются такие атрибуты интеллигентности как мудрость, патриотизм, критическое отношение к любым проблемам, гражданское мужество, нравственная бескомпромиссность, деятельная любовь к своему народу и человечеству. И чем тяжелее в обществе у тех или иных народов ситуация, чем больше на подмостках истории появляется политических проходимцев, лжепророков и демагогов, тем значимее и нужнее патриотическая, спасительная миссия интеллигентности на пути утверждения действительной свободы.

Сейчас мы переживаем такое время, когда ощущается страшный дефицит в интеллигентности – в действительных проявлениях духовно-патриотических сил. Во истину, порвалась связь времен. Общество находится на распутье между прошлым и будущим, оно захлестнуто волной вестернизации, нигилизма, воинствующего национализма и бескультурья. Между тем уметь соотносить патриотическую традицию с творчеством нового, сохранить связь между поколениями, удержать ценности прошлого и на их основе создать новые, сочетать национальные и общечеловеческие идеалы – это обязательная черта интеллигентности. Не случайно, Милуков П. Н. в начале века в работе «Интеллигенция и историческая традиция» зафиксировал опасность пренебрежения историческим опытом народа. Современные перипетии переходной эпохи убеждают, что мы, по-прежнему, мало чему научились и пребываем в мире, едва ли не лишенном интеллигенции, а потому и свободы.

§ 4. Противостояние рациональности и свободы, внерациональность и свобода личности

Задача сочетания ценностей истины и свободы так или иначе обсуждалась в многовековом развитии философии. Лишь в конце XX века эта задача приобрела всеобщий глобальный характер. Ситуация начала третьего тысячелетия н.э., когда перед человечеством открылась бездна Апокалипсиса, и спасительная возможность избежать ее, обострила до предела указанную задачу.

Падение доверия к разуму, утрата веры в него прошли несколько стадий, уже начиная с конца XVIII века. Три стадии кризиса веры в разум в связи со сменой трех исторических форм рациональности: **первоначально просветительской, гегелевской и позитивистско-неокантианской.**

Расширение в условиях восхождения нового времени сферы рациональности, перемещение ее в различные виды деятельности, возрастание ее роли в них, как когнитивного основания, их свободного саморазвития, сопровождалось прямо противоположным, хотя и не

доминирующим в то время процессом: частичным обесцениванием разума, падением веры и доверием к нему в его гордых устремленных посредством рассудка рационализировать жизнь человека, преодолеть стихию его невежества, предрассудков, идолов, заблуждений, иллюзий, обмана и самообмана. Эта стихия, по мнению просветителей, порождает рабство, несвободу человека в различных проявлениях: их общим знаменателем, как полагали просветители, являлась правовая неразумность государственного устройства (в виде феодального чудовища – «Левиафана»).

Просветительскому культу разума и соответствующей ему индивидуальной, «анархической» свободе от порабощающих его оков, был противопоставлен в качестве антирационалистической реакции романтический культ сердца, основанной на нем аристократической традиции следовать не свободе, а чести и достоинству, укорененным в народной жизни «от века», изначально. Рационалистический универсализм Просвещения, как внесение света разума во все сферы жизни, завершается изнутри кантовской критикой чистого (метафизического) разума, как неспособного разрешить собственные антиномии и теоретически (вне нравственно-практической ориентации) обосновать ноуменальный мир свободы человека.

Гегелевский панлогизм, как оптимистический монстр процесса познания, под видом абсолютной идеи, конструирует себя в универсально созидающую логическую необходимость (субстанцию-субъект, где по существу нет места действительной субъективности) и, кажется, был несокрушим. Впервые гегелевский рационализм начинает испытывать некое неудобство, стеснение своих претензий от шопенгауэровской философии пессимизма, хотя мало реагирует на нее, о чем свидетельствует прочность и торжество гегелевского лейтмотива: всеобщий прогресс разума «есть прогресс в познании свободы, которая постигается в ее необходимости». Но то было лишь первоначально! Последующий после Гегеля триумф шопенгауэровской философии, пафос которой в страдании мировой неразумной воли к жизни, поскольку она приходит к отрицанию идеи долга как императивного содержания ее свободы, расшатал доверие не только к кантовским нравственным императивам, но и к гегелевскому оптимизму веры в рациональность прогресса как сознания свободы. Тор-

жество философии Ф. Ницше, Э. Гартмана и других иррационально ориентированных мыслителей довершили начатое Шопенгауэром.

В дальнейшем, к началу XX века форсированное сужение сферы рациональности – от всеохватывающего разума Просвещения, включая его вершину – гегелевский панлогизм, до естественнонаучного разума первоначального позитивизма и отречения от метафизики («первой философии» согласно Стагириту) и других концепций рациональности стало господствующим. Неудача всех вариантов позитивистского и постпозитивистского обоснования научной рациональности усилила кризис доверия к разуму даже в собственно познавательной сфере, не говоря уже о социально-практических сферах жизни человека. Разум утрачивает притязания на познание истины (в метафизическом значении этого слова) и ограничивается истиной в смысле формально-логической правильности. Такой разум М. Вебер, а позднее представители Франкфуртской школы (М. Хоркхаймер, Т. Адорно, Г. Маркузе и др.) назвали техническим или инструментальным, имея в виду его основное назначение – быть средством господства, регламентации жизненных процессов. Инструментальный разум уже не может выступать союзником свободы: он теряет способность участвовать в процессе целеполагания и не в состоянии быть осмыслением мира в его внутренних связях и целостности».

Самые решительные удары по единству разума и свободы, по их взаимосвязи в условиях стихийных общественных процессов товарно-денежной цивилизации наносились и наносятся не ходом познания, а социальными катастрофами и кризисами в общественной жизни. Опыт французской, а затем трех российских революций продемонстрировал непредсказуемость результатов (революции), когда их последствия не совпадают с целевыми установками, идеалами, сознательными ожиданиями, разумными помыслами участвующих в них людей независимо от их места и роли в историческом процессе. Опыт вскрыл также и несводимость мотивов поведения масс, больших социальных групп людей и целых народов, их побудительных, движущих (в том числе духовных) сил в выборе той или иной возможности, того или иного варианта, той или иной формы, того или иного средства в социальной деятельности и даже самой ее цели

с требованиями разума – научного, нравственного, эстетического и метафизического порядка.

Альтернатива, – то есть сводимость возможна, конечно, если не становится на фатальные позиции обреченности. Альтернатива возможна в деятельности идейно одержимых лиц, которых называет героями – как покажет время – мнимыми, иллюзорными или подлинными, действительными. Альтернатива – «сводимость к разуму» возможна также и в массовой деятельности людей в условиях, когда они готовы к такой альтернативе, подведены вплотную к ней, что случается благодаря мощной критике самой жизнью их иллюзий относительно границ достигнутого, а их стремление к свободе выражается как действенная вера в социальную правду и справедливость, понимаемых как истину в ее жизненных, ценностно-человеческих измерениях, достижимую здесь и теперь. «Однако, – заметил К. Ясперс, – абсолютная истина, а тем самым и полная свобода никогда не достигаются. Истина вместе со свободой находится в пути» [79, с. 168]. Однако, – заметим мы, – это часто и не понимается: что значит находится в пути? Пусть зачастую оказывается принципиально непредсказуем: это ясно даже без попперовской критики «историцизма».

Признание в ходе нынешних дискуссий о типах научной рациональности и иррациональности вообще, в целом, в жизни человека, а не только в его познании есть свидетельство того, что творческое преодоление крайностей рационализма и иррационализма, их схем в подходах к человеку и его свободе также актуально, как в свое время была актуальной критика односторонностей сенсуализма и рационализма, эмпиризма и теоретизма в гносеологии. Теперь уже и в онтологии происходит расширение контекста критики не только форм рационализма как теоретико-познавательного феномена, так и самой рациональности по существу как ноумена.

Так в чем же тайна свободы и в чем ее смысл? Может быть, прав И. Хейзинга, давая «окончательное», завершавшее определение личности, что она есть «Хомо Луденс» – «Человек играющий» [80]. Только свободный может играть и только играющий свободен! Это верно, если под игрой понимать не всякую игру, но такую, ко-

торая развертывается в измерениях не заранее данных, шаблонных, формальных правил, а в саморазвитии сущностных сил человека.

Игра бессознательных, непредсказуемых, вырывающихся, словно «из бездны случайностей», внерациональных и сознательных, предсказуемых, рациональных сил человеческой духовности и практической деятельности может иметь в себе такую субстанциально-субъектную меру их взаимодействия, имя которой гармония-строй, если не лука, то лиры. Тогда она реализует ценности – равенства – справедливости. Тогда она есть свобода как способ осуществления личности, способ ее существования, ее путь к «горизонту счастья» и обретения ею подлинного смысла своего уникального бытия. Такой смысл не исчерпывается никакой рациональностью, но и невозможен без нее.

ЛИТЕРАТУРА

1. См. Вернан. Ж.-П. Происхождение древнегреческой мысли. – М: «Прогресс», 1988; Лосев А.ф. Дерзание духа. М., 1988.
2. Лосев А. Ф. История античной философии. – М.: «Мысль», 1989.
3. Платон. Собрание сочинений в 4-х т. Том 3, М.: «Мысль», 1994.
4. См. подробнее: Кузнецик О. П. Астрология и современная картина мира; Трофименко А. П. Глобальная энергия Вселенной; Иванов М. А. Существование фона гравитенов как возможная причина космологического красного существования. // Великие преобразователи естествознания.: Жорес Алферов. Минск, БГУНР, 2004.
5. Койре А. Очерки истории философской мысли. М., 1985.
6. Ахутин А. В. Понятие «природа» в античности и в Новое время («фюсис» и «натура»). М., 1988.
7. Хайдеггер М. Разговор на просёлочной дороге. М., «Высшая школа», 1991.
8. Рассел Б. История западной философии. СПб., «Азбука», 2001.
9. Клайн М. Математика. Поиск истины. М., «Мир», 1988.
10. Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993.
11. Быть не романтиками, а рационалистами. // Разговор с Мирославом Поповичем // Хроника – 2000. Наш край. – Киев, 1992, выпуск № 2.
12. Кант И. Трактаты и письма. – М.:, 1980.
13. Мамардашвили М. К. // Вопросы философии, 1991, № 5.
14. Философское сознание: драматизм обновления, – М., 1991.
15. Хесле В. Гении философии нового времени. – М., 1992.

16. Подробнее об антропологическом мировоззрении: Сагатовский В. Н. Философия антропокосмизма в Кратком изложении. – СПб., 2004; Его же Триада бытия. – СПб., 2006.
17. Философская энциклопедия. – М., 1989.
18. Маркс К., Энгельс Ф. Соч., изд. 2-е, т. 46, ч. II.
19. Гайденок П. П. Эволюция понятия науки (Античность). – М.: «Наука», 1980; Рожанский И. Д. Античная наука. – М.: «Наука», 1980; Рожанский И. Д. История естествознания в эпоху эллинизма и Римской империи. – М.: «Наука», 1988.
20. Павленко Ю. В. История мировой цивилизации. Философский анализ. – М.: 2002; Яковец Ю. В. История цивилизаций. – М.: 1997.
21. Бернал Дж. Наука в истории общества. – М.: 1956; Кириллин В. А. Страницы истории науки и техники. – М.: «Наука», 1986.
22. Лейбниц Г. Соч. в 4-х т. Т. 2 – М., 1983.
23. Гайденок П. П. Эволюция понятия науки (XVII–XVIII вв.). – М.: «Наука», 1987.
24. Бэкон Ф. Соч. т. 1 – М.: 1971.
25. Фролов И. Т. Перспективы человека. – М.: 1983.
26. Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. М., Правда, 1989 г.
27. Батищев Г. С. Природа творчества // Природа, 1986 г. № 6
28. Мирча Элиаде. Космос и история. М., Прогресс, 1987 г. / гл. 4: «Ужас истории» /.
29. Яценко Л. В. Смысл и природа творчества // Теория, методология и практика технического творчества. Рига, 1988 г.
30. Бернал Дж. Наука в истории общества. М., 1956 г.
31. Цит. по: Максвелл Д. Статьи и речи. М., 1968 г.
32. Луи де Бройль. По тропам науки. М., 1962 г.
33. Пуанкаре А. О науке. М., 1989 г.
34. Краткий миг торжества. О том, как делаются научные открытия. М., Наука, 1989 г.
35. Винер Н. Творец и робот. М., Прогресс, 1966 г.; Данченко А. С. Основы технического творчества. Киев – Донецк, 1988 г.; Кириллин П. С., Страницы истории науки и техники. М., 1988 г.
36. Эллюль Ж. Другая революция // Новая технократическая волна на Западе. М., Прогресс, 1986 г.
37. Платонов А. Чевенгур. М., 1988 г.
38. Громов Е. С. Художественное творчество. М., 1970 г.; Митрофанов А. С. Воображение и художественное творчество Л., 1980 г.

39. О роли образа в науке и философии: Глазычев В. Л. Гемма Коперника. Мир науки в изобразительном искусстве. М., 1989 г.; Кассирер Э. Сила метафоры // Теория метафоры. М., Прогресс, 1990 г.
40. Ортега-и-Гассет Х. Джоконда // Философские науки, 1990 г., № 5.
41. Уайтхед А. Избранные работы по философии. М. Прогресс, 1990 г.
42. Дарвин Ч. Воспоминания о развитии моего ума и характера // Автобиография // Дневник работы и жизни. М., АН СССР, 1957 г.
43. Планк М. Религия и естествознание // Вопросы философии, 1990 г. № 8; Гейзенберг В. Идея красоты в точных науках // Гейзенберг В. Шаги за горизонт М., Мысль, 1987 г.; Башляр М. Мгновение поэтическое и мгновение метафизическое // Башляр М. Новый рационализм М. Прогресс, 1987 г.
44. Агацци Э. Человек как предмет философии // Вопросы философии, 1989 г. № 2.
45. Мамардашвили М. К. Сознание как философская проблема // Вопросы философии, 1990 г. № 10.
46. Хайдеггер М. Основные понятия метафизики // Вопросы философии, 1989 г. № 9.
47. См. об этом: Поликарпов В. С. Время и культура / гл. 3: Время, память и творчество / Харьков, 1987 г.
48. Фроловский Г. В. Метафизические предпосылки утопизма // Вопросы философии, 1990 г. № 10
49. Кессиди Р. Х. Послесловие // Вернан Ж. П. Происхождение греческой мысли. М., Прогресс, 1988 г.
50. Губин В. Д. Любовь, творчество и мысль сердца // Философия любви. т. 2, М., 1990 г.
51. Кант И. Собрание сочинений в шести томах, т. 5, М., Мысль, 1966 г.
52. Ломброзо Ч. Гениальность и помешательство. СПб, 1995 г.; Загадки гениальности. М., Знание, 1991 г.
53. Цит. по: Вопросы истории естествознания и техники., 1986 г. № 1.
54. Манн Т. Иосиф и его братья. Доклад // Манн Т. Собрание сочинений в 12 томах, т. 9, М., 1960 г.
55. См. Вайнцвайг П. Десять заповедей творческой личности. М., Прогресс, 1980 г.; Пономарёв Я. А. Психология творчества / гл. 7: Качества творческой личности / М.. 1970 г.
56. См. более подробно о философии творчества: В. И. Шубин. Творчество // Философия. Учебник для вузов. Киев., 1995.; Его же: Природа философского знания. Учебное пособие для студентов и аспирантов. Днепропетровск, 2003, (гл. 4: Феномен творчества).
57. Хайдеггер М. Идея университета // Вопросы философии, 1992, № 9.

58. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме. // Проблема человека в западной философии. М.: «Прогресс», 1988 г.
59. Сколимовски Х. Философия техники как философия человека // Новая технократическая волна на Западе. М.: «Прогресс», 1986 г.
60. Библия. М., Издание Московской патриархии, 1988.
61. Ильин И. А. Путь к очевидности. М., 1993.
62. Левит-Броун Б. Строфы греховной лирики. Санкт-Петербург, «Алетейя», 1999.
63. Гегель Г. Эстетика, т. 2, М., 1969
64. Рюриков Ю. Б. Три влечения. Любовь, ее вчера, сегодня и завтра. Минск, 1986.
65. Вейнингер О. Пол и характер. М., 1992
66. См. антологические сборники: Мир и Эрос. Антология философских текстов о любви. М., 1991; Философия любви, т. 1–2, М., 1990; Русский Эрос, или Философия любви в России. М., 1991; а также работы отдельных авторов: Василев К. Любовь. М., 1982; Кон И. С. Введение в сексологию. М., 1988; Рюриков Ю. Б. Мед и яд любви (Семья и любовь на сломе времени) М., 1990; Вислоцкая М. Искусство любви. М., 1990; Аттила Бадьони. Любовь: от пробуждения до гармонии. М., 1992 и др.
67. См. классический учебник по психоанализу: Куттер П. Современный психоанализ. Введение в психологию бессознательного. Санкт-Петербург, 1997.
68. См., например: Фрейд З. Очерки по психологии сексуальности. Минск, 1998.
69. Франкл Ф. Человек в поисках смысла. М., 1990 г.
70. Бердяев Н. А. О назначении человека. М., «Республика», 1993.
71. Фромм Э. Душа человека. М., «Республика», 1992.
72. Фромм Э. Иметь или быть? М., 1986.
73. См.: Хакен Г. Синергетика М., 1980; Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. М., 1986.
74. Фейербах Л. Избр. соч. в 2-х т. Т. 1 – М., 1955.
75. Бернштейн Н. А. Очерки физиологии движений и физиологической активности. М., 1966.
76. Цицерон. Философские трактаты. – М., 1985.
77. Грамши А. Тюремные тетради. Выпуск I: Интеллигенция и организация культуры. – М., 1991.
78. Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 40.
79. Ясперс К., Смысл и назначение истории. – М., 1991.
80. Хейзинга Й. Homo Ludens: В тени завтрашнего дня. – М., 1992.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ. ТЕХНОГЕННАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ КАК УГРОЗА ЧЕЛОВЕЧЕСКИМ ЦЕННОСТЯМ

Техногенная цивилизация переживает тотальный кризис. В конечном счете, это кризис человека, ибо общество состоит из людей. Главный симптом этого кризиса – утрата смыслов, потеря ценностей духа и рост зла в мире. Именно злое начало выступает на первое место в современном человеке. Добродетель стала беспомощной. Апология зла, кажется, окончательно скомпрометировала принцип Добра и с этим невыносимым положением надо что-то делать. Самое страшное – происходит самоотчуждение человечности от человека, то есть его расчеловечивание, о чем постоянно предупреждали в своих работах Николай Бердяев, Эрих Фромм, Альберт Швейцер и другие выдающиеся мыслители XX века. Опасность угрожает отовсюду: со стороны политики, ложной мистики, «массовой культуры», науки и технической гонки.

Современная мировая культура есть культура научно-техническая, а ведь ни наука, ни техника не интересуются человеческими ценностями; наоборот, создавая «вторую природу» т.е. цивилизацию, – они нивелируют человеческую личность и участвуют в создании «массового общества», где индивидуальному, неповторимому, духовно-высокому не остается места. Техногенная цивилизация порождает ложные, отчужденные формы сознания, в особенности сциентизм и редукционизм, сводящий всё сложное к примитивно простому. Редукционизм в любой форме есть тяжкий крест абстрактно – гуманистической цивилизации, которая превратила культуру в социального аутсайдера, выдвинув на первое место идеал «экономического человека», рыночных амбиций, искусственной среды.

Иссушение духовных исканий и ценностей до роботизированного, т.е. «искусственного интеллекта» – это плачевный результат безмерных притязаний «эвклидового ума» (Достоевский), стремящегося смоделировать человеческий дух на технической основе, на путях формализации и алгоритмизации живой человеческой субъективности. В этом плане европейская научно-техническая цивилизация – прямая наследница ментального переворота эпохи европейского гуманизма и его проекции в Просвещение. Они разрушили средневековые, т.е. религиозные представления о человеке как божьем творении и воздвигли престол человека-творца, призванного к «фаустовскому» активизму. Этот исторический «штурм и натиск» на теологическую картину мира и человека сыграл колоссальную роль в обожествлении человеческого потенциала, отрицательные последствия которого стали зримыми уже в XIX, но особенно в XX столетии. Камни технической цивилизации и редукционистской методологии были заложены тогда, но расплата за это «зодчество» наступила через три столетия. Победы техники куплены страшной ценой – гибелью биосферы и деградацией личности. Человечество живет сейчас как в кратере вулкана, но он же заговорит когда-нибудь... И не взирая на грозящую катастрофу, не столь уж отдаленный Апокалипсис, вульгарные вожаки и циничные интеллектуалы, реализуя свою «волю к власти», искусно манипулируют общественным сознанием, используя технику информационных процессов для утверждения социального господства и экономической прибыли. XX век пережил почти все формы катастрофизма и если существуют надежды на лучшие времена, то они должны быть подкреплены реальной деятельностью по внедрению положительных ценностей, подлинной культуры и высоких идеалов, блокирующих власть торжествующего хама. Между тем, два десятка проектов «Римского клуба», равно как и предложения Тоффлера, Белла и других современных мыслителей сохраняют в целом техногенную цивилизацию, проецируя ее в будущее лишь убирая наиболее одиозные признаки.

Никакие мелкие штукатурные работы на фасаде современного социума не спасут! Корень зла – в бездуховности и ее эскалации в глобальном масштабе. Современная индустриальная цивилизация с ее товарным фетишизмом, потребительским отношением к при-

роде и к самому человеку – эта вещная цивилизация должна сойти со сцены истории. Иных путей нет! Она является наследницей эпохи Возрождения, ибо с тех пор, т. е. 300–400 лет, а это блестяще показано в работе Ф. Броделя [1], неуклонно двигалась по пути абсолютизации технической мощи и материальных ценностей. Все глобальные проблемы современности – это плата за технологическое могущество человечества. Иерархия ценностей оказалась опрокинутой. Рыночная экономика оказалась несовместимой ни с сохранением природы, ни с духовным развитием человека, впрочем, как и командно-административная система тоже. В том и другом случае целью является материальное потребление и сверхпотребление. Без ментальной революции, без утверждения примата духовных ценностей над материальными любые проекты по блокированию движения в пропасть обречены на провал. Нельзя делать вид, что проблемы конца истории нет, а тем более вуалировать тупики очередной шумихой. Таковой, кстати, является концепция «устойчивого развития», на деле не содержащая никаких действенных мер по стабилизации социума. Невольно вкрадывается мысль: или это сознательное лицемерие, или откровенная маниловщина, крайне опасная по своим последствиям.

Отступление гуманитарной культуры перед сциентистской мстит за себя, ибо усиливает роботизацию человека и релятивизацию ценностей. Гуманитарный, нравственный вектор в культуре не может выжить в мире, в котором «Бог мертв», поскольку в нем атрофируется духовное измерение бытия и самого человека, а стало быть, неизбежно усиливается самодовлеющая телесность в таких формах как техницизм, вещицизм, безудержный гедонизм, всеразьедающий скепсис и нигилизм. Ситуация не то что тяжелая, а безусловно жуткая; ведь новые поколения социализируются в этом бездуховном плюрализме, что усиливает эскалацию антиценностей [2].

ЛИТЕРАТУРА

1. Бродель Ф. Структуры повседневности: Возможное и невозможное. М., «Прогресс», 1986
2. Подробнее: В.И. Шубин. Культура. Техника. Образование. Учебное пособие для технических университетов. Днепропетровск, «Полиграфист», 1999.

Приложения:

Смотрицкий Е. Ю., Шубин В. И. ДИАЛЕКТИКА САМООТРИЦАНИЯ КУЛЬТУРЫ В ТЕХНОГЕННОМ ОБЩЕСТВЕ

Мир стоит на пороге больших перемен. Это уже понятно всем. Главным инициатором и источником этих перемен выступает европейская техногенная цивилизация. Толкая весь мир на путь научно-технического прогресса, Европа заставляет весь мир вооружаться. Если военная техника является оружием против человека, то техника вообще по своей сути является оружием против природы в целом. Культ научно-технического творчества обернулся тотальной агрессией.

Европейская цивилизация свершила свой путь. Его вехами стали два абсурда: абсурд Тертуллиана и абсурд Камю. В первом случае: верую, ибо абсурдно, и жизнь полна бессмыслицы. Логику развития европейской культуры, а может быть и культуры вообще, возможно представить в виде следующей схемы. 1. Вера и женственность рождают культуру. 2. Сомнения и скепсис требуют ревизии веры и реформы жизни. Замена Бога как абсолютной ценности на человека порождает гуманизм и антропоцентризм. Творчество обретает статус атрибута человека и выступает мерилем его качества, его ценности. 3. Атеизм не верит в Сердце, но верит в Разум, отрицает жертвенность человека и метафизику, полагая, что наука сделает всех людей счастливыми. Мир приносится в жертву человеку. 4. Нигилизм: все ценности отвергнуты, все жизненные ориентиры утрачены; жизнь есть борьба за выживание, а сила и рассудок – главные аргументы и средства. Бог мертв, а человек деморализован и дегуманизирован. 5. Абсурд: «Ни вехи, ни веры. И нету пути». Экзистенциальный вакуум. 6. Аксиология: поиск новых ценностей, смысла, новой культуры. Признание кризиса существующей культуры и цивилизации и поиск новых путей.

Любая культура призвана обеспечить выживание и функционирование социума путем гармонизации отношений между человеком, обществом и природой. Для этого она должна выполнить стабили-

зирующую, регулятивную, продуктивную и репродуктивную функции. Понимание культуры как специфического способа бытия социума является судьбоносной философской проблемой. Но есть два подхода в понимании культуры и тех следствий, которые из него вытекают. Речь идет о культуре как Продукте, с одной стороны, и культуре как Проекте с другой. Эти два подхода характеризуют начало и конец определенного исторического цикла и социального времени. В начале культуры, естественно, должен быть Проект, в конце ее развития получается Продукт, с которым чаще всего и отождествляется культура. Из такого понимания культуры следуют два вывода. Первый – любая культура не может быть внетелесной, то есть без ценностей, норм, артефактов. Назовем это «телом культуры». Тогда новый Проект неизбежно накладывается на старое «тело культуры», поскольку новое вырастает из старого, а старое неизбежно сопротивляется. В сущности, это нормальная коллизия нового и старого в ходе исторического процесса, но в эпохи крутой ломки, резкой смены социальной парадигмы это приводит к трагедиям миллионов людей. В момент зарождения Проекта новой культуры ещё нет, а старая рухнула; в конечной точке развития культуры её Проект исчерпан, так как он материализовался в «тело культуры». В этой точке культура мертва и мы привыкли называть данную стадию развития общества цивилизацией.

Но культура не только Проект и Продукт, она ещё и процесс по реализации Проекта и Продукта. Именно в этом процессе и происходит напряжение творческих сил человека и общества. С пониманием культуры как Процесса связан второй вывод: поскольку социальное время неоднородно, то функции культуры меняются. В пределе мы имеем ныне вырождение функций культуры в свою противоположность, а самой культуры – в антикультуру. Это не трудно проследить при анализе истории культуры, но ещё явственнее самоотрицание культуры наблюдается в господстве «массовой культуры» и сциентистско-технократического мышления. Опредечиваясь в социальной жизни, то и другое превращается в инобытие культуры.

Длительное время в научно-технической деятельности по существу отсутствовала установка на культурные ценности. Утвердив-

шееся сциентистское мировоззрение самого человека воспринимает как функцию технологической системы. Технократизм, подобно раковой болезни разъедает все тело культуры. Опрокинутое только на себя, отчужденное от гуманистических ценностей сциентистско-технократическое мировоззрение теряет этические ориентиры и входит в резкий конфликт с бытием человека и природы. Технократическое мышление – это мировоззрение, существенными чертами которого является примат средства над целью, частной цели над смыслом и общечеловеческими интересами, символа над бытием и реальностями современного мира, техники над человеком и его ценностями. Технократическое мышление – это рассудок, которому чужды Разум и Мудрость, для которого не существует нравственности, совести, человеческого переживания и достоинства. Человек в системе этого мировоззрения рассматривается не как личность, а как компонент программируемой системы и ее функция. Не случайно К. Ясперс расценил НТР как эпоху негативных преобразований, сущащих в перспективе власть разрушительных сил и мрак небытия. Сциентизм и техницизм размывают духовные ценности, нивелируют личность, превращая ее в маску, лишенную почвы и отзвуков своего бытия. На смену враждебным силам природы пришли враждебные человеку техника и технология и перед человеком стоит проблема освобождения от их власти. Но для этого в начале требуется духовная мутация общественного менталитета с целью преодоления сциентистско-технократического мировоззрения как отчужденной, фетишистской формы сознания, порождающего антикультуру.

Господство «массовой культуры» и технократизма ярко высветлили факт самоотрицания культуры, что равносильно самоотрицанию человеческого в человеке, ибо то и другое – дорога в никуда. Мы живем в условиях выродившейся культуры. Культуре свойственна органическая целостность, замкнутость, определенность, обеспечивающая бытие субстрата в метасоциальный и природный субстрат. Антикультура же характеризуется разорванностью бытия на всех иерархических уровнях социальной системы, и эта разорванность проецируется на природу как метасистему. Человек в условиях антикультуры теряет человекосоразмерные ориентиры бытия. Потенциальная бесконечность культуры превращается в актуальную бес-

конечность, которая воспринимается как дурная и компенсируется идеей прогресса и обилием локальных целей. В результате человек погружается в суету и гонку престижа, лишённых смысла. Культура, утратившая органическую целостность и есть антикультура, неизбежно распространяющая свою экспансию на природу. Природа же, будучи в свою очередь так же органической системой, до определенной степени оказывает сопротивление, а потом начинает отвечать катастрофами. В этом сущность экологического кризиса.

Смотрицкий Е. Ю. ПРОСТРАНСТВО И ВРЕМЯ ЦЕННОСТЕЙ.

Аксиологический хронотоп народа есть его душа. Его разрушение неизбежно ведёт к смерти народа. Именно это сегодня происходит в масштабе планеты с каждой этнической и политической нацией. Не впервые в истории человечества происходит смена ценностей и перестройка социального организма. Но глобальный характер современного процесса имеет свои особенности и требует особого анализа. Этот феномен не ускользнул от внимания специалистов. Он осознаётся как страшный разрушительный процесс в ходе созидательной глобализации. Механизмы так называемого культурного влияния, посредством которого по планете распространяются новые прогрессивные (высокопроизводительные) технологии, неизбежно разрушают традиционные общества, полностью меняют структуру экономики, уклад жизни и сложившуюся исторически и проверенную веками систему ценностей. Они просто обесмысливают её, поскольку старая, традиционная система ценностей просто несовместима с новым образом жизни. И чем сильнее отдельные люди и целые народы цепляются за отжившее, тем меньше у них лично шансов выжить и вписаться в новый социальный и экономический мировой порядок. Возникает буквально дилемма: предать традиции и выжить или остаться верным традиции и умереть. Совершенно невыносима эта дилемма для интеллигенции как носителя и транслятора традиции: для учителей, священнослужителей, врачей, крестьян (не надо пу-

тать с наёмными сельхозработниками, которым важна зарплата, а не традиции). Для них отказаться от традиционных ценностей равнозначно профессиональному самоубийству и убийству себя как личности. Сохранение же верности традиционной системе ценностей ведёт к маргинализации, выталкиванию человека на периферию новой культуры, или превращают его в чудака, шута, вернее в клоуна, в ряженного. Отсутствие ясности в понимании этого процесса и отказ, и неумение обществ и государств дать точные ответы и рекомендации в этих условиях ведёт к непоследовательности, половинчатости во всех сферах жизни. Тотальный распад мы воспринимаем как отдельные случаи, как «плохую статистику», но процесс гораздо глубже: это лес горит, а не отдельные деревья. Это рушится целое, а части разлетаются, как щепки, при рубке деревьев. И уже неважно – это щепка или целая ветвь, ибо части вне целого лишаются жизнеспособности и смысла.

Архитектоника ценностей очень сложна, а главное – противоречива. Поэтому мы все нуждаемся в скрупулезной разработке не просто новой, адекватной новым социальным и технологическим реалиям системе ценностей, но и в механизмах, обеспечивающих воспроизводимость и функциональность системы ценностей. Собственно это и есть аксиологический хронотоп как механизм культуры. В противном случае мы имеем демагогию о ценностях, модную пи-ар-риторику, которые, в итоге, выполняют антисоциальную функцию, поскольку ведут к культивированию двойной морали, лицемерию, в лучшем случае – к цинизму. Идеальных людей и обществ не существует. Но соблюдение меры необходимо и в этих проявлениях человеческих качеств. Если они становятся преобладающими у большинства людей, то народ или политическую нацию можно считать выродившейся в население на некой территории. Это население не будет защищать Родину. Им относительно легко управлять. Поскольку можно просто недорого купить. Народ тем и отличается от населения, что он обладает силой духа и готов умереть, защищая свои ценности, свою культуру. Такой народ нельзя купить или запугать, его можно только уничтожить.

Несколько примеров относительно противоречивости ценностей на разных уровнях иерархии субъектов-носителей ценностей.

Таковыми носителями могут быть индивид, социальная группа, социальный слой, этническая группа, народ, всё человечество. Ценности индивида эгоистичны и находятся в конфликте с ценностями социальных групп, поскольку последние требуют от человека самоограничения и альтруизма. Индивидуальные ценности в значительной степени натуралистичны, биологичны. Фактически, это то, что Локк назвал неотчуждаемыми правами. Но это никак не социальное и тем более не духовное в природе человека, а просто животное. Если перейти на уровень духовных интересов человека, то можно говорить об интересах, склонностях, вкусах как об индивидуальных ценностях. Но они могут быть абсолютно чужды даже тому обществу, которому принадлежит человек, или могут рассматриваться обществом как пороки, как антиценности. Что касается общечеловеческих ценностей, то их просто не существует. Это опять-таки только биологические ценности. Индивидуальное и общечеловеческое в этом смысле смыкаются. Ценности не обладают фрактальной природой. Тогда вопрос: а какой? Как соотносятся и как можно и должно соподчинить индивидуальное и коллективное, как совместить взаимоисключающее? И это одна из функций аксиологического хронотопа. В этом и состоит одна из функций культуры и системы образования и воспитания. Но для того, чтобы воплотить в жизнь эту функцию, необходимо знать пространственные и временные закономерности ценностей. Если разрушить пространство ценностей – они теряют смысл. Если разорвать время ценностей – они теряют силу. Проблема отцов и детей – это проблема пространства и времени ценностей. Если отцы и дети живут в разных ценностных пространствах («на своей волне», как говорят о молодёжи) – это социальная катастрофа. Если отцы и дети утрачивают общие ценности, то происходит разрыв поколений, рвётся нить социального времени. А без единой истории нет единого народа. История – это ценностный клей, преобразующий население в народ с единой судьбой.

Смотрицкий Е. Ю. ОБ «ОБЩЕЧЕЛОВЕЧЕСКИХ ЦЕННОСТЯХ» И ВЕРЕ

Проблема ценностей является самой главной для любой культуры, для всех народов всех времен. Архитектоника ценностей определяет образ и качество жизни людей. Важность и сложность проблемы ценностей осознана в XX веке, когда Европейская культура свершила весь путь от Веры к Нигилизму. Нигилизм Фридриха Ницше с лозунгом «Бог мертв», а значит, мертвы и все ценности, завещанные им, потребовал переосмысления новой социальной реальности и духовных оснований жизни. Немецкий мыслитель Макс Шелер в начале XX века основал новую философскую науку – аксиологию.

Сегодня приходится констатировать, что мы утратили свои святыни, высшие ценности, а значит, культура утратила маяк и вехи. У нас не осталось никаких критериев деятельности, кроме прибыли и комфорта. Но даже стыдно допустить мысль, что эти понятия могут быть святынями, хотя именно они заменяют их нам сегодня.

Я берусь утверждать, что в наших головах царит хаос и, в лучшем случае, растерянность. Мы пытаемся обращаться к термину «общечеловеческие ценности», но если вдуматься, – то он лишен смысла. Об этом говорил еще Н. Я. Данилевский в конце XIX века. Термин «общечеловеческие ценности» удобен и активно эксплуатируется журналистами, политиками, педагогами, иногда философами. Я же могу выделить лишь два значения, в которых это понятие сохраняет смысл: 1) это те ценности, которых придерживается каждый отдельный человек, независимо от типа культуры, национальности и эпохи (например, здоровье, благосостояние, стабильность, дети); 2) это те ценности, которых должно придерживаться человечество, как целое, для того, чтобы выжить в условиях глобальных проблем. В любом случае всем нам сейчас нужна ясность (понимание), честность (адекватность реальности) и вера (единая и консолидирующая по сути, но многоликая по форме).

Вера – одно из центральных понятий индивидуального и коллективного бытия человека. Человек таков, какова его вера. И куль-

тура такова, какова её вера. Вера есть материально неуловимое проявление духа, психики, сознания человека. Поэтому и возникает вопрос о смысле Веры. Раз нельзя пощупать, то может быть это просто выдумка, условность, «опиум для народа»? Но с утратой Веры человек теряет фундамент своего бытия, его смысл, цель, ценность. В жизни как совокупности действий и фактов, нет смысла. Смысл всегда метафизичен по отношению к факту. Когда я мою посуду – в этом факте нет смысла. Он появляется тогда, когда я ставлю себе цель: соблюдать гигиену и санитарию, эстетику приема пищи, этикет. Это частный факт, действие, преследующее локальную цель. Жизнь большинства современных людей распалась на мелкие факты и действия для достижения локальных целей: жениться (зачем?), получить диплом (зачем?), догнать троллейбус (зачем?). Но ведь локальные цели не могут быть Смыслом Жизни. А какова Глобальная Цель Жизни, и какой должна быть деятельность, чтобы достигнуть ее, эту цель? Цель Жизни обретается лишь через Веру в Высшие ценности, Святыни. Сформулированные в доступной каждому человеку форме притч и сказаний, а также оформленные в виде ритуалов, обрядов и церемоний, эти ценности составляют фундамент духовной жизни человека и определяют его материально-предметную деятельность. А если убрать Веру, – все рассыпается на бессмысленные локальные факты и цели. Таким образом, Вера есть стержень, скелет культуры.

Можно выделить следующие стадии деградации человеческого общества: Вера – скепсис – атеизм – нигилизм – кризис. Кризис Веры тождественен кризису культуры.

Меня, как философа, интересуют такие вопросы как Смысл Веры, Виды Веры (ведь верят не только в Бога, но и в дьявола, прогресс, Разум, судьбу, мечту), Функции Веры, механизмы формирования Веры, преступления (отход от) Веры, диалектика Веры (противоречия Веры и развитие Веры). Вечными являются коллизии «Вера – безверие», «Вера – Разум», «Вера – Суеверие».

Мы живем в эпоху Разума, которая достигла высшей точки в XVIII веке, веке Разума. Тогда же вошли в жизнь демократические нормы и ценности. Но Разум и Демократия разрушают и отрицают Веру. Вернее, подменяют Веру в Бога Верой в Прогресс и Разум. И не удивительно, что XVIII век – век атеизма. Но ведь за ним при-

шел век нигилизма, а нам достался XX век – век кризиса. Разум не только не хочет, он и не может Верить, ибо он ложно верует, что может проверить все. А Демократия провозглашает свободу Совести, то есть Верь во что хочешь или не Верь ни во что. А с церковью и религией как социальным институтом и феноменом нужно поступить по принципу: «Раздавите гадину». Это редко цитируемый лозунг Великой Французской Революции. Мы чаще вспоминаем «Свободу. Равенство. Братство». Таким образом, принцип свободы совести превращает Веру отдельного человека в его личную проблему, Веру священника – в его личный бизнес, а общество в целом лишает Веры. Свобода совести оборачивается свободой от совести. Но Вера прежде всего имеет смысл, когда она коллективная. Только тогда она дает человеку жизненный ориентир, а совокупность людей превращает в Общество. Если провести параллель с правилами дорожного движения, то можно сказать, что одному водителю правила не нужны, но совершенно немислимо и другое: чтобы у каждого участника движения были свои правила, своя Вера.

«Выпрыгнуть» из эпохи никому невозможно. И нам невозможно «выпрыгнуть» из эпохи Разума. Поэтому возврат к Вере, то есть к Культуре и Жизни, возможен, на мой взгляд, только через Разум. Нам сегодня нужна Разумная Вера. Её может заменить только Чудо, но это вопрос спорный!

Аксиологический глоссарий

АКСИОЛОГИЯ (от греч. «ἀξία» – ценный) – философское учение о ценностях.

АКСИОЛОГИЯ КУЛЬТУРЫ – 1) ценностное учение о культуре; 2) учение о ценностях культуры.

АНТИКУЛЬТУРА – сфера реализации отчуждения.

КУЛЬТУРА (от лат. «cultura» – обработка, возделывание, облагораживание и «cultus» – почитание) – 1) высшая степень благойности и очеловеченности природных и социальных явлений, условий жизни и межсубъектных отношений, освоенная живущими и переданная последующим поколениям; 2) сфера реализации ценностей; 3) основа цивилизации.

ОБЪЕКТ – НОСИТЕЛЬ ЦЕННОСТИ – 1) значимый посредник межсубъектных отношений; 2) «вещественный знак невещественных отношений» (И. А. Гончаров); 3) объект выбора, предпочтения и оценки.

ОТЧУЖДЕНИЕ – 1) разрыв ценностных межсубъектных отношений и превращение их в субъектно-объектные; 2) антипод ценности и источник антикультуры.

ОЦЕНКА – 1) отношение субъекта к объекту с точки зрения его значимости для субъекта; 2) единство оценочного отношения и оценочного суждения.

ОЦЕНКА ХУДОЖЕСТВЕННАЯ – 1) средство определения и реализации художественной ценности произведения искусства

в процессах его создания и восприятия; 2) элемент структуры художественного образа.

ОЦЕНКА ЭСТЕТИЧЕСКАЯ – определения социально-духовной значимости явлений природной и социальной действительности как чувственно воспринимаемого носителя их эстетической ценности.

ОЦЕНОЧНОЕ ОТНОШЕНИЕ – эмоционально переживаемое соотнесение объективных свойств явлений действительности с основанием материальной или духовной потребности субъекта (оценка-процесс).

ОЦЕНОЧНОЕ СУЖДЕНИЕ – логическая форма осознания и фиксации результата оценочного отношения (оценка-результат).

СУБЪЕКТ ЦЕННОСТИ – природа, человек и социальная общность как самоценные участники значимых отношений.

ЦЕННОСТЬ – 1) общезначимый вид межсубъектных отношений, реализующихся в жизни человека и общества через значимость, норму и идеал; 2) основа и ядро культуры.

ЦЕННОСТЬ ДУХОВНАЯ – проявление духовного потенциала бесконечной вселенской жизни как идеала межсубъектных отношений.

ЦЕННОСТЬ МАТЕРИАЛЬНАЯ – объект – носитель ценностных отношений.

ЦЕННОСТЬ ОБЩЕЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ – социокультурная значимость и норма как результат преломления духовных ценностей идеала в основных сферах жизни человека и общества.

ЦЕННОСТЬ ХУДОЖЕСТВЕННАЯ – непосредственное воспроизведение духовных ценностей в живом и образном виде через содержание и форму произведений искусства.

ЦЕННОСТЬ ЭСТЕТИЧЕСКАЯ – признак, указатель и проводник духовно-ценностного содержания, выраженного в значимой форме чувственно воспринимаемых явлений.

ЦЕННОСТНАЯ ОРИЕНТАЦИЯ – 1) процесс формирования ценностей в структуре субъекта и сфере межсубъектных отношений; 2) механизм переоценки ценностей в единстве процессов саморегуляции и целеполагания как основа социокультурного прогнозирования; 3) выбор и предпочтение тех или иных ценностей.

ЦЕННОСТНОЕ ОТНОШЕНИЕ – 1) отношение между субъектами по поводу значимых объектов-посредников, нормы и идеала; 2) переживаемое воплощение идеала в межсубъектных отношениях.

ЦЕННОСТНОЕ СУЖДЕНИЕ – логическая форма выражения ценностных отношений, субъектом или предикатом которой является понятие ценностного уровня.

ЦИВИЛИЗАЦИЯ (от лат. «civilis» – гражданский, государственный) – 1) сфера функционирования и реализации ценностей-норм и значимостей; 2) проявление и внешняя оболочка культуры как технология удобства и полезности, бытовой, технической и социальной.

Наукове видання

Підлісний Михайло Миколайович
Шубін Василь Іванович

АКСІОЛОГІЯ

Вибрані етюди

Монографія

(Російською мовою)

В автоській редакції

Підп. до друку 28.02.2019 р.
Формат 60x84 $\frac{1}{16}$. Папір офсетний. Друк офсетний
Ум.-друк. арк. 11,86
Наклад 30 пр. Зам № 79.

Видавництво і друкарня ПП «Ліра ЛТД»
49107, м. Дніпро, вул. Наукова, 5
Свідоцтво про внесення до Держреєстру
ДК № 6042 від 26.02.2018